Femmes et féminité dans la société allemande (XVIe - XVIIe siècles) : normes, pratiques, représentations

Stéphanie Chapuis-Després

▶ **To cite this version:**

Stéphanie Chapuis-Després. Femmes et féminité dans la société allemande (XVIe - XVIIe siècles) : normes, pratiques, représentations. Histoire. Université Paris-Sorbonne - Paris IV; Universität des Saarlandes, 2014. Français. ⟨NNT : 2014PA040252⟩. ⟨tel-04267988⟩

HAL Id: tel-04267988

https://theses.hal.science/tel-04267988v1

Submitted on 2 Nov 2023

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

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

HAL Authorization

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

UNIVERSITÉ DE LA SARRE

ÉCOLE DOCTORALE IV

Laboratoire de recherche EA REIGENN 3556

COTUTELLE DE T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE

ET DE L'UNIVERSITÉ DE LA SARRE

Discipline : Études Germaniques

Présentée et soutenue par :

Stéphanie CHAPUIS-DESPRÉS

le : 29 septembre 2014

Femmes et féminité dans la société allemande (XVI^{e}-XVII^{e} siècles) :

Normes, pratiques et représentations

Sous la direction de :

Mme Marie-Thérèse MOUREY – Professeur, Paris IV-Sorbonne

M. Wolfgang BEHRINGER – Professeur, Université de la Sarre

Membres du jury :

M.Wolfgang BEHRINGER – Professeur, Université de la Sarre

Mme Ulrike GLEIXNER – Professeur, HAB - TU Berlin

Mme Marie-Claire HOOCK-DEMARLE – Professeur émérite, Paris 7 - Diderot

Mme Marie-Thérèse MOUREY – Professeur, Paris IV-Sorbonne

Remerciements

Je voudrais remercier Mme Marie-Thérèse Mourey pour m'avoir encouragée à travailler sur un sujet aussi riche, pour ses remarques et conseils pertinents, ainsi que pour ses relectures très attentives. Sans sa présence et son immense travail, ma thèse ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui.

Je remercie également M. Wolfgang Behringer qui a été une grande source d'inspiration. Ses remarques m'ont ouvert les yeux sur des aspects passionnants de mes recherches.

Je remercie Mme Ulrike Gleixner et Mme Marie-Claire Hoock-Demarle d'avoir bien voulu faire partie de mon jury. Merci d'avoir accepté de consacrer du temps – que je sais très précieux – à la lecture attentive de mon travail.

Merci à l'EA 3556 Reigenn, à l'École Doctorale IV, à l'association pour le développement des études germaniques en France (Pierre Grappin) et à l'Institut français d'histoire en Allemagne pour les soutiens financiers qui m'ont été accordés lors de mes voyages de recherche.

Mes remerciements vont au personnel des différentes archives et bibliothèques visitées, notamment l'Institut für Stadtgeschichte de Francfort-sur-le-Main et les archives municipales de Mayence et de Strasbourg, ainsi que le département des fonds anciens de la Staatsbibliothek de Munich. J'adresse des remerciements particuliers au personnel compréhensif et serviable de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel qui a permis l'organisation de séjours de recherche dans des conditions extraordinaires. Merci notamment à Mme Bepler, M. Bauer et Mme Strauss pour l'aide scientifique et logistique.

Merci à toutes les remarques constructives qui ont fait avancer mes recherches lors des différentes communications que j'ai eu la chance de pouvoir donner, aux participant•es du colloque de Reims « Autorité, foi, perceptions, croyances populaires et pratiques religieuses entre la France et le Saint Empire 1550-1750 » (2010), des séances de l'UMR 5037 sur « le plaisir et les plaisirs à la Renaissance et l'âge classique » (2008-2010), du *Sommerkurs* (2011) de Wolfenbüttel, du *Kolloquium* (2012 et 2013) de W. Behringer, de l'atelier de muséologie (2012) et du séminaire de préparation à la soutenance du Ciera (2012). Je remercie notamment Helga Meise et Jean-Claude Colbus dont les remarques m'ont poussée à aller plus loin ainsi que Anna Manko-Matysiak (Boursière de la Herzog-August-Bibliothek en mars 2011) pour m'avoir montré les écrits sur la peste.

Mes pensées vont à Mme Brigitte Hébert qui nous a quittés en février 2012 : elle est à l'origine de mon intérêt pour la recherche et fut pour moi un modèle, un soutien discret et une présence rassurante.

Je remercie de tout mon cœur mon amie, Ida Hekmat, tout à la fois relectrice attentive, spécialiste de la mise en page, coach et super tata. Sans elle et son assistance 7j/7, il m'aurait été difficile de mener ce travail à bien.

Il me serait impossible de ne pas remercier mes parents qui m'ont toujours poussée à me dépasser et se sont efforcés de suivre ces années de thèse en apportant leur soutien logistique. Que mes beaux-parents, ainsi que Marie Després, soient également remerciés pour m'avoir relue, encouragée et avoir gardé Éloïse lors de

mes voyages répétés. Merci à vous tous qui avez offert votre aide sans toujours bien saisir ce que je faisais.

Des milliers de mercis à Benoît, compagnon depuis la moitié de ma vie, mari attentif et réfléchi passé maître en organisation familiale, qui a supporté toutes ces années de travail et de stress en apportant toute l'aide que l'on peut espérer et qui a accepté de passer la plupart de ses vacances en Allemagne depuis le début de mes recherches.

Merci à Éloïse qui a embelli ces années de recherche, dont l'affection a aidé à surmonter des moments difficiles, et pour le bonheur que procure la vie avec elle. Merci d'avoir été si coopérative lors des séparations de plusieurs semaines et de supporter les portes fermées pendant le week-end et les vacances scolaires pendant la rédaction du « gros livre ».

Enfin, merci à Dorothee Merchiers pour sa gentillesse et ses conseils, à mes collègues de Montpellier (Mareike, Martina, Anna), si compréhensives et serviables, à Mathieu Gonod et Cécile Codet, camarades de jeu du labo-junior CMDR avec qui travailler sur le corps a été revigorant, à Émilie et Soufiane pour leur accueil à Strasbourg, aux Céline pour leur soutien pendant les moments de découragement, mais aussi pour les joies personnelles et professionnelles partagées, à Marie Frey-Rébeillé-Borgella, à Sophie, à Émilie, pour leurs relectures et leurs encouragements, à Christelle, aux Grand, aux Durand, aux Giroud, à Claire, à Mady, qui m'ont écoutée rabâcher mes histoires depuis cinq ans, à toute la #TeamRedaction (Maya et Léonie surtout), à Béatrice, Anne, Virginie, Émilien Ruiz et Nestor pour les relectures, le secours informatique et leur soutien indéfectible.

À Villeurbanne
Lyon
Sarrebruck
Paris
Wolfenbüttel
Berlin
Munich
Francfort-sur-le-Main
Mayence
Strasbourg
Nuremberg
Augsbourg
Reims
Montpellier
Savigny-le-Temple
Cergy
La Rivière-Drugeon
Besançon

Lieux de passage, de séjour, de recherche, de repos,
de rire et de larmes qui ont rythmé
ces dernières années.

Sommaire

REMERCIEMENTS ..... **I**

SOMMAIRE ..... **V**

INTRODUCTION **1**

L'Allemagne à l'époque moderne : discipline des sujets et contrôle social *1*

Les femmes, le genre et le corps *13*

Les femmes, la Femme : normes, pratiques, représentations *19*

L'étude : sources, perspectives, démarche *23*

PARTIE I.

LA JEUNE FILLE ET SON CORPS

I.1. Un corps sous surveillance **46**

I.1.1. De la fillette à la jeune fille *46*

I.1.2. L'obsession de la virginité *50*

I.1.3. Virginité et célibat chez catholiques et protestants. *65*

I.1.4. Organisation de la surveillance *68*

I.2. Activités proscrites – activités prescrites **92**

I.2.1. Apprentissage et travaux manuels *92*

I.2.2. Loisirs et exercices *105*

I.2.3. Apparence et soins du corps *136*

I.2.4. Construction d'un habitus féminin ? *170*

I.3. Pratiques, contestations, résistances **174**

I.3.1. La sexualité hors-mariage ? *174*

I.3.2. Les voix des jeunes filles ? *178*

I.3.3. Pratiques corporelles, vestimentaires et langagières des jeunes filles *185*

PARTIE II

EPOUSE ET MERE :DESTINS DU CORPS FEMININ ?

II.1. Le corps de l'épouse..... 198
II.1.1. Le choix de l'épouse idéale : critères moraux et physiques.....199
II.1.2. Le mariage des corps : les relations entre époux.....226
- Le mariage et la chasteté : point de vue catholique et changement de paradigme impulsé par les protestants.....227
- Amour et sexualité : le « devoir conjugal » 231
- Violences entre époux.....243
II.1.3. Les femmes mariées et la « discipline sociale » : le corps de l'épouse sous surveillance.....247
- Le rôle des autorités civiles et religieuses.....248
- Au-delà de la discipline sociale : surveillance du mari et autodiscipline de l'épouse.....255
II.1.4. Vie conjugale, corporalité féminine et ego-documents : l'exemple des époux Paumgartner.....260
- Le corps malade.....261
- Le corps vêtu.....263
- Le corps dansant.....264
- Magdalena Paumgartner et la « domestication » des femmes ?.....267
II.1.5. Une « Renaissance » des épouses ?.....270
II.2. L'ambiguïté de la maternité : protection et discipline 274
II.2.1. La grossesse et l'accouchement au début de l'époque moderne.....276
II.2.2. Protéger les mères de la Première Modernité.....279
II.2.3. Encadrer le corps maternel.....293
- L'action commune des théologiens, des pasteurs et des médecins 293
- La prière, moyen de discipliner femmes enceintes et jeunes mères.....308
- La surveillance par la famille et l'entourage 312
- Surveillantes et surveillées : les sages-femmes.....314
II.2.4. Maternité et pratiques : apport des ego-documents.....320
II.3. Mariage, maternité et animalité du corps féminin 327
II.3.1. Le corps des femmes et les animaux : un bestiaire 328
II.3.2. Animalité de l'utérus : anatomie et médecine.....349
- Animalité et métonymie : L'utérus-migrateur.....349
- Le « crapaud-utérus ».....355

PARTIE III.

ETRE VEUVE

III.1. Le caractère ambivalent du veuvage 366
III.1.1. La liberté des veuves ?..... 366
- Une liberté économique, juridique et personnelle..... 367
- Une liberté sexuelle ? 370

III.1.2. Le « misérable état » de veuve..... 374
- La perte du mari et ses conséquences sociales et psychologiques 375
- La pauvreté..... 383
- La santé en danger..... 386

III.1.3. La question de la chasteté..... 388
- La chasteté des veuves et des jeunes filles 389
- Catholiques et protestants : accord ou divergence ?..... 391
- La question du remariage..... 397

III.1.4. Vraies et fausses veuves : construction de stéréotypes. 406

III.2. La veuve idéale ou le corps maîtrisé. 408
III.2.1. Agents de surveillance et procédés de discipline..... 410
- Entre volonté de protection et rejet : les autorités civiles et les corporations 410
- La représentation des veuves chez les pasteurs et théologiens..... 417
- Le regard attentif de l'entourage..... 419
- Le veuvage, une menace ? 421

III.2.2. L'habitus des veuves..... 424
- Tristesse et douleur 424
- La mortification du corps ou la juste mesure ?..... 429
- Les vêtements des veuves..... 436
- Ardeur au travail et masculinité..... 448

III.2.3. L'espace géographique et social des veuves 450

III.2.4. Discipline et veuvage 458

III.3. La femme et le temps de la vieillesse..... 460
III.3.1. Vieillissement et représentations du corps des vieilles..... 460
- Vieillesse et conditions de vie au début de l'époque moderne 460
- Le corps des vieilles femmes..... 462

III.3.3. Contrôle social des vieilles femmes..... 467
- Procès pour sorcellerie et contrôle social..... 467
- Johann Weyer, le défenseur des vieilles femmes 473
- Fin de vie et discipline : l'emploi renouvelé de la prière 476
- La masculinisation de la vieille femme..... 478

III.4. La femme et la mort. 482
III.4.1. Visions de la mort à l'époque moderne..... 483

III.4.2. Nouveaux rituels autour de l'agonie..... 487

- Discours normatifs 487
- Images de la mort exemplaire 495

III.4.3. Au-delà de la mort ? *502*

CONCLUSION **509**

Chemin parcouru *509*

Apports théoriques de la thèse *513*

Perspectives *519*

ANNEXES **523**

TABLE DETAILLEE DES ANNEXES **525**

BIBLIOGRAPHIE **573**

TABLE DES ABREVIATIONS **619**

TABLE DES ILLUSTRATIONS **621**

INDEX DES PRINCIPAUX NOMS **623**

Introduction

La présente étude se propose de jeter un éclairage nouveau sur la situation des femmes dans la société allemande des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, en s'interrogeant plus particulièrement sur la construction historique d'un *habitus*[1] spécifiquement féminin. Alors que, jusqu'à présent, ce sujet a plutôt été envisagé sous l'angle de l'apparence et des vêtements, et centré sur les périodes plus tardives des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles[2], ce sont les enjeux sociaux, juridiques, symboliques et culturels des normes, contraintes et mesures disciplinaires imposées aux femmes et à leur corps au début de l'époque moderne, peu présents dans l'historiographie française, qui forment le cœur de nos travaux. Le territoire germanique constitue une aire particulièrement révélatrice en raison des bouleversements induits au début du XVI^e^ siècle par la Réforme luthérienne, qui menèrent à une reconfiguration et à une restructuration de la société allemande sur des bases confessionnelles. La période « longue » envisagée pour cette étude a suscité un intérêt accru de la recherche depuis les années 1960-70. Elle est en effet marquée par un mélange de traditions réaffirmées et de profondes mutations de tous ordres (politiques, religieux, sociaux) qui seront irréversibles. Une des questions qui guide cette thèse est de déterminer si, à cette époque charnière et dans cette aire géographique, politique et culturelle en mouvement, les deux principales confessions catholique et protestante luthérienne, sont à l'origine de « représentations » spécifiques de la femme et de son corps.

L'Allemagne à l'époque moderne : discipline des sujets et contrôle social

Les termes de « Première Modernité » en français ou de *Frühe Neuzeit* en allemand sont généralement utilisés pour désigner la période qui s'étend approximativement du début du XVI^e^ siècle jusqu'au tournant des XVII^e^-XVIII^e^

[1] Le terme est évoqué pour la première fois chez Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997 (1^e^ : 1939), p. 76 et 82. Il est ensuite longuement théorisé par Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, p. 88, et dans *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris 1979. Puis il est tardivement repris par Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, 2001 (1^e^ : 1987), p. 243.
[2] Philippe Perrot, *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin (XVIII^e^-XIX^e^ siècles)*, Paris 1984.

siècles. Pour ce qui concerne l'Allemagne ou du moins l'espace germanique[3], l'appartenance confessionnelle apparaît comme une catégorie d'analyse de première importance[4]. En effet, la Réforme luthérienne, engagée dans les années 1520 pour des raisons internes à l'Église catholique, eut comme conséquence principale une guerre entre les partisans de la nouvelle doctrine, à laquelle se rangèrent de nombreux princes allemands, et ceux de « l'ancienne foi », demeurés fidèles à Rome. Selon les stipulations de la Paix d'Augsbourg signée en 1555 au terme de conflits violents et meurtriers, chaque souverain territorial avait le droit de décider à quelle confession lui-même, son État et ses sujets pouvaient être rattachés. Ce principe du *jus reformandi* fut ultérieurement condensé dans la formule bien connue : « cujus regio, ejus religio ». Le Saint-Empire Romain Germanique, composé d'entités plus ou moins autonomes, se trouva alors divisé selon les appartenances confessionnelles de ses dirigeants politiques. Wolfgang Reinhard[5] et Heinz Schilling[6] emploient le terme de « confessionnalisation » (*Konfessionalisierung*) pour décrire un phénomène observable pour la période qui va de 1550 à 1650 environ, et qui serait amené à s'estomper progressivement à partir de la fin de la Guerre de Trente Ans. Pourtant le terme même de « confessionnalisation », qui désigne la réorganisation des sociétés sur la base de postulats propres aux dogmes catholique et luthérien à partir des années 1550 et notamment de la Paix d'Augsbourg, a fait l'objet de nombreux débats parmi les historiens. Mettant en lumière la fixation de deux camps opposés, cette catégorie d'analyse est critiquée parce qu'elle ne mettrait pas l'accent sur les importantes divergences existant entre les fidèles au sein même de chaque confession, mais aussi parce qu'elle ignorerait le fossé entre la culture des élites et la culture populaire, ou encore parce qu'elle ne prendrait pas en compte la relative souplesse religieuse des dirigeants politiques[7]. Ces points de discussion ne semblent néanmoins pas constituer un obstacle à l'adoption d'une perspective

[3] Le terme d'Allemagne est utilisé pour des raisons pratiques, mais il est bien évident que l'espace considéré est le Saint Empire Romain Germanique.
[4] Michael Maurer, *Kulturgeschichte*, Köln / Weimar / Wien 2008, p. 225.
[5] Wolfgang Reinhard, « Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs », in : Nada Boskova-Leimgruber (Hrsg.) *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, p. 39-55.
[6] Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », in : *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45.
[7] Franz Brendle, *Das konfessionelle Zeitalter*, Berlin 2010, p. 160.

interconfessionnelle, à condition de garder à l'esprit les nuances importantes proposées.

Durant cette longue période, en effet, il semblerait que les doctrines catholique et luthérienne se fixent dans des positions irréconciliables. L'Église catholique fut d'abord mise en question par un mouvement de critique et d'opposition qui constitua une concurrence dangereuse[8]. Dans un second temps, la scission redoutée n'ayant pu être évitée, le Concile de Trente engagea des réformes internes au catholicisme, qui visaient à contrer les avancées des protestants, et à redéfinir les positions dogmatiques et les priorités ecclésiologiques.

Avec l'avènement de la Réforme, des changements déjà engagés vers la fin du Moyen Âge s'accélérèrent. Luther encouragea à célébrer l'office et à multiplier les prédications et sermons en langue vernaculaire. Il se prononça en faveur de l'apprentissage de la lecture, afin que les fidèles puissent accéder par eux-mêmes aux Écritures Saintes, dont il prit soin de donner une nouvelle traduction[9]. Pour que les textes soient compris par tous les fidèles, l'instruction fut développée au sein de la population : des écoles élémentaires furent ouvertes pour apprendre à lire, écrire et compter à des franges de la population qui, auparavant, n'avaient pas accès à l'éducation[10]. Les mutations opérées par la Réforme ne se limitèrent pas aux domaines des pratiques liturgiques et catéchétiques et à l'instruction. On assista en effet à l'essor d'une bourgeoisie qui défendait ses propres valeurs[11], comme l'éthique du travail (*Arbeitsethos*), la réalisation du *Beruf* (métier, vocation), ainsi que l'observation de la « juste mesure » en toute chose. Au XVII^{e} siècle, les changements sociétaux opérés dans le camp protestant entraînèrent des répercussions importantes dans le camp catholique également.

Si la doctrine luthérienne prônait l'égalité des fidèles devant Dieu, elle n'abolit pas les inégalités sociales présentes dans toute la société de la Première Modernité. Au contraire : selon les conceptions d'alors, chaque croyant devait occuper sa place dans la société en se conformant à la volonté de Dieu. La société de la Première Modernité, *Ständegesellschaft*, était fondamentalement inégalitaire. À chaque individu était assigné un rang (*Stand*), défini selon la naissance, le statut

[8] *Ibidem*, p. 150sqq.
[9] Johannes Burkhardt, « Frühe Neuzeit », in : Richard van Dülmen (Hrsg.), *Das Fischer Lexikon. Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, p. 364-385 (ici : p. 376).
[10] *Ibidem*, p. 120.
[11] Inga Wiedemann, *Die Schriften für Witwen in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2001, p. 3.

social, mais aussi selon le sexe. À chacun de ces rangs et de ces statuts correspondait un comportement ainsi qu'un mode de vie spécifique[12]. La notion d'ordre était donc essentielle dans cette société[13]. À partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, l'État territorial qui se renforçait devint un des principaux garants de cet ordre[14]. Les autorités civiles s'efforcèrent de contrôler toutes les facettes de la vie quotidienne des sujets. Elles prirent en charge les plus pauvres, soit pour leur apporter leur soutien si leur bonne moralité était avérée, soit pour tenter de les contrôler, s'ils représentaient un quelconque danger. Les décrets de police se multiplièrent au niveau du Saint-Empire, mais aussi au niveau régional ou municipal[15]. Les autorités civiles et religieuses trouvèrent un intérêt commun dans le maintien de la « discipline sociale » puisque des chrétiens qui craignaient Dieu étaient aussi des sujets obéissants[16]. Invention encore récente, l'imprimerie connut un essor important durant la première moitié du XVI^e^ siècle ; elle devint un support essentiel à la propagation des thèses réformatrices, à travers des types d'écrits fort divers, feuilles volantes, livres satiriques, sermons, et décrets de police. L'existence d'imprimés fut un facteur matériel positif qui rend cette période plus facile d'accès que les périodes antérieures [17] et permet dans une certaine mesure les comparaisons interconfessionnelles.

Dès la Renaissance, on assista en Europe à un changement dans les représentations du corps qui s'affirma sur le territoire allemand au moment de la confessionnalisation, par le biais notamment d'une redéfinition des relations entre les sexes[18]. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, l'idéal humaniste et moderne de la maîtrise de soi fut élargi et systématisé. Dans les élites, notamment aristocratiques, le corps fut discipliné par des « techniques corporelles » telles que l'équitation, l'escrime pour la

[12] Winfried Schulze, « Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts und die moderne historische Forschung », in : Hans Erich Bödecker / Ernst Hinrichs (Hrsg), *Alteuropa – Ancien Regime – Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1991, p. 51-77 (ici : p. 53).
[13] Paul Münch, « Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft ? Aufriß einer vernachlässigten Thematik », in : Winfried Schulze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, p. 52-72 (ici : p. 67).
[14] Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter 1555-1618*, Band 10, Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte, Stuttgart 2004, p. 165.
[15] Gerhard Oestreich, « Policey ».
[16] Ronnie Po-Chia Hsia, « Social Discipline », in : Hans J. Hillerbrandt (ed), *Encyclopaedia of the Reformation*, vol. 4, New York / Oxford, 1996, p. 70-76 (ici : p. 72).
[17] Burkhardt, « Frühe Neuzeit », p. 365.
[18] Brendle, *Zeitalter,* p. 124.

formation militaire et la danse pour le domaine de la civilité des manières[19]. On assista à une redécouverte du corps dans le cadre d'une anthropologie optimiste propre à la Renaissance[20]. L'étude de la période postérieure permet de vérifier si cette vision du corps fut transformée par la formation des sociétés confessionnelles et par le phénomène concomitant de « discipline », concept essentiel pour comprendre la Première Modernité[21].

La « discipline sociale », issue de la volonté de mise en ordre de la société à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, s'exerça à travers des discours normatifs émanant des instances de contrôle. Pour l'espace germanique, la discipline en elle-même fut un sujet qui intéressa au plus haut point les auteurs de l'époque moderne. Dans un contexte de confessionnalisation, chaque camp tenta en effet d'adopter le comportement qu'il jugeait le plus proche de la loi divine afin de prouver sa supériorité. Ainsi s'expliquent des redéfinitions de la notion de discipline et de ses implications dans la vie quotidienne. La discipline s'exerça également à travers la mise en œuvre de mesures de nature variée concernant notamment la femme et son corps, qui jouèrent un rôle important dans la construction d'une identité féminine. À titre d'exemple, le luthérien Erasmus Sarcerius publie en 1555 un ouvrage intitulé *D'une Discipline* (*Von einer Disciplin*[22]), dans lequel il théorise la forme de discipline nécessaire pour inculquer aux sujets le sens de la vertu et de l'honorabilité, et le travail en commun attendu des autorités civiles et religieuses pour chaque domaine de la vie. Cette œuvre, qui représente un jalon aussi bien chronologique que thématique pour la présente étude, fait une grande place aux femmes, à travers l'évocation des péchés capitaux comme la luxure, la gloutonnerie ou l'orgueil, péchés auxquels, selon l'auteur, elles céderaient plus facilement que les hommes.

La recherche française préfère le terme de « contrôle social » à celui de « disciplinarisation », calqué sur l'allemand *Sozialdisziplinierung,* terme forgé par

---

[19] Rudolf von Lippe, *Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance,* Reinbek 1988 ; Marie-Thérèse Mourey, *Danser dans le Saint Empire. Éloquence du corps, discipline des sujets, civilité des mœurs,* Habilitation Paris-Sorbonne, 2003 (3 volumes à paraître); Rebekka von Mallinckrodt (Hrsg.) *Bewegtes Leben. Körpertechniken in der Frühen Neuzeit*, Wolfenbüttel 2008.

[20] Beate Hentschel, « Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers », in : Klaus Schreiner (Hrsg.), *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug der Körpers im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 85-105. Cette anthropologie présuppose une humanité capable de grandes œuvres et de progrès.

[21] Christoph Lumme, *Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschlische Körper im Spiegel autobiographischer Texte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / Berlin 1996, p. 25.

[22] Erasmus Sarcerius, *Von einer Disziplin, Dadurch Zucht, Tugend vnd Erbarkeit muegen gepflanzet vnd erhalten werden [...],* Eiszleben 1555. (Le titre complet est indiqué dans la bibliographie).

Gerhard Oestreich[23]. Le contrôle social définit à la fois les « mécanismes de régulation qui conduisent chacun de ses membres à intérioriser les prescriptions d'un système de normes et de valeurs unique et stable », mais aussi

> l'ensemble de ces dispositifs de surveillance et de répression mis en œuvre par des instances spécialisées (police, justice, armée, école, etc.) afin d'asseoir le pouvoir d'un groupe dominant, en reconduisant les conditions de l'asservissement des dominés[24].

En dehors de Gerhard Oestreich, quatre auteurs qui ont initié ou marqué la recherche sur le contrôle social, tout en étant issus de champs disciplinaires différents, ont inspiré ce travail : Max Weber, Norbert Elias, Michel Foucault et Pierre Bourdieu. Bien qu'ils n'aient pas tous travaillé sur l'aire germanique ni sur la période de référence, leurs théories et leurs résultats éclairent avec profit les sources étudiées.

Le sociologue et économiste Max Weber affirme que le contrôle social est assuré non seulement par l'État, mais aussi par un grand nombre d'instances de contrôle, telles que l'Église, l'école et la famille. Notre analyse met en avant la pertinence de cette théorie pour l'époque de la Première Modernité. Cependant, Weber établit une hiérarchie entre ces différentes instances chargées du contrôle social, l'État occupant toujours le haut de l'échelle. Or, cette hiérarchie peut varier en fonction du statut et de l'âge des personnes concernées par ce contrôle social[25]. Une vision du contrôle social moins juridique que celle de Weber[26] a été donnée par Émile Durkheim : la surveillance serait exercée avec un plus grand succès de la part des instances qui n'imposent pas de sanctions pénales. Le rejet symbolique des individus hors de la communauté est ainsi considéré comme plus efficace que l'exclusion décidée par la justice[27]. C'est donc le contrôle social qui décide du niveau d'intégration ou d'exclusion de l'individu.

Le contrôle social a été étudié d'une manière qui nous intéresse particulièrement par Norbert Elias. Le sociologue présente la notion de « civilisation des mœurs » comme un processus de passage de la contrainte extérieure à l'autocontrainte, qui se serait étendu de la seconde moitié du XVII^{e} jusqu'au XIX^{e}

---

[23] Gerhard Oestreich, « Policey » ; *ibidem*, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus ».
[24] Albert Ogien, « Contrôle social », in : Sylvie Mesure / Patrick Savidan (dir.) *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris 2006, p. 205-207 (ici : p. 205).
[25] Max Weber, *Économie et société* [1922], trad. Française : J. Freund, P. Kamnitzer et P. Bertrand, Paris 2003.
[26] Émile Durkheim, *Leçons de sociologie* [1950], Paris 2003.
[27] Ogien, « Contrôle », p. 206.

siècle. Pour lui, les façons de vivre occidentales n'ont rien de naturel : elles sont le résultat d'une « civilisation » progressive des manières qui s'est imposée en partie par la force. Ses théories, élaborées à partir de l'étude de la société de cour française, ont été reprises pour expliquer divers phénomènes sociaux et historiques, notamment les normes comportementales en dehors du milieu aulique. Pour Elias, l'époque moderne est une période marquée par un raffinement progressif des comportements et des mœurs induit par l'acceptation d'une autocontrainte et d'un autocontrôle, notamment sur ses pulsions[28]. Dans ce processus, le traité pédagogique d'Erasme de Rotterdam, *Traité de civilité puérile* (*Civilitate morum puerorum*, 1530), qui devait servir à l'éducation des enfants de la noblesse et leur transmettre en outre des normes de comportement, des attitudes corporelles adaptées, représenterait un tournant majeur dans l'histoire de l'Occident[29]. Pendant toute l'époque moderne, la société se serait ainsi pacifiée, et les mœurs évolueraient en raison d'un accroissement du contrôle sur les affects et les pulsions[30]. Elias étaye son argumentation par des exemples de comportements qui se sont lentement modifiés, tels que les manières de table, la satisfaction des besoins naturels, etc. Pour ce qui est de la sexualité, elle serait de plus en plus refoulée vers la sphère privée, notion problématique pour la Première Modernité, et ne serait tolérée que dans le cadre du mariage[31]. Michel Foucault a plus tard contesté l'idée d'une « intimisation » ou d'une privatisation de la sexualité qui, étant mise à distance par les discours, n'en devient que plus présente, prenant une place considérable dans l'espace public[32]. Elias s'est attaché à décrire précisément les mécanismes du contrôle social responsables de l'intériorisation des contraintes[33]. Pour lui, cette forme de contrôle social toucha d'abord les sphères les plus hautes de la société avant de s'appliquer aux couches sociales inférieures. La pression s'exerce en outre par le biais d'une instance hiérarchique supérieure. Enfin, c'est la famille qui constituerait l'instance de contrôle la plus efficace, toujours selon Elias. Les résultats des recherches menées sur les femmes dans l'espace germanique et sur cette période semblent aboutir à une confirmation des thèses d'Elias. Pour

[28] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, *Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Band 2 : Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, p. 170-194.
[29] *Ibidem*, *Über den Prozess der Zivilisation,* Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Amsterdam 1997, p. 158.
[30] *Ibidem*, p. 198.
[31] *Ibidem*, p. 351sq.
[32] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol I : la volonté de savoir, Paris 1976.
[33] Elias, *Über den Prozess*, Band 1, p. 277.

Elias, l'autocontrôle advient parce que la modification des comportements – sexuels notamment – a opéré des changements psychiques profonds. C'est parce que l'homme – et tout autant la femme – a intégré un clivage entre ce qui est considéré comme intime et ce qui est vu comme public, qu'il est capable d'adapter son comportement aux diverses situations, et donc d'intérioriser, d'« incorporer[34] » des contraintes qui émanaient auparavant de l'extérieur[35]. Paru en 1939, le livre d'Elias a fait l'objet de multiples recensions et suscité de nombreuses critiques. La plus virulente fut celle de Hans-Peter Duerr qui portait sur la question du sentiment de pudeur (*Scham*)[36]. Duerr y défend l'idée que ce sentiment ne varie pas seulement selon les époques, mais également selon les populations et récuse l'idée que la société occidentale irait vers une pudeur croissante. La « civilisation » ne correspondrait à ses yeux nullement à une évolution continue et à un progrès depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours. Malgré ces critiques qui ne portent que sur un aspect des travaux d'Elias et qui poussent sa logique à l'extrême jusqu'à l'époque actuelle, certains points abordés par Elias semblent valables pour certaines des sources étudiées ici.

L'étude d'Elias, *La civilisation des mœurs* n'a pas rencontré un grand succès en Allemagne lors de sa parution. Ce désintérêt a pu être expliqué par un rejet du passé de la part des étudiants qui se sont tournés, au sortir de la guerre, vers la sociologie américaine[37]. Mais l'auteur fut redécouvert à la lumière des travaux de Michel Foucault et de Gerhard Oestreich dans les années 1970[38] : ce dernier présenta le processus de « disciplinarisation sociale » (*Sozialdisziplinierung*) comme une des caractéristiques des États absolutistes du XVII^{e} siècle, dans lesquels le souverain ou le Prince cherchait à s'immiscer dans tous les domaines de la vie quotidienne des sujets, par le biais de lois et décrets, afin d'imposer pleinement son autorité[39]. Il

[34] Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, Paris 2002, p. 157.
[35] Elias, *Über den Prozess*, Band 1, p. 355.
[36] Hans-Peter Duerr a publié cinq volumes sur la question : *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Band 1 : Nacktheit und Scham, Frankfurt am Main 1988, Band 2 : Intimität, Frankfurt am Main 1990, Band 3 : Obzönität und Gewalt, Frankfurt am Main 1993, Band 4 : der erotische Leib, Frankfurt am Main 1997, Band 5 : die Tatsachen des Lebens, Frankfurt am Main 2002.
[37] Johan Goudsblom, « Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias in England, Deutschland, den Niederlanden und Frankreich », in : Peter Gleichmann, Johan Goudsblom, Hermann Korte (Hrsg.), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt am Main, 1977, p. 17-100 (ici : p. 42).
[38] Oestreich, « Policey »; Oestreich, « Strukturprobleme ».
[39] Il écrit : « Die Sozialdisziplinierung ist das politische und soziale Ergebnis des monarchischen Absolutismus » (Oestreich, « Strukturprobleme », p. 188.) Pour les villes, il préfère employer le terme de « régulation sociale » (*Sozialregulierung*), Oestreich, « Policey », p. 371.

décrivit le rôle essentiel de la bureaucratie naissante dans la mise en ordre progressive de la société[40]. Le livre reconnu par des élèves de Raymond Aron, comme Pierre Bourdieu, a surtout été très bien accueilli par des historiens proches de l'« École des Annales » puisqu'il permettait de relier la notion de pouvoir politique et l'histoire des individus[41]. Par la suite, de nombreuses monographies allemandes réutilisèrent le concept de « discipline sociale ». Elles se concentrèrent sur un espace géopolitique bien défini dans le Saint Empire Romain Germanique, comme Francfort-sur-le-Main [42] , ou sur les rapports du contrôle social avec le bouleversement religieux sans précédent que fut la Réforme[43]. Le concept fut utilisé pour l'analyse de sujets précis comme le corps et la danse[44], les vêtements[45], le carnaval[46], la pauvreté[47]. Un des grands débats qui a animé la recherche sur cette question porte sur l'efficacité réelle des mesures disciplinaires, donc sur la relation délicate entre les « normes » et les pratiques nouvelles. Ainsi Jürgen Schlumbohm a-t-il considéré que la non-application des lois était caractéristique de l'État de l'époque moderne[48].

Au-delà de cette problématique spécifique, il semble que le contrôle social ne soit pas imposé seulement au peuple par les élites de manière purement autoritaire et répressive : il correspond également à une lente évolution des mentalités et à un assentiment progressif de larges cercles de la population à de nouvelles normes comportementales, même si cette acceptation se traduit dans un premier temps par

[40] *Ibidem*, « Strukturproblemene », p. 182.
[41] André Burguière / Roger Chartier / Arlette Farge / Georges Vigarello / Michel Wieviorka, « L'œuvre de Norbert Elias, son contenu, sa réception », in : *Cahiers internationaux de sociologie* 99 (1995), p. 213-237 (ici : p. 214).
[42] Anja Johann, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhund*ert, Frankfurt am Main 2001 ; Karl Härter, *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat*, Frankfurt am Main 2005.
[43] Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation : Central Europe 1550-1750*, London / New York 1989.
[44] Vera Jung, *Körperlust und Disziplin. Studien zur Fest- und Tanzkultur im 16. und 17. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien 2001; Mourey, *Danser dans le Saint-Empire*.
[45] Jutta Zander-Seidel « Kleidergesetzgebung und städtische Ordnung. Inhalte Überwachung und Akzeptanz frühneuzitlicher Kleiderordnungen », in : *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1993, p. 176-188.
[46] Christa Müller, *Sozialdisziplinierung während Fastnacht und Fastenzeit in Tirol zwischen 1530 und 1650*, Wien 1995.
[47] Robert Jütte, « "Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere" Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts », in : *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), p. 92-101.
[48] Jürgen Schlumbohm, « Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates ? », in : *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), p. 647-663 ; Karl Härter, « Soziale Disziplinierung durch Strafe ? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 3 (1999), p. 363-379.

de nombreux conflits et même des résistances[49]. Un autre processus a lieu, plus horizontal, de socialisation des êtres humains, à travers d'autres instances qui jouent davantage sur la persuasion, la séduction, la promesse de « distinction sociale[50] », et non plus sur la seule menace de répression ou d'exclusion. Ainsi les normes finissent-elles par être intériorisées de manière plus efficace. On ajoutera que les préoccupations de l'époque d'Elias étaient éloignées de celles d'aujourd'hui, et que ses propres réflexions n'intègrent pas la construction des identités de genre, que nous proposons d'introduire par cette étude. On est, en effet, en droit d'affirmer qu'il s'opère au cours de l'époque moderne une détermination plus précise du comportement considéré comme conforme à l'appartenance sexuelle, et donc une polarisation des sexes. Il existe des tentatives pour développer chez les femmes des qualités et des comportements jugés comme typiquement féminins, qui n'existent pas, ou moins, pour les hommes.

Pour Michel Foucault, les normes représentent une question philosophique ainsi qu'un processus historique. Comme pour Weber ou Durkheim, on trouve également l'idée que le droit ne fonctionne que si d'autres normes lui sont associées. Dans *Surveiller et Punir*, le phénomène de surveillance est décrit de la manière suivante :

> Si chacun surveille chacun en se sentant surveillé par chacun, on obtient un groupe qui se surveille lui-même, qui applique sur lui-même son attention et se maintient par ses propres forces, c'est-à-dire sans qu'à aucun moment il soit nécessaire d'user de la force pour l'y contraindre, en état de docilité et de contrôle[51].

La discipline n'est donc pas un phénomène violent, et parvient à être imposée par l'implication de tous. Foucault parle ainsi d'un « essaimage disciplinaire[52] », dans la mesure où il existe des mécanismes non-institutionnalisés qui permettent de contrôler indirectement ce qui se passe dans la famille, notamment par le biais de l'école. La surveillance est certes exercée par un « chef » mais pas uniquement :

> Ce n'est pas, ce n'est jamais le « chef » qui produit un pouvoir sur ceux qui se trouvent sous son pouvoir, c'est toute la machinerie qui produit en permanence du pouvoir et l'applique sur elle-même en produisant des

[49] Achim Landwehr, *Policey im Alltag : Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg,* Frankfurt am Main 2000 ; Andra Iseli, *Gute Policey. Öffentiche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2009.
[50] Bourdieu, *La distinction*.
[51] Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris 2007, p. 55.
[52] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975, p. 246.

> comportements presque toujours pré-accordés à la volonté du chef. Ça produit du chef[53].

D'un autre côté, punir n'apparaît pas toujours sous la forme d'une sanction pénale, mais également dans une attitude réprobatrice de la part des tenants de l'autorité[54]. Selon Foucault, on assisterait dès le XVIII^e^ siècle à une « étatisation des mécanismes de discipline[55] », par le biais de la police contrôlée par l'État[56], même si la principale forme disciplinaire reste la famille[57]. En cela, ses théories, corroborées par la présente analyse, rejoignent celles d'Elias. Par ailleurs, Foucault défend la thèse que la discipline purement répressive et négative prendrait au XVIII^e^ siècle une fonction « éducative[58] ». Même s'il n'existe pas encore d'établissements dédiés au « redressement » des femmes, cette fonction de correction est présente dans les sources étudiées ici, notamment en ce qui concerne le corps.

Les propositions de Foucault ont à leur tour été critiquées sur de nombreux points. On a pu affirmer que la résistance à la norme n'était pas théorisée dans ses écrits. Mais en réalité, il importe de comprendre que Foucault voit précisément le corps comme lieu de résistance aux relations de pouvoir. Pour expliquer ce phénomène, il cite des exemples extrêmes, comme le possédé ou le fou, dont le corps résisterait à l'imposition du pouvoir. De plus, Foucault s'est vu reprocher d'écrire une histoire sans acteurs, faisant la part belle aux institutions, comme si elles fonctionnaient toutes seules. Dans cette étude, il importera de mettre en lumière les différents mécanismes à l'œuvre dans le processus de normalisation des comportements et des corps, tout en essayant de confronter les normes aux pratiques, ce qui permettra de laisser une place aux acteurs, et, autant que possible, aux actrices de l'histoire.

Enfin, notre travail prend en compte les travaux du sociologue Pierre Bourdieu, pour qui le social s'inscrit dans les corps, dans les réactions, gestes et postures les plus quotidiennes. Si, pour Foucault, les contraintes sont d'abord

---

[53] Legrand, *Les normes*, p. 58.
[54] *Ibidem*, p. 59.
[55] Foucault, *Surveiller*, p. 248.
[56] Cette forme de contrôle en est à ses débuts au XV^e^ siècle : Andrea Bendlage / Peter Schuster « Hüter der Ordnung, Bürger, Rat, Polizei in Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert », in : *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 82 (1995), p. 37-55.
[57] Foucault, *Surveiller*, p. 251.
[58] Jean-François Bert, *Michel Foucault, Regards sur le corps. Histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg 2007, p. 50.

extérieures, pour Bourdieu qui reprend le terme d'Elias et l'approfondit[59], il y a un processus d'incorporation[60], qui aboutit à la formation d'un *habitus*.

> C'est d'abord le corps qui est modelé et transformé par une autorité morale qui lui est à tout point de vue, supérieure. Cette contrainte corporelle est d'autant plus efficace qu'elle n'est pas vécue comme une véritable contrainte par les individus. Elle n'est pas forcément pénible et ne prend pas toujours la forme d'une sanction répressive[61].

C'est ce terme d'*habitus* qui sera retenu pour décrire l'ensemble des attitudes, gestes, comportements qui contribuèrent à la formation de l'identité féminine. Car l'*habitus* semble naturel, mais en réalité, il est social et historiquement construit[62]. Il aurait été possible de parler d'*hexis* corporelle, terme qui « désigne la manifestation corporelle, incorporée de l'*habitus :* elle est ce qui transforme, effectivement, le corps selon les usages sociaux spécifiques à chaque groupe[63]. » L'*habitus* englobant également le corporel (*habitus corporis*), il nous a semblé plus clair de n'employer que ce seul terme.

Les propos tenus par Bourdieu dans *La domination masculine*[64] peuvent éclairer les problématiques dégagées dans notre travail. Cet ouvrage est toutefois critiqué par bon nombre de chercheuses qui reprochent à l'auteur de ne pas tenir compte d'un pan important de la recherche féministe. De plus, on lui a reproché le manque de détails donnés sur la construction même des identités de genre, alors qu'il aurait fallu mentionner la variabilité dans le temps et dans l'espace des modalités de cette construction[65]. Le programme qu'il propose pour l'histoire des femmes aurait déjà été effectué par les chercheurs et chercheuses dès l'ouverture de ce champ de recherches : il s'agit d'un

> travail de reproduction des institutions, notamment à travers l'étude des multiples normes qui disent ce que « la » femme doit être ou des discours d'autorité qui « inventent » le naturel[66].

Aujourd'hui, l'histoire des femmes s'oriente davantage vers un discours des femmes sur elles-mêmes, vers les actions et les stratégies des individus pour faire

---

[59] v. note 1.
[60] Bert, *Foucault*, p. 127 ; Detrez, *La construction sociale*, p. 158.
[61] Bert, *Foucault*, p. 133.
[62] Bourdieu, *sens pratique*, p. 88.
[63] Detrez, *La construction sociale*, p. 163.
[64] Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris 1998.
[65] Agnès Fine, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », in : Françoise Thébaud / Michelle Zancarini-Fournel (dir.) *L'histoire des femmes en revues, France-Europe. Clio, Histoire, femmes et sociétés*, N°16, Toulouse, 2002, p. 145-166.
[66] *Ibidem*, p. 186.

face aux normes. Mais *La domination masculine* contient quelques remarques pertinentes, voire novatrices : Bourdieu s'interroge ainsi sur la construction d'identités de genre et sur les fondements de la domination des hommes, qui semblent également être naturels, mais qui, selon lui, relèvent de la construction sociale, de la même manière que l'*habitus*.

Toujours d'après Bourdieu, la construction de l'identité féminine passerait par une attention particulière et constante portée au corps.

> La morale féminine s'impose surtout à travers une discipline de tous les instants qui concerne toutes les parties du corps et qui se rappelle et s'exerce continûment à travers la contrainte du vêtement ou de la chevelure[67].

Comme Foucault, Bourdieu voit dans la famille un des principaux agents de contrôle et de domination masculine. Il souligne le rôle important de l'Église ainsi que de l'école dans la transmission de normes concernant les rapports de hiérarchie entre les sexes[68]. En étudiant la féminité pendant la Première Modernité, il faudra accorder une grande importance à *l'habitus* féminin, car « la féminité ne renvoie pas au corps réel de la femme, mais au corps idéal, véhiculé par les représentations culturelles d'une société entière en général, d'un groupe social en particulier[69] ».

Les femmes, le genre et le corps

L'étude des normes et des représentations qui entourent la femme et le corps féminin s'inscrit dans le courant de l'histoire des femmes et du genre qui, constitué dans les années 1970, a connu une grande progression au tournant du XXI^{e} siècle[70].

On notera que les problématiques de l'histoire des femmes et surtout de la notion de « genre » avaient tout d'abord accusé un certain retard en France dans les milieux scientifiques, par rapport aux États-Unis et à l'Allemagne ; elle est aujourd'hui fortement critiquée dans la société française. Dans une première phase, la population féminine avait surtout été présentée comme composée de victimes

---

[67] *Ibidem*, p. 33.
[68] *Ibidem*, p. 92sq.
[69] Detrez, *La construction*, p. 150.
[70] Le temps des synthèses est d'ailleurs arrivé depuis quelques années. En ce qui concerne l'époque moderne, on retiendra les ouvrages de Heide Wunder, *« Er ist die Sonn', sie ist der Mond ». Frauen in der Frühen Neuzeit*, Munich 1992 ; Margaret L. King, *Frauen in der Renaissance,* München 1993; Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, 2nd ed., Cambridge 2000; et plus récemment de Gisela Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte*, München 2000 ; Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Les femmes à l'époque moderne (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles)*, Paris 2003 ; Dominique Godineau, *Les femmes dans la société française, 16^{e}-18^{e} siècles*, Paris 2003. Certaines de ces synthèses offrent une perspective européenne, d'autres se concentrent sur une aire géographique plus restreinte.

(femmes seules, prostituées), et comme étant soumise à la domination masculine[71], incapable de faire entendre sa voix dans un monde dirigé par les hommes : il fallait donc rendre les femmes « visibles[72] », écrire « une histoire au féminin[73] » ou *Herstory*, selon le néologisme créé en 1970 par la chercheuse américaine Robin Morgan pour contrer une *History*[74]. Dans un second temps, les chercheuses et chercheurs se sont efforcés de montrer que les femmes pouvaient être également actrices de l'histoire, en mettant en avant des personnages de rebelles, d'émeutières, de veuves indépendantes[75], voire de reines ou femmes de pouvoir[76]. Les recherches récentes dans ce domaine montrent que les relations des femmes avec la société, ainsi que leur rapport aux autorités ne furent pas toujours conflictuels[77], ce qui a conduit à introduire davantage de nuances dans les analyses.

Aujourd'hui, la recherche envisage le rôle et le statut des femmes plus spécifiquement en fonction de leur rang social, de leur champ d'action ou de liberté disponible. Dans ce cadre, les historiens et historiennes analysent le travail féminin ainsi que, plus largement, le rôle tenu par les femmes dans l'économie[78]. Après s'être concentrés sur les femmes de haut rang, ils ont tendance à s'intéresser aux classes les moins riches de la population, dont les femmes forment une partie essentielle à de nombreuses époques[79] ; la démarche analytique est dans ce contexte moins tournée vers la démonstration de leur soumission que de leur (relatif) champ d'action. Peu à peu, les chercheuses et chercheurs évaluent les résultats concernant les femmes à l'aune de la recherche sur les hommes, posant la question des différences sexuelles et de genre[80] : aujourd'hui, les femmes sont étudiées en comparaison avec leurs

---

[71] Mary Beth Rose, *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literacy and Historical Perspectives*, New York 1986, p. XVI-XVII.
[72] Renate Bridenthal / Claudia Koonz (ed.), *Becoming visible. Women in European History*, Boston 1977.
[73] Françoise Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes et du genre,* 2e édition, Lyon 2007, p. 65.
[74] Robin Morgan, *Sisterhood is powerful : An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement,* New York 1970.
[75] Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve sous l'Ancien Régime,* Paris 2001; Judith Bennet / Amy Froide, (ed.), *Singlewomen in the European Past 1250-1800*, Philadelphia 1999.
[76] Regina Schulte (Hrsg.), *Der Körper der Königin. Geschlecht und Herrschaft in der höfischen Welt seit 1500,* Frankfurt am Main / New York 2002.
[77] Merry E. Wiesner, « Paternalism in Practice : The Control of Servants and Prostitutes in Early Modern Germany Cities » in : Philipp N. Bebb / Sherrin Marshall (ed.), *The Process of Change in Early Modern Europe*, Athen 1988, p. 179-200 ; Ulinka Rublack, *Magd*, *Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt am Main 1998.
[78] Merry E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswich 1986.
[79] Ulrike Just, « *De manu in dentem* – von der Hand in den Mund. Frauen in der Unterschicht », in : Annette Kuhn / Marianne Pitzen (Hrsg.), *Stadt der Frauen. Szenarien aus spätmittelalterlicher Geschichte und zeitgenössischer Kunst*, Zürich / Dortmund 1994, p. 57-65.
[80] Thébaud, *Écrire*, p. 112.

contemporains masculins et par le biais des interactions qui ont lieu entre les sexes[81]. Si le terme de « genre » a eu du mal à s'imposer dans la recherche française et suscite de violentes réactions dans la société civile, la question de la comparaison entre les sexes et du rôle social, culturel et symbolique de la différence sexuelle est bel et bien une tendance actuelle. En ce sens, Françoise Thébaud propose d'analyser le « symbolisme sexué » en tant qu'ensemble de rôles sociaux sexués, de système de pensée ou de représentations définissant le Masculin et le Féminin et façonnant ainsi les identités de genre[82]. Notre étude s'inspire ainsi de la *Gender History,* qui reconsidère les sujets étudiés par l'histoire des femmes en évaluant les sources à la lumière de la notion de « genre », une notion élaborée par l'historienne américaine Joan Scott, qui désigne la construction sociale des sexes. Cette notion revêt une importance capitale pour les sciences historiques dans la mesure où elle permet de mettre en évidence le caractère relationnel mais aussi situé historiquement, et non purement « essentiel », des différentes identités masculine et féminine. Grâce à la notion de genre, il est possible de distinguer « la pratique sexuelle des rôles sexuels attribués aux femmes et aux hommes[83] ». Pour Joan Scott, la notion est caractérisée par son instabilité[84]. L'auteur invite à rejeter le « caractère fixé et permanent de l'opposition binaire [masculin/féminin] » en prenant en compte une « historicisation » et une « déconstruction authentique des termes de la différence sexuelle[85] ». Elle engage les historiens du genre à s'intéresser aux symboles, aux représentations, ainsi qu'aux concepts normatifs qui, au fil des siècles, ont été utilisés pour les interpréter[86]. Notre analyse prend en compte ces injonctions, en mettant en évidence la construction d'une identité féminine à travers des discours et des normes qui ont marqué les XVI^{e} et XVII^{e} siècles dans l'espace germanique.

La notion de genre est mise à contribution par de nombreuses disciplines : Judith Butler, philosophe et chercheuse en littérature, figure incontournable de la

[81] Rebekka Habermas, « Frauen- und Geschlechtergeschichte », in : Joachim Eibach / Günther Lottes (Hrsg), *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen 2002, p. 231-245 (ici : p. 244).
[82] Thébaud, *Écrire*, p. 124.
[83] Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in : *ibidem*, *Le Genre de l'histoire*, Cahiers du GRIF, 37 (1988), p. 125-153. Un de ses ouvrages les plus important est *Gender and The Politics of History* (Revised edition, New York 1999). Il démontre la présence de la notion de genre au cœur des relations de pouvoir et son importance dans tous les domaines de la société. Son dernier ouvrage paru à Paris en 2012, *De l'utilité du genre* montre comment le concept de genre peut être mis en œuvre avec succès dans les sciences sociales.
[84] Scott, « Genre », p. 135.
[85] *Ibidem*, p. 138.
[86] *Ibidem*, p. 141.

recherche dans ce domaine, se prononce en faveur d'une « dénaturalisation » du genre, du sexe et de toute pratique sexuelle. Le premier chapitre de son ouvrage le plus connu *Trouble dans le Genre* (*Gender trouble : Feminism and the Subversion of Identity,* 1992, traduit en 1999) interroge la réalité que recouvre la catégorie « femme ». Elle soutient, et c'est une idée à laquelle cette thèse souscrit également, que le genre est une construction culturelle, sociale et historique[87]. Poussant plus loin son analyse, elle affirme que le sexe, loin d'être une donnée biologique évidente – il y a plus que deux sexes – est également une construction[88]. Ainsi, selon elle, « le destin, ce n'est pas la biologie, c'est la culture[89]. » Cette affirmation est à l'origine de la récente polémique autour de la prétendue « théorie du genre » en France. Elle propose ainsi une critique radicale de la notion d'identité sexuelle. Le genre est décrit comme une « performance répétée[90] » qui trouverait son origine dans une injonction à se fondre dans un genre précis. Butler précise que cette injonction peut prendre des formes variées : « l'injonction à être d'un certain genre peut prendre différents chemins discursifs : être une bonne mère, être un objet hétérosexuellement désirable, être un•e travailleur ou travailleuse capable[91]. » Le genre n'aurait par ailleurs rien de stable : « le genre consiste davantage en une identité tissée avec le temps par des fils ténus, posée dans un espace extérieur par une répétition stylisée d'actes[92]. » Plus encore, le genre serait le résultat de négociations individuelles face à la norme : « le sujet ayant un ancrage culturel négocie ses constructions, même lorsque celles-ci fondent précisément sa propre identité[93]. » Dans ce livre, Butler critique les affirmations de Michel Foucault : pour elle, l'État, à l'origine de nombreux discours normatifs, n'est pas seulement répressif ; il permet à l'individu d'inventer de nouveaux comportements que les normes n'avaient pas envisagés. Elle théorise la réception parfois subvertie des normes officielles, notamment à travers la figure du *drag*. Ses hypothèses, qui démontrent le caractère construit, instable et négocié de l'*habitus* féminin ainsi que les divers chemins que peut prendre l'injonction à

[87] Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, 2. éd., Paris, 2006, p. 70.
[88] Affirmation que soutient également Thomas Laqueur dans *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud*, Cambridge 1990 (traduit en français en 1992 : *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*).
[89] Butler, *Trouble dans le genre*, p. 70.
[90] *Ibidem*, p. 264.
[91] *Ibidem*, p. 271.
[92] *Ibidem*, p. 265.
[93] *Ibidem*, p. 268.

appartenir à un genre (féminin), constituent une grande source d'inspiration pour nos travaux, même si l'on n'y retrouve pas le caractère radical et militant des ouvrages de Butler et même si le but de cette thèse n'est pas d'invoquer, comme le fait la philosophe, les théories psychanalytiques de Freud et de Lacan. Nos travaux ajoutent une donnée supplémentaire qui n'est pas évoquée par Butler dans son ouvrage : le rôle des autorités religieuses. En effet, pour Butler, l'injonction de genre « est » sans que son origine soit vraiment citée, même si elle évoque à plusieurs reprises des influences « politiques ». Elle justifie cela par le fait qu'imaginer un corps d'avant cette injonction lui semble impossible, puisque, dans ses hypothèses, le corps lui-même n'est pas une donnée primordiale qui attendrait qu'on lui donne un sens. Il en résulte cependant une zone d'ombre à explorer. Nos travaux proposent d'examiner plus en détail comment et dans quel but les confessions catholique et luthérienne ont œuvré pour la définition de genres dans un cadre binaire. Les « études féministes foucaldiennes », auxquelles appartiennent les travaux de Butler malgré ses critiques envers le philosophe, sont centrées sur l'analyse du pouvoir disciplinaire qui s'exerce sur les femmes. Tout en reprenant les thèmes de prédilection de Michel Foucault, ces recherches remettent en question ses affirmations androcentriques, ainsi que son refus de théoriser la résistance à ce pouvoir ; elles placent bien plutôt le corps des « femmes », même si cette catégorie est redéfinie par Butler, au centre de leurs réflexions, et en ce sens, notre étude s'inscrit tout à fait dans ce courant de recherche[94].

Au fil du temps et notamment à la suite d'une intervention de Catherine Fouquet lors d'un des premiers colloques consacrés à l'histoire des femmes (Saint-Maximin, 1984), l'historicité du corps féminin devient pour la recherche un acquis qui ne sera plus remis en cause[95]. Dès lors, les travaux se multiplient dans toutes les langues. Ce sont notamment les questionnements autour de la naissance[96] et du métier de sage-femme[97], les affaires de mœurs ou encore de prostitution[98] qui

[94] Thébaud, *Écrire*, p. 49.
[95] Catherine Fouquet, « Le détour obligé ou l'Histoire des femmes passe-t-elle par celle de leur corps ? » in : Michelle Perrot (éd.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?,* Marseille 1984, p. 72-84.
[96] Eva Labouvie, *Beistand in Kindsnöten. Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550-1910)*, Frankfurt am Main 1999.
[97]Merry E. Wiesner, « The Midwives of South Germany and the public / private dichotomy », in : Hilary Marland (ed.), *The Art of midwifery. Early Modern Midwives in Europe*, Cambridge 1994, p. 77-94.
[98] Wiesner, « Paternalism ».

intéressent les chercheurs et chercheuses. Le corps des femmes est également étudié dans le cadre de l'histoire de la médecine. Thomas Laqueur marque la recherche sur le corps des années 1990 avec son ouvrage sur l'histoire des savoirs et des représentations de la différence des sexes[99]. Selon lui, à la fin de l'époque moderne, on passe d'une vision unisexuée de la différence sexuelle – la femme serait un homme au sexe imparfait – à une conception où domine l'altérité entre les hommes et les femmes, où l'inégalité pourrait se fonder biologiquement. Alors que c'est là un thème largement abordé en Allemagne et aux Etats-Unis depuis les années 1980[100], jusque dans les années 1990, l'étude de la sexualité féminine fut délaissée en France[101] : s'y intéresser demeurait encore tabou. Aujourd'hui, certaines chercheuses féministes refusent de mettre le corps au centre de leurs travaux, arguant que l'on risque ainsi de renforcer le mythe d'une « essence » féminine[102], alors qu'une étude précise des représentations du corps féminin montre davantage l'historicité de ces dernières, déconstruisant ainsi l'idée même d'une « nature » féminine.

Il n'en reste pas moins que la question du corps féminin est loin d'avoir été épuisée ; elle connaît même un regain d'intérêt depuis les années 2000 et supplante les recherches sur le corps masculin, que ce soit en histoire de l'art ou en histoire culturelle[103]. Outre les thèmes qui ont trait à la biologie ou à la physiologie de la femme, les chercheuses et chercheurs s'intéressent aussi à sa beauté, considérant parfois une histoire du corps féminin comme relevant de l'intime[104]. Les travaux qui le concernent se situent dans un développement massif de l'histoire générale du corps depuis une vingtaine d'années. Les nombreux travaux de Georges Vigarello, dont l'*Histoire du corps* publiée avec Alain Corbin et Jean-Jacques Courtine[105], ont ouvert la voie dans le domaine[106]. En histoire de l'art, le livre de Nadège Laneyrie-Dagen, *L'invention du corps*[107], a fait date, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'histoire des représentations artistiques du corps, particulièrement depuis la

[99] Laqueur, *La fabrique du sexe*.
[100] Thébaud, *Écrire*, p. 83.
[101] Georges Duby / Michèle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol. 1990-1992.
[102] Thébaud, *Écrire*, p. 110.
[103] On peut également trouver des travaux originaux à la croisée de l'histoire culturelle et de la parémiologie traitant plus particulièrement du corps féminin : Mineke Schipper, *Heirate nie eine Frau mit großen Füssen. Frauen in Sprichwörtern – eine Kulturgeschichte,* Frankfurt am Main 2007.
[104] Béatrice Fontanel, *L'éternel féminin. Une histoire du corps intime*, Paris 2001.
[105] Alain Corbin / Jean-Jacques Courtine / Georges Vigarello, *Histoire du corps*, 3 vol., Paris 2005-2006.
[106] Georges Vigarello, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris 2004. ; *ibidem*, *Histoire du viol XVI^e^-XX^e^ s.*, Paris 1998.
[107] Nadège Laneyrie-Dagen, *L'invention du corps*, Paris 2006.

Renaissance. La corporalité est également au cœur de projets interdisciplinaires comme le montre la publication d'ouvrages collectifs, celui de Dominique Memmi, Dominique Guillo et Olivier Martin, *La tentation du corps,* en 2009[108] ou encore celui d'Elsa Dorlin, Hélène Rouch et Dominique Fougeyrolles-Schwebel, *Le corps entre sexe et genre* (2005)[109].

Le statut des femmes dans la société du Moyen Âge a également éveillé l'intérêt du monde scientifique, notamment sous l'impulsion des travaux de Jacques Le Goff[110]. Pour la période tourmentée des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, de nombreux aspects de l'histoire du corps féminin restent à écrire. Les historiennes et historiens du genre, comme les pionnières Michelle Perrot et Anne-Marie Sohn, se sont largement concentrés sur l'époque contemporaine. Mais force est de constater que la Première Modernité a été largement délaissée, du moins en France, cette période étant mieux étudiée outre-Rhin. Actuellement, le travail sur le corps des femmes – éducation physique et sexuelle, offres et usages de soin corporels, influence des médias de masse – est davantage le fait de chercheuses et chercheurs étrangers que françaises[111].

Les femmes, la Femme : normes, pratiques, représentations

La question des « représentations collectives propres à une société[112] » qui préoccupe largement l'histoire culturelle, est également au cœur de nos travaux. Cette dernière profite des échanges entre les historiens français et allemands qui ont lieu depuis une trentaine d'années. Ainsi, les travaux de la *Kulturgeschichte* ont été largement lus en France, et inversement les plus célèbres ouvrages français d'histoire des mentalités[113], sur lesquels se fonde l'histoire culturelle pour ensuite s'en détacher, furent traduits en allemand dès les années 1980[114].

---

[108] Dominique Memmi / Dominique Guillo / Olivier Martin, *La tentation du corps. Corporéité et Sciences sociales,* Paris 2009.
[109] Nous nous permettons de renvoyer à la tenue d'un colloque interdisciplinaire du 16 au 18 octobre 2013 coorganisé par Mathieu Gonod, Cécile Codet et moi-même « Corps et représentations : une liaison dangereuse ? » qui montre l'actualité de ces questions. Les actes sont à paraître.
[110] Jacques Le Goff, *Hommes et femmes du Moyen Âge*, Paris 2012.
[111] Thébaud, *Écrire*, p. 226.
[112] Pascal Ory, *L'histoire culturelle*, Paris 2004, p. 8.
[113] Les monographies d'auteurs comme Philippe Ariès, Lucien Febvre et Jacques Le Goff.
[114] Pour plus d'information à ce sujet voir le numéro spécial de la *Revue Germanique Internationale :* Michel Espagne / Jacques Le Rider (dir.), *Histoire culturelle, Revue Germanique Internationale* 10 (1998).

Le concept de « représentation », utilisé en sociologie dès 1897 par Émile Durkheim, fut ensuite élargi aux représentations collectives et notamment employé par Serge Moscovici dans ses travaux sur les représentations de la psychanalyse dans différents groupes sociaux[115]. La recherche historique s'inspire de ces définitions pour les rendre opératoires dans son champ disciplinaire. Les représentations désignent ainsi des éléments mentaux qui se forment par nos actions et informent nos actes[116]. Le terme fut théorisé par le philosophe et historien de l'art Louis Marin[117], ainsi que par l'historien Roger Chartier[118]. Leurs travaux partent de l'entrée « représentation » du *Dictionnaire Universel* de Furetière, datant de 1690. Le mot y a deux significations. D'une part, il est « l'image qui nous remet en idée et en mémoire les objets absents et qui nous les peint tels qu'ils sont », donc la représentation donne à voir un objet momentanément absent, mais qui existe bien. D'autre part, « représenter, dans un sens juridique et politique, est aussi tenir la place de quelqu'un, avoir en main son autorité[119] ». Il s'agit donc de renforcer une présence symbolique. Roger Chartier admet que ces deux définitions peuvent paraître contradictoires, mais elles semblent correspondre aux deux aspects que le terme revêt en histoire également. En effet, l'histoire des temps reculés n'est accessible que par le biais de représentations transcrites par des discours – imprimés ou manuscrits – ou des images – dessins, peinture, sculpture –, donc les représentations rendent visible une absence. D'autre part, les représentations dans leur aspect spectaculaire, comme les mises en scène de soi et du pouvoir, sont des éléments indispensables pour comprendre la société de l'Ancien Régime[120]. Roger Chartier, s'appuyant sur les théories de Louis Marin[121], souligne que le concept de représentation

> oblige à penser la construction des identités, des hiérarchies et des classements comme le résultat de « luttes de représentations » dont l'enjeu est la puissance, reconnue ou déniée, des signes qui doivent faire reconnaître comme légitime une domination ou une souveraineté[122].

---

[115] Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image, son public*, Paris 1961.
[116] Isabelle Danic, « La notion de représentation pour les sociologues. Premier aperçu », in : *Eso* 25 (2006), p. 29-32 (ici : p. 29).
[117] Louis Marin, *De la représentation*, Paris 1994.
[118] Roger Chartier, « Le monde comme représentation », in : *Annales* ESC 44 (1989), p. 1505-1520.
[119] Roger Chartier, « Défense et illustration de la notion de représentation », in : *Working Papers des Sonderforschungsbereiches* 640 2/2011, http ://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2011-2/PDF/2.pdf [consulté le 26/02/2013], p. 3-12 (ici : p. 5).
[120] Chartier, « Le monde », p. 1514.
[121] Roger Chartier, « Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'œuvre de Louis Marin », in : *Annales Histoire Sciences Sociales* 49 (1994), p. 407-418 (ici : p. 410).
[122] Chartier, « Défense », p. 7.

Pour Marin et Chartier, la « représentation » est un concept particulièrement opérant pour comprendre le fonctionnement des sociétés de l'âge classique. Cependant, Chartier met en garde contre une lecture naïve des représentations qui ne sont pas « une fenêtre ouverte sur ce passé », mais que l'historien doit interroger. Il recommande ainsi de

> considérer les discours dans leurs dispositifs multiples, leurs articulations rhétoriques ou narratives, leurs stratégies persuasives ou démonstratives, leurs formes matérielles et, surtout, traiter ces discours dans leur discontinuité et leur discordance, et, ainsi, introduire au cœur de la critique historique le questionnaire proposé par Michel Foucault pour le traitement des « séries de discours [123] ».

Il encourage à prendre en compte la spécificité de chaque discours, c'est-à-dire à identifier les lieux et milieux de production des discours, les conditions de leur possibilité, les règles qui les régissent, ainsi que leurs modes d'accréditation[124]. Il reprend ainsi les recommandations que Michel Foucault avait exprimées dans sa leçon inaugurale au Collège de France[125], en analysant ce qui peut conditionner un discours : les interdits et les limitations, la valeur de commentaire du discours, le statut de l'auteur, la discipline à laquelle ce dernier appartient et qui possède ses propres règles. Nous avons tenté de reprendre à notre compte cette rigueur replaçant les textes dans leur contexte d'élaboration et dans leur situation d'énonciation[126].

Ces réflexions doivent également être replacées dans le contexte du « Tournant linguistique » ou *Linguistic turn* qui s'est affirmé en Europe dans les années 1980. Ce changement méthodologique stipule que toute démarche de recherche historique doit d'abord s'intéresser aux discours, aux mots, qui deviennent alors des objets d'étude historique[127]. Le présupposé en est que « la réalité demeure hors de toute prise, le langage seul peut l'exprimer et le langage seul constitue une ou

[123] Roger Chartier et Pierre-Antoine Fabre, « Représentations (histoire des) », in : Sylvie Mesure/ Patrick Savidan (dir.) *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris 2006, p. 1005-1007 (ici : p. 1005).
[124] Chartier, « Le monde », p. 1517.
[125] Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris 1971, p. 11.
[126] C'est aussi le projet de Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs, Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main / New York 1998, p. 13.
[127] Chris Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie* (Beiträge zur Geschichtskultur 13), Köln / Weimar / Wien 1997.

même *la* réalité[128] ». De ce fait, il a semblé essentiel dans cette thèse de s'attarder sur certains termes employés et sur leurs implications.

Pour Chartier, les recherches sur le genre peuvent tirer profit de la théorie des représentations qu'il défend, puisque la construction des identités masculines et féminines montre bien tout le pouvoir des représentations :

> La réflexion sur la construction des identités masculines et féminines par les représentations est une illustration exemplaire de l'exigence qui traverse aujourd'hui toute pratique historique : comprendre, à la fois, comment les représentations, qu'elles soient énoncées, figurées ou agies, définissent les rapports de domination et comment ces représentations sont elles-mêmes dépendantes des ressources inégales et des intérêts contraires que peuvent mobiliser ceux dont elles légitiment le pouvoir et celles dont elles doivent perpétuer la sujétion. Bien loin d'éloigner des réalités du monde social, comme l'ont cru et craint certains, une perspective qui fait de l'étude des représentations un objet essentiel est, en fait, la plus sociale des histoires[129].

L'étude des représentations permet donc de mieux comprendre, entre autres, les différences entre les sexes, les mécanismes de la domination et la manière dont elle se perpétue. Dans notre travail, les divers aspects de la « représentation » seront pris en compte et appliqués à notre objet d'étude : il s'agira de comprendre les discours en s'intéressant à leurs spécificités, à leurs « discontinuités ou discordances » sans négliger les individus, les pratiques et les représentations de soi, afin de déterminer le caractère dominant ou au contraire déviant des discours.

Les tendances actuelles de la recherche en histoire des femmes et du genre s'orientent également vers une analyse des discours produits par les femmes elles-mêmes, alors que jusqu'à récemment, les recherches s'effectuaient à partir de discours essentiellement masculins[130]. Dans la même optique, il existe également aujourd'hui une revendication à travailler sur les pratiques et sur la réception concrète des normes sociales, et pas seulement sur les normes idéales transmises par les discours, à l'instar des « miroirs des femmes[131] ». On ne peut comprendre les normes et leurs implications sans les confronter à la réalité des pratiques. Pour cette raison, la thèse présentée ici propose de mettre en lumière certaines pratiques corporelles féminines en les confrontant à leurs propres discours dans la mesure du possible.

---

[128] Bertrand Moeller « Tournant linguistique et histoire », in : Sylvie Mesure / Patrick Savidan (dir.), *le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris 2006, p.1183-1186.
[129] Chartier « Défense », p. 9.
[130] Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris 1995.
[131] Thébaud, *Écrire*, p. 152.

L'étude : sources, perspectives, démarche

« En histoire culturelle, tout est source[132] ». Le corpus étudié ici, s'il ne prétend pas être exhaustif, comporte un nombre important de sources provenant de différents horizons, afin d'offrir une image la plus riche possible de l'objet de recherche. Malgré leur diversité, on note de nombreux phénomènes de circulations de discours, de polyphonie, de reprise et de commentaires de discours des autres, le discours de l'un devenant souvent un métadiscours (de la parole du même ou de l'Autre). Les sources que l'on peut qualifier de normatives et de prescriptives côtoient celles qui donnent un aperçu relativement fiable et détaillé des pratiques. Nous avons en revanche fait le choix d'exclure du corpus les textes de pure fiction, même lorsque leurs thématiques rejoignent l'objet de cette thèse, pour maintenir une certaine homogénéité[133]. Une remarque sur le cadre chronologique choisi pour les sources : l'étude se concentre sur la période qui va approximativement de 1555 à 1648. Mais lorsque l'on aborde des questions touchant aux représentations mentales et culturelles, il est rare que les changements soient précisément datés ; les évolutions sont la plupart du temps lentes et subtiles. Il nous a donc semblé nécessaire de citer régulièrement des œuvres antérieures et postérieures afin de mieux comprendre les évolutions.

Afin d'étudier la construction de normes à travers les discours dans une perspective interconfessionnelle, il a fallu constituer des corpus d'ouvrages à la fois protestants et catholiques qui traitent de près ou de loin du corps féminin et donnent à voir des « représentations mentales » de la femme et de la féminité.

La première difficulté fut de trouver un nombre représentatif d'ouvrages rédigés en langue allemande par des catholiques, moins enclins à utiliser la langue vernaculaire pour communiquer avec les croyants, et qui demeurèrent fidèles au latin, langue de la Chrétienté et de l'Église de Rome[134]. De ce fait, leurs ouvrages ne s'adressent qu'à un cercle restreint de lettrés. Les livres de petit format, courts et en langue vernaculaire sont, en revanche, un nouveau mode de communication largement employé par Luther qui rencontra un grand succès en raison du prix

[132] Ory, *Histoire*, p. 45.
[133] Il pourrait être intéressant d'étudier les fabliaux et farces de Hans Sachs dans la même perspective.
[134] Andrew Pettegrew / Matthew Hall, « The Reformation and the Book : A Reconsideration », in : *Historical Journal* 47 (2004), p. 785-808 (ici : p. 790).

relativement modique et surtout du recours massif à la langue allemande[135]. Ainsi s'explique qu'il y ait moins d'ouvrages catholiques que de livres protestants disponibles sur le sujet.

La première catégorie de sources est composée de textes théoriques qui dictent aux hommes et aux femmes la manière dont ils devraient se comporter dans des situations données, comme les traités sur le mariage (*Ehebüchlein*), ou les « miroirs des veuves » (*Witwenspiegel*). Ces livres, qui se fondent pour l'essentiel sur des citations bibliques, ont une visée édificatrice et s'adressent tantôt à des femmes uniquement, tantôt à leur père ou à leur époux. Ils sont parfois l'œuvre d'humanistes étrangers, comme l'Espagnol Juan Luis Vives[136] dont la réception est avérée dans le Sud du territoire germanique ; et c'est précisément la version allemande de ces réflexions (adaptation relativement fidèle, comme le montre la comparaison avec l'œuvre originale en latin) qui nous intéresse au premier chef, puisque le traducteur est catholique. Mises en parallèle, les deux confessions ne mettent pas l'accent sur les mêmes sujets, ce qui correspond aux préoccupations premières de leurs auteurs : tandis que les ouvrages catholiques portant sur l'état de vierge et de veuve se multiplient, les auteurs protestants font du mariage leur thème de prédilection. À cela s'ajoutent les livres destinés aux pères et mères de famille (*Hausväterliteratur*), pour la plupart écrits par des prêtres ou des pasteurs et dans lesquels on peut lire les recommandations sur la façon de conduire sa maison, avec en outre des allusions aux normes corporelles (sexualité et apparence). Ce type de texte permet de voir comment les théologiens et pasteurs considèrent les différents statuts possibles pour une femme, mais aussi de comparer les visions catholiques et protestantes des identités de genre.

Le corpus contient également des livres de prières, destinés à un usage quotidien. À l'historien, ils fournissent des informations sur les comportements jugés souhaitables et les attitudes considérées comme condamnables. Les prières sont également des sources précieuses pour comprendre la manière dont protestants et

---

[135] Reinhard Wittmann, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblic*k, München 1991, p. 45 ; Jean-François Gilmont, « Printing », in : Hans J. Hillerbrandt (ed), *Encyclopaedia of the Reformation*, vol. 3, New York / Oxford, 1996, p. 342-348 (ici : p. 347).

[136] Juan Luis Vives, *Vom gebuerlichen Thuon und lassen aines ehemans*, Augsburg 1544 ; *ibidem*, *Von vnderweysung ayner christlichen Frawen*, Augsbourg 1544. Les deux ouvrages sont traduits du latin par le Bavarois Christoph Bruno. Les titres originaux sont *De institutione feminae christianae*, 1523 et *De officio mariti*, 1529. La traduction du latin est très proche de l'original. L'édition consultée est la suivante : Joannis Ludovici Valentini, *Opera Omnia*, Tomus IV, London : A Gregorio Majansio Valentiae Edetanorum in officina Benedicti Monfort, 1964.

catholiques envisagent le corps des femmes, car le corporel y est un thème souvent abordé[137]. L'existence d'ouvrages contenant des prières destinées à l'ensemble de la maisonnée (couple, enfants, domestiques et compagnons) permet d'établir des comparaisons intéressantes entre les sexes des destinataires mais aussi entre leurs différents statuts. L'analyse des prières montre également que leur usage varie selon les différents âges de la vie d'une femme : alors que celles prononcées lors de l'accouchement sont censées refléter l'appartenance de la femme à la communauté, celles qui sont récitées par les veuves contribuent à renforcer leur isolement.

Il est pertinent de noter que la plupart des sources étudiées sont dues à des hommes. Il s'agit donc de « représentations » essentiellement masculines de la féminité mais qui sont circulantes et partagées, et qui éclairent d'un jour nouveau le processus de construction des identités de genre durant la Première Modernité. Il y a très peu d'œuvres normatives écrites par des femmes. On remarque cependant quelques exceptions, comme le livre de prières à destination des veuves de la protestante Elisabeth de Brunswick-Lunebourg[138] ou encore celui de la catholique Maria Völhin von Frickenhausen[139]. Même si ces auteures sont issues de la noblesse, les ouvrages s'adressent explicitement à toutes les veuves, quelle que soit leur condition sociale. Par ailleurs, il est possible de relever des points communs dans leurs discours malgré les différences confessionnelles.

L'analyse du discours religieux est complétée par des sermons de deux types : d'une part des sermons prononcés lors de noces (*Hochzeitspredigten*) et d'autre part des sermons funèbres (*Leichenpredigten*) qui connaissent une large diffusion par le biais de l'imprimé. Les premiers permettent de déterminer les devoirs et les vertus que les Églises assignaient aux époux. Dans le cas de mariages de personnes aisées, ils s'adressaient en outre à l'assemblée entière des fidèles et donc aux hommes et femmes de toute condition. Le second type de sermons contient une partie retraçant la vie des défunts et la façon exemplaire dont ils seraient décédés. Les sermons

[137] Edith Saurer, « "Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit ". Gebetbücher für Frauen, Frauen in Gebetbüchern », in : *L'Homme* 1 (1961), p. 37-58 (ici : p. 53).
[138] Elisabeth de Brunswick-Lunebourg, *Der Widwen Handbuechlein durch eine hocherleuchte fuerstliche Widwe, vor vielen Jahren selbst beschrieben und verfasset […]*, Leipzig 1598, 1ere édition en 1556. (Le titre complet est indiqué dans la bibliographie).
[139] Maria Völhin von Frickenhausen, *Der grosse Quell-brunn*, s.l. 1692. L'œuvre existe déjà sous forme manuscrite en 1616, publiée pour la première fois en 1647. Le manuscrit est conservé à la Staatsbibliothek de Munich.

funèbres protestants[140], et, dans une moindre mesure, les sermons funèbres catholiques[141], ont fait l'objet de plusieurs études. Les premiers ne s'adressaient pas aux défunts mais aux vivants pour les encourager explicitement à adopter un mode de vie chrétien. En cela, ils se différenciaient des funérailles catholiques qui délivraient une liturgie et un sacrement, au centre desquels se trouvaient les défunts[142]. Ces récits de vie ajoutés à la fin des sermons funèbres ne peuvent être interprétés comme des reflets exacts et authentiques d'existences réelles, mais plutôt comme la fabrication d'« exemples types » à imiter, même s'il arrive que certains détails originaux laissent penser que le pasteur se réfère à des faits précis et avérés.

À ces textes s'ajoutent quelques livres satiriques écrits par des pasteurs ou prédicateurs, les *Teufelsbücher*. Ces livres fleurissent durant la seconde moitié du XVI^{e} siècle uniquement en territoire protestant : dans les États catholiques, ils sont interdits car les autorités craignent leur aspect trop divertissant qui refoule l'admonestation. Les défauts des contemporains sont critiqués de manière acerbe mais pittoresque et attribués à un démon spécifique, soulignant par là même, *ex negativo*, la meilleure façon de vivre en bon chrétien. Ces livres sont à analyser en tenant compte de la rhétorique du pamphlet et de la satire qui leur est propre[143] ; mais ils permettent aussi d'obtenir indirectement de nombreux détails sur la vie quotidienne des femmes, leurs cibles centrales, et parfois sur les enjeux de la corporalité féminine. Puisqu'ils proposent une appréhension du corps qui tire vers le grotesque, ils mettent en lumière, certes de manière exagérée, les normes en vigueur dans la société de l'époque moderne, ainsi que certaines pratiques. Notre travail s'intéresse principalement aux *Teufelsbücher* qui ont pour thème les péchés liés au

---

[140] Ines-Elisabeth Klocke, « Die gesellschaftliche Situation der Frauen in der frühen Neuzeit im Spiegel der Leichenpredigten », in : Peter-Johannes Schuler (Hrsg.), *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit*, Sigmaringen 1987, p. 147-163; Rudolf Lenz (Hrsg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Band 1, Köln / Wien 1975; Heide Wunder, « Frauen in den Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhunderts », in : Rudolf Lenz (Hrsg.), *Leichenpredigten als Quellen historischer Wissenschaften*, Band 3, Marburg 1984, p. 57-68.

[141] Birgit Boge / Ralf Georg Bogner (Hrsg.), *Oratio Funebris. Die Katholische Leichenpredigt in der Frühen Neuzeit. Zwölf Studien,* Amsterdam 1999 (Chloe, Beihefte zum Daphnis, vol. 30).

[142] Heike Düselder, « Wer so stirbt, der stirbt wohl » Der Umgang mit der Sterbestunde im Spiegel von Leichenpredigten, in : Andrea von Hülse-Esch / Hiltrud Westermann-Angerhausen (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute,* Köln 2006, p. 238-249 (ici : p. 241).

[143] Dominique Maingueneau, *Sémantique de la polémique : Discours religieux et ruptures idéologiques au XVII^{e} siècle*, Paris 1983.

corps[144], à la danse[145], aux vêtements et à la parure[146], ainsi qu'au mariage[147]. Dans la même catégorie, il est possible d'évoquer ici les ouvrages qui proposent des mises en scène ludiques à visée pédagogique ainsi que les ouvrages qui cherchent à provoquer les réactions du lectorat en insistant sur des sujets polémiques[148]. Ces derniers donnent également des informations sur les comportements requis de la part des hommes et des femmes. Derrière les hyperboles, les anecdotes séduisantes ou comiques, il est possible de déceler certains accents authentiques qui informent tout autant sur les opinions que les hommes pouvaient avoir des femmes, que sur les réactions possibles des femmes à certaines normes qui leur étaient imposées.

Ce travail prend également en compte le discours médical, lui aussi normatif, qui, à cette époque, se construit comme discours scientifique et se professionnalise peu à peu[149]. Les auteurs s'efforcent de décrire le fonctionnement du corps masculin, mais aussi féminin, notamment en dessinant et commentant des planches d'anatomie[150]. Ils développent toute une diététique qui prend en compte la théorie traditionnelle des humeurs de Galien, c'est-à-dire également le sexe, l'âge, voire le statut de la personne ; mais ils écrivent aussi pour lutter contre la propagation de la peste alors particulièrement virulente[151]. Les écrits médicaux contiennent en outre

---

[144] Andreas Hoppenrod, *Wider den Huren Teufel, und allerley Unzucht. Warnung und Bericht aus den Worten : Hurer und Ehebrecher wird GOTT richten, Heb. XIII*, s. l. 1565.

[145] Florian Daul, *Tantzteuffel* [1567], rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band. 2, Berlin – New York, 1972, p. 59-163.

[146] Johannes Strauss, *Wider den Kleyder-Teuffel*, rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New York 1972, p. 1-57.

[147] Adam Schubart, *Der Sieman, das ist wider den Hausteuffel. Wie die boesen Weiber jhre frome Menner, und wie die boesen leichtfertigen buben, jhre frome Weiber plagen, Sampt einer vormanung aus H. Schrifft vnd schoenen historien, wie sich frome Eheleutt gegen einander verhalten sollen, Nuetzlich vnd lustig zu lesen* [1564] rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New-York, 1972, p. 237-307.

[148] On peut ici penser à l'ouvrage de Christoph Schorer (ou Otto Frischer, *Gespraech von dem Dantzen, Auffs new vbersehen und vermehret*, 1645), mais aussi au livre d'Erasmus Alber, *Eyn guot buoch von der Ehe*, Hagenau 1538; Dans un registre plus provoquant, il sera également question de l'oeuvre de l'auteur usant du pseudonyme de Catharina Rosabella, *Der Jungengesellen Prob […]*, Schlosz Rosenstein zu Rennbahn, 1607. (Le titre complet est indiqué dans la bibliographie).

[149] Brendle, *Zeitalter*, p. 126.

[150] Thomas Bartholin, *Neu-Verbesserte Künstliche Zerlegung desz menschlichen leibes*, Nürnberg 1677 ; Johann Vesling, Kuenstliche Zerlegung menschlichen Leibes, Leyden 1652. V. à ce sujet Mariacarla Gadebusch-Bondio / Claudia Benthien, « Körper und Buch. Zur Geschichte der Anatomie », in : Ulrike Zeuch (Hrsg.), Verborgen im Buch - Verborgen im Körper. Haut zwischen 1500-1800, Ausstellungskatalog der Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel 2003, p. 85-129, ainsi que « Den Körper darstellen und heilen : Anatomie, Chirurgie und Gynäkologie », in : O. Auge und M. Gadebusch Bondio (Hrsg.), *Gesundheit im Buch – Gedruckte medizinhistorische Kostbarkeiten der Greifswalder Universitätsbibliothek (15.-18. Jh.)*, Katalog zur Ausstellung 14.6.-10.6.2006, Greifswald 2006, p. 30-34.

[151] Johannes Hebenstreidt, *Regiment. Pestilentzischer gifftiger Fieber, so jetzund in Düringen, auch vmbliegenden Oerthern, die menschen ploetzlich vberfallen, […]*, Augsburg 1573 ; Andrea Langner,

des conseils pour améliorer la fertilité, ainsi que sur les soins spécifiques à apporter à la femme enceinte, à la parturiente et au nourrisson[152]. Bon nombre de ces ouvrages sont destinés prioritairement aux sages-femmes, mais ils sont diffusés largement dans la population bourgeoise. Le fait que les médecins se considèrent aptes à donner des conseils aux sages-femmes est représentatif des débuts de la médicalisation de l'accouchement à l'époque moderne ; la conséquence en fut une mise à l'écart des « matrones » qui assistaient les parturientes, et parallèlement la mise en place d'une formation et d'une surveillance des sages-femmes dont les pratiques furent remises en question. Ces ouvrages précieux permettent donc d'étudier la manière dont le corps médical considère les femmes à tous les âges de la vie, et de constater si cette vision correspond, soutient, ou au contraire va à l'encontre des normes prônées par les autres instances d'autorité, comme c'est le cas pour le médecin humaniste Johann Weyer (ou Wier) qui considère la vieillesse d'une manière originale[153]. On peut également se demander si l'appartenance confessionnelle des médecins, difficile à établir et souvent réduite à des hypothèses (en fonction du lieu d'exercice ou du lieu de publication de l'ouvrage) a joué un rôle dans leur manière de décrire le corps féminin[154].

Le discours des autorités civiles est tout aussi important. Les lois et décrets concernant l'apparence, le langage, la sexualité, les loisirs, le comportement de la jeunesse, la place des femmes dans les corporations, qui sont à la fois des « miroirs » du discours des autorités civiles et des sources de type factuel, constituent la principale source de renseignements. Ces textes de lois (*Policeyordnungen*) conservés dans les archives municipales et régionales, ont été partiellement dépouillés pour les villes d'Augsbourg, Francfort-sur-le-Main, Mayence, Munich, Nuremberg et Strasbourg. L'accès à ces sources, en soi difficile, a été facilité par

---

Promptuarium, wie zur zeit der Pestilentz, ein jeder […] sich mit allem Praeseruiren vnd Curirn sol, […], Leipzig 1576. (Les titres complets sont indiqués dans la bibliographie).

[152] Eucharius Röslin, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosengarten*, Faks Dr der 1. Augl. von 1513, Wutöschingen-Horleim 1994 ; Jacob Rueff, *Das Hebammenbuch*, Frankfurt am Main 1563. Faks : München 1964.

[153] Johannes Weyer, *De praestigiis Daemonum Oder von Teuffelsgespenst, Zauberen vnd Gifftbereytern, Schwaerzkuenstlern, Hexen vnd Vnholden, darzu jrer Straff, auch von den Bezauberten, vnd wie jhnen zuhelffen sey, Ordentlich vnd eigentlich mit sonderm Fleisz in VI Buechern getheilt : Darinnen gruendlich vnd eigentlich dargethan, was von solchen jeder zeit disputiert, vnd gehalten worden*, Franckfurt am Mayn MDLXXXVI.

[154] Le volume d'annexes contient le résultat de nos recherches sur la confession des auteurs sous forme de notices biographiques (annexe 1).

l'important travail de classement initié par Karl Härter et Michel Stolleis[155]. Les ordonnances permettent de comprendre le fonctionnement des autorités civiles, de constater quels domaines de la vie quotidienne sont privilégiés et quelle place y tient le corps féminin par rapport au corps des hommes. Les rapprochements entre ce discours et le discours religieux permettent de comprendre les interactions entre les normes édictées par les autorités civiles et celles que les autorités religieuses s'efforcent de diffuser. Ce type d'ordonnances concernant la vie quotidienne s'est multiplié à partir de la seconde moitié du XVI^{e} siècle. Cependant, les moyens mis en œuvre pour les faire appliquer étant loin d'être suffisants, les législateurs comptaient sur la participation active de la population pour dénoncer des voisins ou des parents qui contreviendraient à ces lois[156]. Depuis les années 1970, la recherche historique s'interroge sur cette inflation de décrets, interprétant leur répétition quasiment à l'identique comme une preuve de leur non-application. On peut toutefois considérer que les nombreuses réitérations ne sont pas le signe de la faiblesse de ces règlements mais plutôt le symbole de la volonté des législateurs d'affirmer jour après jour leur pouvoir en témoignant de leur capacité à légiférer[157]. Les pratiques montrent que les dirigeants voulaient faire connaître les lois à l'ensemble de la population : à Nuremberg, dès qu'une nouvelle loi était promulguée, les drapeaux de l'hôtel de ville étaient en berne[158]. Les lois les plus importantes étaient imprimées en plusieurs exemplaires, alors que ce procédé était relativement coûteux[159] ; puis elles étaient affichées en place publique ou vendues[160]. Les dirigeants avaient donc un intérêt financier autant que moral à faire respecter ces ordonnances. Ils se pensaient investis de la mission d'inculquer un comportement pieux à leurs sujets, mais avaient également besoin de remplir les caisses municipales avec les amendes qui

[155] Karl Härter / Michael Stolleis (Hrsg.), *Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996-2008.
[156] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin,* p. 19.
[157] Martin Dinges, « Normdurchsetzung als Praxis ? oder : Warum werden die Normen zur Sachkultur und zum Verhalten so häufig wiederholt und was bedeutet die für den Prozess der "Sozialdisziplinierung" ? », in : *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch*, Krems an der Donau 7. Oktober 1996, Wien 1997, p. 39-53 (ici : p. 43).
[158] Jutta Zander-Seidel, *Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500-1650*, München 1990, p. 291.
[159] Mathias Weber, « Ständische Disziplinierungsbestrebungen durch Polizeiordnungen und Mechanismen ihrer Durchsetzung – Regionalstudie Schlesien », in : Michael Stolleis (Hrsg.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996, p. 333-375 (ici : p. 353).
[160] Veronika Bauer, *Kleiderordnungen in Bayern vom 14. bis zum 19. Jahrhundert*, München 1975, p. 80.

sanctionnaient les contrevenants aux ordonnances[161]. De nombreux fonctionnaires étaient chargés du maintien de l'ordre. Nuremberg comptait au milieu du XVI^e siècle environ cent vingt agents de police, ce qui équivaut à un agent pour quatre cent dix-sept habitants[162]. C'est un nombre élevé par rapport à une ville comme Cologne qui disposait alors d'un agent de police pour quatre mille habitants[163]. En réalité, les historiens considèrent que les agents de police d'alors étaient peu efficaces, parce que chargés de tâches trop diverses, dépassés par l'ampleur du travail et incompétents dans de nombreux domaines, comme lorsqu'il s'agissait de reconnaître les étoffes interdites par les lois vestimentaires[164], et donc peu appréciés par une population qui n'avait pas confiance en eux, comme le montrent les nombreuses plaintes déposées qui les visaient[165]. Les tribunaux sont en revanche de plus en plus efficaces. À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, même si de nombreux cas sont encore traités à l'oral uniquement, les greffiers, dans un souci d'efficacité déjà bureaucratique, gardent de plus en plus de traces écrites de jugements qui auraient paru trop peu importants pour mériter d'être conservés quelques décennies auparavant[166].

En dehors de ces différents types de sources, il a été possible d'évoquer à titre d'éclairage complémentaire des sources iconographiques, quelques feuilles volantes, ainsi que des tableaux ou des statuettes. Les feuilles volantes étaient généralement peu chères et aussi faciles à manier qu'à lire. Achetées par des bourgeois urbains et souvent lues à haute voix, elles touchaient un public plus large. Les sujets abordés, très variés, vont de la dernière bataille en date à l'exécution de sorcières en passant par des naissances monstrueuses, le but étant d'informer les contemporains des

---

[161] Neidhart Bulst, « Zum Problem städtischer und territorialer Kleider- Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13 – Mitte 16. Jahrhundert) », in : André Gouron – Albert Rigaudière (éd.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier 1988, p. 29-57 (ici : p. 51).

[162] Andrea Bendlage, « Städtische Polizeidiener in der Reichsstadt Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert », in : Martin Dinges / Fritz Sack (Hrsg.), *Unsichere Großstädte ? Vom Mittelalter bis zur Postmoderne*, Konstanz 2000, p. 85-99 (ici : p. 91).

[163] Andrea Bendlage / Ulrich Henselmeyer, « Zur Monopolisierung des Strafrechts. Gesellschaftliche Relevanz und Reichsweite obrigkeitlicher Normen in der Reichsstadt Nürnberg im 15. Und 16. Jahrhundert », in : Hans Schlosser / Rolf Sprandel / Dietmar Willoweit (Hrsg.), *Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen,* Köln / Weimar / Wien 2002, p. 311-329 (ici : p. 321).

[164] Jutta Zander-Seidel, « Kleidergesetzgebung », p. 176.

[165] Bendlage, « Städtische Polizeidiener », p. 96.

[166] Ulrich Henselmeyer, « Alltagskriminalität und ratsherrliche Gewalt. Niedergerichtliche Strafverfolgungspraxis des Nürnberger Rates in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts », in : Hans Schlosser / Dietmar Willoweit (Hrsg.), *Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung*, Köln / Weimar / Wien 1999, p. 155-174 (ici : p. 159).

événements politiques ou militaires majeurs, des découvertes lointaines, mais également de communiquer des phénomènes décrits comme « extra-ordinaires ». Les feuilles volantes sont un *medium* particulièrement révélateur pour comprendre les normes et les représentations en cours parmi leur lectorat. Les images qui sont évoquées dans cette étude ont été sélectionnées en fonction de leur intérêt historique et non prioritairement artistique. Cette thèse ne se situant pas dans le domaine de l'histoire de l'art, ce type de sources n'y tient qu'une place marginale devant servir d'illustrations et n'a pas fait l'objet d'une analyse systématique selon la méthode de l'École de Warburg. Ce serait là l'objet d'une étude à part entière[167].

Parmi les sources textuelles, nous avons eu recours à certains ego-documents, terme dû à Winfried Schulze, qui désigne aussi bien les autobiographies, les mémoires, les chroniques que les procès-verbaux[168]. Ceux qui ont été utilisés sont en partie publiés, comme les lettres des époux Paumgartner, échangées de 1582 à 1598[169]. Ces écrits ont permis une approche des pratiques des femmes urbaines vues de l'intérieur. En rassembler quelques-uns ne fut pas une entreprise aisée. D'une part, le temps limité imposé par le cadre de la thèse et la dispersion géographique des sources ont conduit à limiter les investigations dans ce domaine. D'autre part, les ego-documents permettant de comprendre la vie vécue des femmes de la Première Modernité sont extrêmement rares, non pas parce qu'ils n'étaient pas nombreux en soi (ou parce que peu de femmes écrivaient de tels documents), mais plutôt parce que les archives ont, pendant longtemps, été conservées de manière sélective et que les écrits émanant de femmes, jugés sans importance, furent tout simplement détruits[170].

---

[167] Kristina Bake, *Spiegel einer christlichen und friedsamen Haußhaltung : die Ehe in der populären Druckgraphik des 16. und 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2013. Cet ouvrage qui a l'avantage de montrer un grand nombre de feuilles volantes, présente cependant certains défauts méthodologiques. En effet, il semblerait que l'auteur ne prenne pas toujours en compte les codes et les symboles de ce genre de représentations pour en déduire des pratiques réelles.

[168] Winfried Schulze, « Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte ? Vorüberlegungen für die Tagung Ego-Dokumente », in : *ibidem* (Hrsg.) : *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, p. 11-30.

[169] Georg Steinhausen (Hrsg.), *Briefwechsel Balthasar Paumgartners des Jüngeren mit seiner Gattin Magdalena Geb. Behaim (1582-1598),* Tübingen, 1895 (réédition 2010).

[170] Daniela Hacke, « Selbstzeugnisse von Frauen in der Frühen Neuzeit », p. 10sq, et Benigna von Krusenstjern, « Schreibende Frauen in der Stadt der Frühen Neuzeit », in : Daniela Hacke (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts,* 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern 2004, p. 41-58. On peut également consulter le recueil d'articles de Magdalene Heuser, *Autobiographien von Frauen. Beitrage zu ihrer Geschichte*, Tübingen 1996. Mais le contenu illustre bien les problèmes rencontrés dans le cadre de cette thèse : ne sont évoquées que des religieuses ou des femmes vivant dans des cours princières, principalement à partir de la seconde moitié du XVII^{e} siècle. L'ouvrage de Christoph Lumme (*Höllenfleisch)* a également été consulté. Cependant, dès l'introduction, l'auteur annonce qu'il choisit d'exclure les écrits de femmes (p. 11).

Les quelques ego-documents disponibles sur cette période ne fournissent, en général, que très peu d'informations sur le corps des femmes. Les chroniques personnelles se révèlent, dans ce domaine, particulièrement décevantes. Contrairement au XVIII^e^ siècle où il devient habituel de parler des sentiments, des sensations et de son corps d'un point de vue subjectif[171], les sources des XVI^e^ et XVII^e^ siècles semblent éviter ces sujets pour se concentrer sur des faits (naissances, décès, famines, guerres, exécutions), dans une relative sécheresse. Les procès-verbaux qui permettraient d'obtenir de nombreux détails sur la vie des femmes urbaines[172] n'ont pas pu être dépouillés systématiquement dans le cadre de ce travail, pour des raisons de manque de temps et d'extrême difficulté de lecture des documents. Nous avons dû pour l'essentiel nous référer à des travaux qui prenaient ces sources en compte.

Le choix de se concentrer sur un milieu urbain fut dicté par la richesse relative des archives, qui permettent d'obtenir des informations précises sur la population féminine à travers des imprimés (textes de lois ou décrets de « Police[173] », sermons, etc..). L'étude prend en compte plus spécifiquement le Sud et l'Ouest de l'espace du Saint-Empire, et se concentre sur les villes d'Empire et de résidence suivante : Nuremberg, Augsbourg, Strasbourg, Francfort-sur-le-Main, Mayence et Munich. Le choix de ces villes a été en partie inspiré par l'article de Gerhard Oestreich sur la « police » (*Policey*) dans lequel il précise que les questions de discipline et de maîtrise des affects sont particulièrement pertinentes pour les grandes villes de Saint-Empire[174]. Le nombre de villes étudiées ici a été limité pour des raisons pratiques, le dépouillement des archives demandant un travail sur place de longue haleine, parfois décevant, ne laissant que peu de temps pour une analyse fine et nuancée des textes. Le travail regroupe néanmoins des villes de confessions différentes, même s'il est parfois difficile de percevoir des constantes tout au long de la période : Nuremberg, Francfort-sur-le-Main et Strasbourg sont dirigées par des luthériens, Augsbourg a un gouvernement mixte, Mayence et Munich sont de hauts-lieux du catholicisme. La proximité géographique entre ces cités offrait à leurs gouvernants la possibilité de mettre en place des échanges non seulement

[171] Gudrun Piller, *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln / Weimar / Wien 2007. Voir également Claudia Benthien / Anna Fleig / Ingrid Kasten (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle,* Köln / Weimar 2000.
[172] Ulinka Rublack, « Pregnancy, Childbirth and the female Body in Early Modern Germany », in : *Past and Present* 150, 1996, p. 84-110 (ici : p. 85).
[173] Ce terme fait référence aux *Policeyordnungen*, des décrets réglementant tous les aspects de la vie quotidienne des sujets.
[174] Oestreich, « Policey », p. 379.

commerciaux, mais aussi législatifs – les textes de lois circulent aisément entre Nuremberg et Augsbourg mais aussi, ce qui est instructif dans une perspective de comparaison interconfessionnelle, entre Francfort-sur-le-Main et Mayence – et personnels. De plus, l'unité monétaire existant entre ces villes (où a cours le florin ou *Gulden*) rend possible la comparaison des revenus, des amendes évoquées dans certains textes de lois ou encore de la valeur des marchandises[175].

Le travail sur la population urbaine a été facilité par l'abondance des archives, imprimées de surcroît, ainsi que par le nombre de travaux existant sur ces villes. Le choix de se concentrer sur la population urbaine en priorité a également été dicté par le contexte économique et démographique. Jusqu'à la Guerre de Trente Ans, la situation des villes est favorable et voit la naissance d'une économie de type pré-capitaliste accompagnée d'un fort accroissement démographique[176]. Le dynamisme économique des citadins est sans comparaison avec la situation des périodes antérieures, même si la taille des villes en elle-même n'évolue significativement qu'après 1800. Les villes, creusets de différentes cultures, se différencient de plus en plus de la campagne. Les échanges à grande distance se trouvent facilités par l'amélioration des voies de circulation et des modes de communication entre la fin du XVI^{e} et le début du XVIII^{e} siècles, créant ainsi des réseaux entre les grandes villes du Saint-Empire[177].

La plupart des ouvrages de théologiens, pasteurs et humanistes ont été écrits pour des citadins, mais également pour des citadines. L'existence d'un lectorat féminin est attestée depuis la fin du XV^{e} siècle en territoire germanique. Les lectrices appartiennent de toute évidence aux couches supérieures et moyennes de la société. Les livres du corpus étudié concernent à la fois des jeunes femmes, des mères de famille et des veuves, qui ont bénéficié d'un enseignement de qualité et disposent de temps pour lire, éventuellement pris sur leur temps de travail[178]. Elles vivent en général dans des conditions économiques favorables, qui leur permettent de déléguer les travaux domestiques. Les couches inférieures de la population urbaine, en revanche, même si elles sont de plus en plus alphabétisées, n'ont qu'un accès indirect

[175] Helmut Kahnt / Bernd Knorr, *Alte Masse, Münzen und Gewichte*, Mannheim / Zürich / Wien 1987, p. 115 : Dans toute l'Allemagne du Sud, le florin (*Reichsguldiner* ou *Gulden* mais également *Reichstaler*) a la même valeur, à savoir soixante *Kreuzer*.
[176] Burkhardt, « Frühe Neuzeit », p. 121.
[177] Wolfgang Behringer, *Im Zeichen der Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit,* Göttingen 2003.
[178] Erich Kleinschmidt, *Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Vorrausetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum,* Köln / Wien 1982, p. 88.

aux ouvrages par le biais de la lecture orale faite par une tierce personne[179]. En choisissant de se limiter à la bourgeoisie urbaine, notre travail ne traite pas le cas des religieuses vivant en dehors du monde (par définition des catholiques), ni celui des princesses ou de la noblesse de cour qui semblent dépendre de règles propres au monde des Grands[180].

Le corps étant ce qui matériellement occupe l'espace, une étude historique sur le corps doit prendre en compte le rapport des corps à l'espace social et géographique, dans la mesure où la manière de se situer dans cet espace n'est pas une constante anthropologique, mais varie selon les époques[181]. Au sein de ces villes, ce travail s'intéresse donc à certains lieux propres aux femmes, l'église, son parvis, la place du marché, et bien sûr la maison, définissant ainsi des espaces spécifiquement féminins (et *a contrario* masculins). Le choix de se concentrer sur certaines villes n'empêche pas quelques élargissements, afin de pointer des différences ou des convergences. Nous avons ainsi proposé quelques comparaisons avec la campagne, mais le statut des femmes à la campagne pourrait faire l'objet de recherches ultérieures, si tant est que les sources le permettent[182]. Enfin, les limitations géographiques ne concernent pas les ouvrages imprimés écrits par des pasteurs, théologiens, prêtres, et humanistes. Ne sélectionner que des livres publiés dans le Sud de l'Allemagne aurait signifié ignorer la grande circulation des écrits qui caractérise la Première Modernité[183]. Les ouvrages retenus dans notre corpus ont sans doute voyagé dans tout le Saint-Empire.

Les quatre axes choisis pour étudier la population féminine aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles en territoire germanique s'articulent donc autour de la construction des

---

[179] *Ibidem*, p. 89 ; Norbert Schindler, « Die Prinzipien des Hörensagens, Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit », in : *Historische Anthropologie* 1 (1993), p. 359-393.

[180] Les princesses et les personnes nobles font actuellement l'objet de nombreuses recherches, notamment quant à leurs lectures et leurs bibliothèques. V. Jill Bepler, « Die Lektüre der Fürstin. Die Rolle von Inventaren für die Erforschung von Fürstinnenbibliothek in der Frühen Neuzeit », in : *ibidem* (Hrsg.), *Sammeln, Lesen, Übersetzen als höfische Praxis der frühen Neuzeit : die Böhmische Bibliothek der Fürsten Eggenberg im Kontext der Fürsten und Fürstinnenbibliotheken der Zeit*, Vorträge gehalten anlässlich der Tagung « Sammeln, Lesen, Übersetzen als höfische Praxis der frühen Neuzeit : die Böhmische Bibliothek der Fürsten Eggenberg im Kontext ihrer Zeit » in der Herzog August Bibliothek vom 25. Bis 29. Sept. 2008, Wiesbaden 2010, p. 201-227.

[181] Il existe par ailleurs des travaux qui se consacrent à ce sujet : Sophie Louargant, « De la géographie féministe à la *Gender Geography :* une lecture francophone d'un concept anglophone », in : *Espace, population et sociétés* 20 (2002), p. 397-410.

[182] La grossesse et la maternité à la campagne ont déjà été traitées dans un ouvrage complet d'Eva Labouvie (*Beistand in Kindsnöten,* v. supra).

[183] Michael Giesecke*, Der Buchdruck in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991.

identités de genre, d'une comparaison interconfessionnelle, de la question du contrôle social et de la mise en perspective des discours et des pratiques. L'époque étudiée est marquée par une redéfinition du statut des femmes sous l'impulsion du luthéranisme, plus précisément de leur rôle, dans la société et dans la famille. À cet égard, l'étude du corps des femmes se révèle particulièrement fructueuse. La comparaison entre les statuts inhérents aux femmes selon les différents âges de la vie est un aspect de la définition de la féminité relativement négligé par la recherche historiographique. Certaines périodes jugées essentielles, comme l'âge adulte, la maternité, ou encore le veuvage ont fait l'objet d'analyses approfondies – bien que l'histoire de la vieillesse féminine reste encore peu développée[184]. Mais il n'existe pas, à notre connaissance, d'études comparatives et synthétiques qui permettraient de prendre en compte spécifiquement leur corps, les contraintes auxquelles il est soumis, les « représentations » et l'imaginaire dont il est l'objet dans la société, et la manière dont les femmes le vivent en fonction de leur âge ou de leur statut social[185]. Cette thèse propose de mettre en lumière le poids des divers agents du contrôle social en fonction de l'âge et du statut des femmes et de la multiplicité des cas de figure. Il semble que l'analyse précise et différenciée de ces agents soit pertinente pour comprendre non seulement les mécanismes à l'œuvre, mais également la place occupée par les femmes dans la société, les relations entre les sexes et d'une manière générale, la construction des genres qui s'opère dans la société allemande aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

Outre le terme de « contrôle social », celui de « moralisation[186] » nous semble également pertinent. La surveillance exercée sur les femmes est clairement formulée dans les sources en des termes de morale religieuse : il s'agit de leur inculquer le sens du bien et du mal selon les critères véhiculés par les instances de contrôle (autorités civiles, religieuses, familiales), d'ériger en exemple une manière de vivre décrite comme pieuse, décente, honorable, digne, honnête, vertueuse. Certes, ces normes de comportement visent à maintenir l'ordre public par le biais de mesures disciplinaires, mais elles ont également comme objectif explicite le salut de l'âme.

[184] Citons, Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 4 pour la France ; pour l'Allemagne, voir Daniel Schäfer, *Alter und Krankheit in der frühen Neuzeit. Der ärztliche Blick auf die letzte Lebensphase*, Frankfurt am Main / New York 2004.
[185] Brendle, *Zeitalter*, p. 125.
[186] Terme proposé par l'historienne de l'art Helga Möbius, « Die Moralisierung des Körpers. Frauenbilder und Männerwünsche im frühneuzeitlichen Holland », in : Ilsebill Barba / Elsa Breu (Hrsg*.), Frauen – Bilder – Männer – Mythen. Kunsthistorische Beiträge*, Berlin 1987, p. 69-83.

D'après les auteurs étudiés – qui sont presque tous des hommes –, les femmes, considérées comme des créatures faibles « naturellement » enclines au péché, auraient besoin d'être moralisées par des hommes, que l'on suppose plus forts, plus droits, plus à même de mener une vie chrétienne. L'analyse des discours permet de mettre en évidence la composante religieuse du phénomène de contrôle social, allant ainsi au-delà des postulats théoriques précédemment mentionnés. Enfin, le contrôle social est loin d'être uniforme et univoque : il existe plusieurs phénomènes de discipline, plusieurs instances de contrôle de natures diverses (famille, voisinage, école, Églises, autorités civiles) qui concourent toutes au même objectif, à savoir faire correspondre le corps des femmes à des normes d'honorabilité et de piété définies par la tradition chrétienne et humaniste, revues à la lumière des mouvements de réforme. Ainsi, le contrôle ne revêt pas seulement un aspect autoritaire ou purement répressif, il comporte également une part importante d'encadrement et d'éducation, particulièrement importante pour les auteurs du début de l'époque moderne.

Privilégier la perspective interconfessionnelle constitue un axe novateur, non seulement dans les études sur le genre mais également dans les travaux sur la discipline ou le contrôle social. Les travaux d'Étienne François analysant les disparités confessionnelles à Augsbourg font figure de pionniers[187]. Portant sur une époque ultérieure à celle de notre étude, les résultats de ses recherches mettent en avant les points communs et les différences entre catholiques et protestants pour conclure sur une accentuation culturelle des divergences et la fixation des identités à partir de 1650. Nos travaux proposent d'élargir le questionnement en cherchant les prémices de ces divergences et en évoquant la population féminine. En effet, il s'agit de comparer les points de vue et les modes d'action catholiques et protestants (luthériens pour la plupart), afin de distinguer les différences mais aussi les points communs observables. Les divergences résident non seulement dans les manières dont on considère le corps des femmes, mais également dans la construction de leur identité. Notre démarche ne se limite pas à l'exposition de normes, mais tente, quand cela est possible, d'offrir un aperçu des pratiques afin de déterminer si elles vont dans le sens des normes édictées, ou si au contraire elles les contredisent, voire les rejettent délibérément. Une des limites de cet axe de comparaison réside dans

[187] Étienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne : identités et pluralisme, Augsbourg 1648-1806*, Paris 1993.

l'impossibilité de connaître les opinions réelles des auteurs : certains semblent avoir dissimulé leurs convictions catholiques ou luthériennes. Les textes ne reflètent peut-être pas exactement les pensées de leurs auteurs. Néanmoins, ils font allusion à des normes propres à chaque confession, normes qui sont proposées à l'étude.

Notre étude s'organise selon une progression simple mais qui se veut logique : elle suit en effet les différents âges de la femme, qui correspondent *grosso modo* à un statut spécifique, de vierge, d'épouse ou de veuve, catégories définies au IV^e^ siècle par les Pères de l'Église. À cette époque-là, la chasteté apparaissait comme le moyen par excellence d'accéder au Paradis. Pour saint Jérôme, il existe, dès lors, une hiérarchie entre les différents statuts d'une femme, qui est étroitement liée à sa chasteté. La vierge, qui connaît le plus haut degré de chasteté à la fois physique et psychique, est placée au sommet de cette hiérarchie. Vient ensuite la veuve qui a connu le mariage, et donc qui n'est plus pure physiquement, mais qui a choisi librement de continuer de vivre dans la chasteté. Enfin, on trouve l'épouse qui vit dans le mariage, connaît donc les plaisirs de la chair régulièrement et pratique une chasteté non plus physique, mais intérieure, spirituelle, en se réservant théoriquement à son seul époux. Cette hiérarchie qui, dans un premier temps, s'appliquait aux femmes comme aux hommes finit progressivement par ne plus concerner que les femmes. À partir du XIII^e^ siècle, alors que l'on définit les hommes selon leur état socio-professionnel (chevaliers, ecclésiastiques ou serfs), les femmes sont définies selon des catégories qui évaluent leur degré de chasteté. Cette hiérarchie perdure alors même que la chasteté et le célibat ne sont plus valorisés de la même manière, à partir de l'avènement de la Réforme. De manières de vivre, on passe à des catégories qui correspondent à des âges de la femme. Les sommaires des sources étudiées reflètent cette évolution : à l'ordre « vierge, veuve, épouse », les auteurs préférèrent alors « vierge, épouse, veuve[188] », ce qui souligne davantage le déroulement habituel d'une vie de femme qu'une réelle hiérarchie. Cela ne signifie pas pour autant que cette hiérarchie soit abandonnée, du moins dans les sources catholiques. Les XVI^e^ et XVII^e^ siècles montrent un regain d'intérêt pour la représentation picturale des âges de la vie. La division de la vie en trois périodes n'est toutefois pas la seule qui est proposée au début de l'époque moderne. En effet, certaines représentations décrivent

[188] Voir les ouvrages suivants : Vives, Bruno (Übers.), *Frawen*; Joris Vivien, *Weiberspiegel*, Leipzig 1565 (Le titre complet est indiqué dans la bibliographie); Aegidius Albertinus, *Hortulus Muliebris Quadripartitus, Das ist Weiblicher Lustgarten, in vier vnterschiedene Theil abgetheilet*, Leipzig 1611.

la vie comme la succession de quatre âges, correspondant aux quatre saisons et aux quatre humeurs présentes dans le corps humain selon les théories de Galien. Il existe aussi une représentation de la vie en sept étapes définies par Hippocrate, qui correspondent aux sept planètes du système solaire, ainsi qu'aux sept jours de la semaine[189]. Enfin, certaines représentations définissent dix âges de la vie, c'est le cas dans le livre du maître chanteur nurembergeois Michael Schrot (1574) qui présente en vis-à-vis des images des âges de l'homme et de la femme, accompagnées de courts poèmes destinés à les décrire[190]. C'est le nombre d'étapes retenu pour représenter l'« escalier de la vie » (*Lebenstreppe*) de plus en plus populaire dès le milieu du XVI^{e} siècle (Fig. 1). Ces escaliers donnaient à voir les âges de la vie des hommes comme des femmes, indépendamment du genre. Le premier âge est représenté à gauche par une enfant qui apprend à marcher. L'escalier monte jusqu'à la maturité pour ensuite redescendre, symbolisant ainsi l'ascension, la gloire puis la chute de l'être humain. Cette image a la fonction de *memento mori* : la vie apparaît comme un long chemin à sens unique où la mort peut advenir à chaque instant.

[189] Rudolf Schenda, « Die Alterstreppe. Geschichte einer Popularisierung », in : *Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Lebensalter*, Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler, in Zusammenarbeit mit dem Städtischen Museum Haus Koekkoek, Kleve, Köln 1983, p. 11sq.
[190] Michael Schrot, *Die X. Alter der welt mit irem lauf vnd aygenschafften eklaeret, nach dem Gesatz gaistlicher weisz vnd in Reymen verfaszt*, Augspurg 1574.

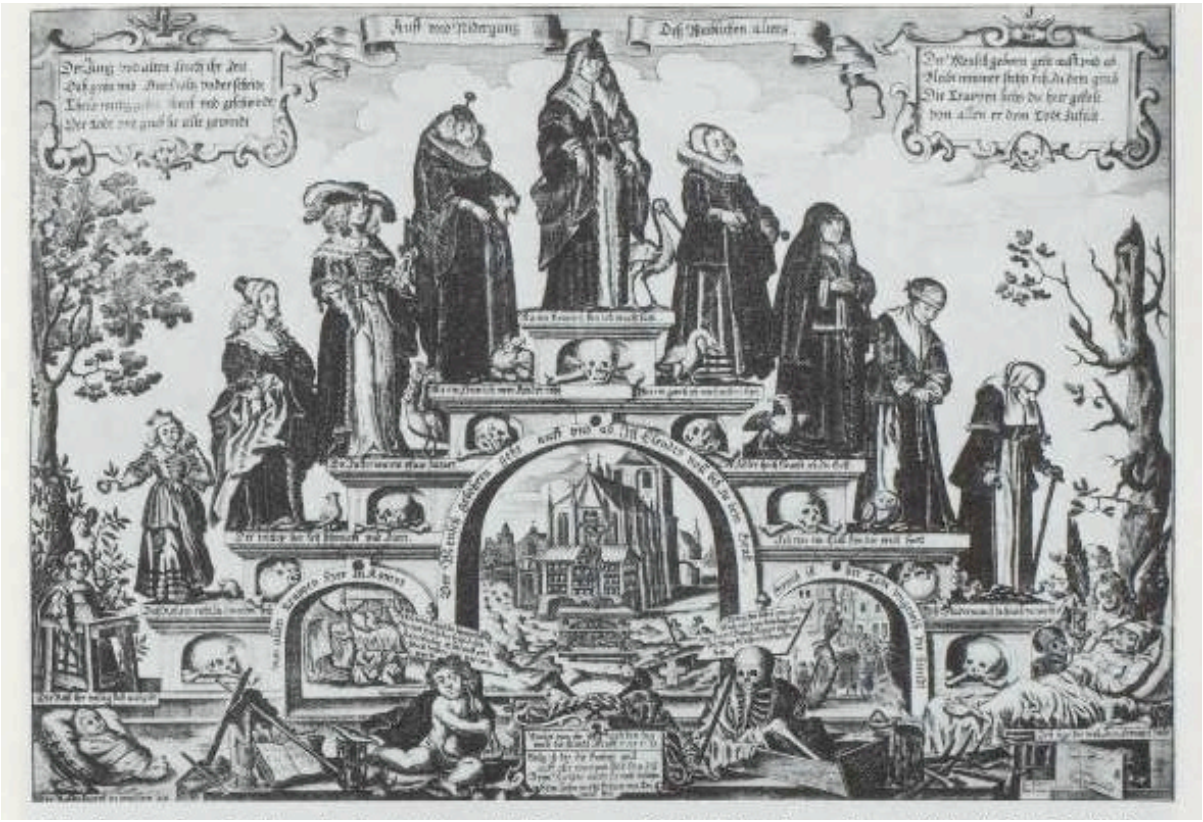


Fig. 1 : Gerhard Altzenbach, *Auff und Nidergang Deß Weiblichen alters*, Köln Mitte 17. Jh., Kupferstich, Düsseldorf, Totentanzsammlung « Mensch und Tod » der Universität (Kat. Nr. 20)

Pour des raisons pratiques de lisibilité, cette étude se limite aux trois âges de la vie qui se retrouvent abordés dans les sources consultées. Par ailleurs, la définition des catégories « vierge », « épouse » et « veuve » qui jalonnent cette étude varie tout au long de la période de référence, ce qui rend nécessaire de s'interroger sur la perception de ces catégories par chaque confession, et sur les évolutions auxquelles elles sont soumises. Sur le plan des représentations, notamment, des nuances apparaissent dans l'utilisation de ces catégories par les auteurs concernés.

Cette thèse propose donc de mettre en lumière les conceptions et représentations des femmes et de la féminité à travers notamment le corps féminin. L'étude envisage ainsi de montrer les différences de traitement des femmes, plus précisément de leur corps, dans les œuvres des théologiens, pasteurs, législateurs et humanistes en fonction de leur statut social et de leur âge, mais aussi en fonction de la confession (supposée) des auteurs, tout en dégageant les grandes caractéristiques de « la » Femme telle que l'envisagent les sources étudiées.

Partie I.

La jeune fille et son corps

À l'époque de la Première Modernité, les jeunes filles sont éduquées pour correspondre à ce que l'on imagine être une bonne épouse et une bonne mère, quel que soit leur niveau social[1]. Leur corps, principalement leur « ventre », leur capacité à enfanter, au centre des préoccupations, est alors soumis à une discipline qui oscille entre répression (punition, enfermement, contrainte) et éducation (religieuse, morale, instruction).

D'une manière générale, il est difficile d'obtenir des informations sur les jeunes filles avant la fin du XIX[e] siècle. Rares sont les documents qui évoquent cette catégorie de la population dans le territoire germanique, si ce n'est en tant que délinquantes[2].

Selon le dictionnaire de Furetière,

> fille se dit absolument de l'estat de celle qui n'a pas estée mariée […] on appelle aussi filles, les personnes qui se sont consacrées à Dieu, qui ont fait vœu de virginité, soit qu'elles soient enfermées dans un couvent, soit qu'elles vivent sous la conduite de quelque Père spirituel[3].

Le terme désigne donc aussi bien les jeunes femmes célibataires que les religieuses, le point commun entre ces deux catégories de femmes étant la virginité, la pureté du corps. Ces caractéristiques correspondent aux termes allemands de *Jungfrau* (pucelle, jeune fille, mais aussi religieuse) et de *erwachsene Tochter* (fille adulte). Le cas spécifique des religieuses ne sera cependant pas étudié dans le détail de cette analyse.

C'est le mariage qui marque la fin de l'adolescence féminine, alors que la fin de l'apprentissage signale l'entrée dans l'âge adulte des jeunes hommes. La tranche d'âge qui correspond au statut de « jeune fille » est fluctuante, dans la mesure où l'âge du mariage varie selon le statut social et la richesse : les filles de la noblesse ou de la haute bourgeoisie urbaine sont en général mariées plus tôt que les filles du peuple, qui doivent tout d'abord accumuler une dot par leurs propres moyens[4].

---

[1] Sylvie Steinberg, « Du berceau à la tombe, côté femme », in : *Historiens et Géographes* 393 (2006), p. 233-244 (ici : p. 234).

[2] Louise Bruit Zaidman / Gabrielle Houbre / Christiane Klapisch-Zuber / Pauline Schmidt Pantel (dir.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2001, p. 10. Cet ouvrage prend en compte différentes aires géographiques européennes, tout en ayant la France comme point de départ.

[3] Antoine Furetière, *Dictionnaire contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts*, vol. 2, Paris 1690, p. 58.

[4] Bruit Zaidman, *Le corps*, p. 28sq. Cette remarque qui s'applique à la France vaut également pour l'aire germanique comme le souligne Renate Dürr, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main / New York 1995.

La question de la préservation de la virginité des jeunes filles commence à se poser de manière insistante au début de l'époque moderne alors que l'âge du mariage recule, provoquant un allongement considérable de la durée du célibat. Ce phénomène est d'abord le résultat de difficultés économiques conjoncturelles puis des discours de théologiens de toute confession qui déconseillent les unions précoces. Puisque l'âge du mariage devient de fait plus tardif, les traités sur l'éducation des jeunes filles se trouvent confrontés à la question nouvelle de la préservation de la virginité. La jeunesse en général est présentée comme une période passionnée, tendant aux extrêmes, impulsive, manquant de maîtrise de soi, ambitieuse, d'une humanité grossière, mais aussi vulnérable. À la fois objet de craintes et de pitié, il s'agit avant tout de surveiller la sexualité supposée exubérante de la jeunesse[5]. Ce constat serait particulièrement vrai pour les jeunes filles qui, de « nature » impulsive, se laisseraient guider par leur intérêt croissant pour les plaisirs de la chair[6]. Les objectifs visés par les traités d'éducation pour jeunes filles sont par conséquent la préservation jusqu'au mariage d'un corps considéré comme pur parce que chaste, et le développement des qualités nécessaires pour devenir une bonne épouse, ou, dans les milieux catholiques, une bonne religieuse. Ce sont également les objectifs des quelques lois et décrets promulgués dans l'espace germanique tout au long de cette époque.

L'étude des normes et discours relatifs aux jeunes filles voudrait prendre en compte des types sociaux divers, qu'elles soient issues de grandes maisons bourgeoises, de familles d'artisans, ou qu'elles vivent de l'assistance publique. Le cas des servantes sera ainsi évoqué à de nombreuses reprises : domestique est majoritairement une profession de jeunes filles issues des classes sociales inférieures, mais également de la bourgeoisie, exercée le temps d'amasser une dot suffisante pour pouvoir se marier. La période où les filles sont domestiques, considérée comme une période transitoire d'apprentissage, se termine souvent par un mariage[7]. Ainsi peut-on tenter de montrer comment est perçu le corps idéal de la jeune fille, représentation qui associe virginité et chasteté, mais aussi d'examiner les différentes

[5] Gerald Strauss, *Luthers' House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation,* Baltimore / London 1978, p. 98.
[6] Yvonne Knibiehler / Marcel Bernos / Elisabeth Ravoux-Rallo / Eliane Richard, *De la pucelle à la minette. Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, Paris 1983, p. 28.
[7] Jürgen Schlumbohm, « Gesindedienst als Lebensphase und als Klassenphänomen : Mägde und Knechte in einem ländlichen Kirchspiel Nordwestdeutschlands 1650-1860 », in : Antoinette Fauve-Chamoux / Ludmila Fialovà (éd.), *Le phénomène de la domesticité en Europe, XVI^e^-XX^e^ siècles,* Prague 1998, p. 23-39

instances de contrôle qui lui sont plus spécifiquement destinées et qui relèvent bien de l'« essaimage disciplinaire[8] » évoqué par Foucault, puisque les jeunes filles semblent être surveillées par tous. L'analyse du mode de vie prescrit et des activités proscrites permet une confrontation entre représentations idéalisées de la jeune fille et les pratiques réelles de cette catégorie de la population, dessinant ainsi une première étape dans la construction de l'identité du genre féminin.

[8] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975, p. 246.

I.1. Un corps sous surveillance

I.1.1. De la fillette à la jeune fille

À l'époque moderne, la naissance de filles n'est généralement pas souhaitée dans les familles, car celles-ci sont considérées comme sources de préoccupations morales et financières pour les parents. C'est pourquoi dès l'Antiquité, Hippocrate, Galien et Aristote proposent aux époux des recettes pour engendrer de préférence des garçons, comme adopter un régime alimentaire particulier, ou encore préférer des positions lors du coït qui favoriseraient la conception d'enfants mâles[9]. Si, malgré ces précautions prises, une fille venait à naître, il faudrait débourser une somme conséquente pour lui permettre de se marier, ou la placer dans des familles sûres afin qu'elle puisse amasser un petit pécule. De plus, il était communément admis à cette époque par les tenants de toutes les confessions que les filles nécessitaient une surveillance plus importante que les garçons, parce qu'elles risquaient dès la puberté d'engendrer une descendance illégitime, mais aussi parce qu'elles auraient un caractère plus versatile que les garçons, ce qui les rendrait plus difficiles à discipliner. Si, en raison de cette prétendue « nature frivole », elles en venaient à perdre leur virginité, non seulement leur valeur diminuerait sur le marché du mariage, mais le déshonneur frapperait également l'ensemble de la famille[10].

Ce raisonnement explique que la surveillance exercée sur les filles s'accentue lorsqu'elles passent du statut de fillettes à celui de jeunes filles. Pour le catholique Aegidius Albertinus (1611), écrivain et traducteur, conseiller à la cour de Bavière, une jeune fille (*Jungfrau*) se définit par son âge et son statut social : elle a entre dix et vingt ans et n'est pas encore mariée[11]. Mais pour bon nombre d'auteurs, l'événement qui marque la transition entre le monde de l'enfance et celui des femmes est l'avènement de la menstruation. La définition de la jeune fille est donc d'abord d'ordre physiologique. Les auteurs de l'Antiquité et de l'époque moderne ne s'accordent pas sur l'âge auquel ce processus est censé survenir mais ils le

[9] Steinberg, « Du berceau à la tombe », p. 233.
[10] Susanna Burghartz, « Rechte Jungfrauen oder unverschämte Töchter ? Zur weiblichen Ehre im 16 Jahrhundert », in : *Journal Geschichte* Heft 1 (1991), p. 38-45.
[11] Aegidius Albertinus, *Hortulus Muliebris Quadripartitus, Das ist Weiblicher Lustgarten, in vier vnterschiedene Theil abgetheilet*, Leipzig 1611, p. 25.

considèrent comme un « phénomène d'expurgation vital pour le corps féminin[12] ». C'est pourquoi il leur semble nécessaire d'utiliser toute une pharmacopée pour provoquer les menstrues au-delà d'un âge limite fixé par les médecins, la plupart du temps vers quatorze ans[13]. Même si la menstruation fait de la fillette une jeune fille, elle ne la transforme pas immédiatement en mère potentielle : les médecins et les théologiens du Moyen Âge se prononcent contre les grossesses précoces pour des raisons médicales mais aussi morales et sociales[14]. Les théologiens affirment que le mariage nécessite le consentement des deux époux, mais aussi la capacité physique de se reproduire. Ils sont soutenus par les médecins, qui considèrent les risques liés à des grossesses trop précoces pour les enfants qui seraient chétifs et malades, et pour la mère, qui pourrait devenir stérile et « rester dolente tout le reste de sa vie[15] ».

C'est parce qu'elle est physiologiquement capable de concevoir que la jeune fille suscite des inquiétudes. Non seulement il semble nécessaire de la surveiller plus étroitement, mais il faudrait en outre être attentif aux signes qui traduiraient son besoin d'avoir un mari. Si son entourage ne lui donne pas de mari à temps, elle risquerait de perdre son honneur en tentant d'assouvir ce besoin « naturel » ; si elle reste vertueuse, elle s'exposerait à une « suffocation de la matrice », causée par une accumulation d'humeurs qui devraient être évacuées lors du coït[16]. Dans le premier cas, elle mettrait en jeu sa survie sociale liée à la notion d'honneur ; dans le second, elle mettrait en danger sa santé, ce qui serait à éviter, même si cela semble moins grave aux auteurs de l'époque. Dans tous les cas, elle court un danger à rester célibataire trop longtemps. Johannes Hebenstreidt, un médecin qui exerça à Erfurt et fut doyen de l'université, établit, dans un livre qui prodigue des conseils pour prévenir et soigner la peste (1573), une liste de remèdes ainsi qu'une diététique à destination des jeunes filles, qu'il juge particulièrement susceptibles de contracter une maladie grave. Tous les moyens de prévention et les soins évoqués sont censés favoriser l'écoulement des menstrues, signes de bonne santé chez les jeunes filles et les femmes. Dans le chapitre suivant, il évoque une maladie qui ne toucherait que les

[12] Laurence Moulinier, « Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Âge », in : Bruit Zaidman, *Le corps,* p. 80-109 (ici : p. 89).
[13] Cathy McClive, « L'âge des fleurs : le passage de l'enfance à l'âge adulte dans l'imaginaire médical du XVII^{e} siècle », in : Anne Defrance / Denis Lopez / François-Joseph Ruggiu (éd.), *Regards sur l'enfance au XVII^{e} siècle,* Actes du colloque du Centre de Recherches sur le XVII^{e} siècle Européen (1600-1700) 24-25 novembre 2005, Tübingen 2007, p. 171-185 (ici : p. 179).
[14] Moulinier, « Le corps », p. 94.
[15] Knibiehler, *De la pucelle à la minette*, p. 10.
[16] *Ibidem*, *La virginité féminine. Mythes, fantasmes, émancipation*, Paris 2012, p. 97.

jeunes filles et qui serait souvent confondue avec la peste par des médecins inexpérimentés. Cette pathologie serait, selon lui, fortement liée à une « suffocation de la matrice » qui pourrait être traitée par un mariage rapide et d'autres remèdes.

> Letzlichen will ich guoter meynung yederman, sonderlich aber den Muettern, so ire Toechter lieben, nicht vorhalten, dasz vor, und in yetziger regierenden kranckheit, die schoenen Maegdtlein vnnd Junkfrawen, hier bey vnns, mit einer sonderlichen Kranckheit, der zuofaell halben, yetziger wol etwas gleich, geplagt werden.
>
> Inn Brabandt, nennen die Weiber dise Kranckheit das weisse fieber, *febrim albam*, vmb der farbe willen, Denn so mit dieser Kranckheit behafft (vnangesehen, dasz sie zuor zeit der Gesundtheit schoene, wie Milch vnd Bluot im Angesicht gesehen), werden gantz bleichweisz. Hippocrates nennets *Virgineum morbum*.
>
> […] Darumb rath ich, wenn man sich einer Sterbenden zeit vermuotet, vd die Muotter etliche, oder alle, obgenandter zeichen, an jren Toechtern spüren, dasz sie solche in der zeit, eh die vergifftung angeht, verhelichen. Darneben aber sollen sie jnen solche Arzney eingeben, welche die verstopffung oeffnen, die Menses fürdern, vnd das dicke gebluet subtile machen moegen, Denn disz sie vngezweiffelt, von dieser Kranckheit erledigt, wie ich durch Gottes Segen, in yetziger zeit, disz an vilen Burgers Toechtern, allzeit glücklich befunden[17].

> Enfin je ne cacherai à personne, en particulier aux mères qui aiment leurs filles qu'avant et pendant l'épidémie qui règne ici, les jolies fillettes et jeunes filles de chez nous sont frappées d'une maladie particulière que le hasard a amenée ici.
>
> Dans le Brabant, les femmes appellent cette maladie la fièvre blanche (*febris alba*) en raison de la pâleur extrême que donne cette maladie à celles qui en sont atteintes (alors que lorsqu'elles sont en bonne santé, elles portent sur le visage de belles couleurs de lait et de sang). Hippocrate l'appelle *Virgineum morbum* [la maladie des vierges – SCD].
>
> […] C'est pour cette raison que je conseille, comme il est prudent de le faire en ces temps d'épidémie, que les mères examinent leurs filles à la recherche de ces signes, et les marient avant qu'elles ne soient contaminées. En outre, elles doivent leur donner des remèdes qui empêchent l'occlusion, favorisent l'arrivée des menstrues, rendent le sang épais plus fluide. Car incontestablement cela les libère de cette maladie, comme j'ai pu en faire l'heureuse constatation, grâce à Dieu, sur de nombreuses filles de bourgeois ces derniers temps[18].

Dans ce passage, l'auteur fait référence à la chlorose, appelée également fièvre blanche. Les symptômes en sont un manque d'énergie et d'appétit, un essoufflement rapide, ainsi qu'une aménorrhée. Depuis Hippocrate, les médecins attribuent cette maladie à des troubles sexuels ou nerveux et considèrent qu'elle ne touche que les jeunes filles, bien que des cas d'enfants et d'hommes adultes atteints

[17] Johannes Hebenstreidt, *Regiment. Pestilentzischer gifftiger Fieber […],* Augsburg 1573, n. p. (Le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[18] En l'absence de traductions publiées, nous proposons une traduction originale des citations.

soient connus. En réalité, ce type d'anémie trouve son origine dans la malnutrition. Pour la traiter, l'auteur recommande aux mères de faire subir une saignée à leurs filles, pratique recommandée par tous les médecins hippocratiques. En effet, selon Hippocrate, la maladie est l'expression d'un trouble des composants fluides du corps humain[19]. Pour la soigner, il faut rétablir l'équilibre des humeurs. On applique alors une thérapeutique purgative qui est composée de clystères, de ventouses, ainsi que de saignées, qui sont préférés aux remèdes dont on doute de l'efficacité jusqu'au XVIII^{e} siècle[20]. Ces dernières sont pratiquées à différents endroits, à différents moments de la journée, et à une fréquence variable en fonction des maladies, de l'âge, du sexe et de l'état corporel. Il est d'usage d'éviter de pratiquer des saignées pendant les menstrues, ces dernières remplissant la même fonction purgative, ou encore pendant la grossesse, en raison du risque d'avortement. L'auteur recommande également de marier rapidement ces jeunes filles célibataires plus susceptibles d'être contaminées que les femmes mariées. En effet, le présupposé de ce conseil se trouve dans la manière dont les médecins hippocratiques envisagent l'acte sexuel qui serait l'occasion d'évacuer un trop plein d'humeurs néfastes. Comme les menstrues ou la saignée, il aurait donc la fonction de purge. Pour ce médecin, le mariage (et sa consommation) aurait donc une vertu prophylactique. Bon nombre de médecins rédigeant des livres de ce genre réservent un paragraphe aux jeunes filles, démontrant ainsi qu'elles méritent un traitement à part, puisqu'elles ne sont ni des enfants, ni des femmes à part entière.

Pour devenir une femme au début de l'époque moderne, il ne suffit pas d'avoir ses menstrues. Il faut également être « bien réglée[21] », c'est-à-dire avoir ses menstrues régulièrement. Ce phénomène physiologique est considéré comme un signe de bonne santé chez les femmes en général, mais aussi chez les jeunes filles. Son apparition trop précoce ou trop tardive cause des soucis à la famille parce qu'elle conditionne le fait de pouvoir donner une descendance à un futur époux. Le début de la menstruation marque donc le passage de la fillette à la jeune fille, tandis que la maternité marque celui de la jeune fille à la femme[22]. Dans les sources étudiées, le

[19] Mirko D. Grmek, « Le concept de maladie », in : Mirko D. Grmek / Bernardino Fantini (Dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 1 : Antiquité et Moyen Âge, Paris 1995, p. 211-226 (ici : p. 218).
[20] Jean-Charles Sournia, *Histoire de la médecine*, Paris 1997, p. 169.
[21] McClive, « L'âge des fleurs », p. 172.
[22] *Ibidem*, p. 185.

sujet est traité à partir de références médicales antiques sans qu'apparaissent des considérations théologiques qui opposeraient les confessions.

I.1.2. L'obsession de la virginité

La virginité de la jeune fille est sa caractéristique première, tant pour les médecins et les juristes que pour les théologiens. Cependant, selon le type de discours – médical, juridique, théologique – cette virginité, ainsi que les moyens de la perdre ou de la garder, sont définis en des termes qui varient. Pour les médecins et les théologiens, ainsi que pour les législateurs – dans une moindre mesure – la définition, et la conservation de la virginité apparaissent comme des obsessions.

Dès le XVII[e] siècle, les médecins tentent de définir le lieu où se trouve l'hymen, membrane qui garantit selon eux la virginité d'une jeune fille, même si, depuis Hippocrate, la virginité féminine est considérée comme difficile à déterminer, dans la mesure où les signes qui la constituent peuvent varier selon les personnes[23].

Le médecin humaniste Johann Weyer (ou Wier) aborde le sujet dans son livre *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables [...] & sorcellerie*[24] (1563). Affirmant que ni les démons ni le diable ne peuvent avoir de relations charnelles avec une femme, il considère que l'hymen peut être brisé par simple toucher, même si son absence ne prouve pas que la jeune fille ne soit plus vierge. Selon lui, une femme vierge qui affirme avoir eu des relations sexuelles avec un démon aura probablement toujours son hymen, puisque de telles relations ne peuvent avoir eu lieu que dans son imagination[25]. La virginité est donc pour lui un fait physiologique, dans lequel les créatures imaginaires n'ont aucun rôle à jouer.

Johann Vesling, un médecin anatomiste originaire de Minden, mais ayant enseigné à Padoue, probablement de confession catholique, publie en 1641 un ouvrage en latin sur la composition du corps humain (*Syntagma anatomicum, publicis dissectionibus, in auditorum usum, diligenter aptatum*) inspiré des dissections qu'il a lui même pratiquées. En 1652, trois ans après sa mort, paraît une

[23] Knibiehler, *La virginité*, p. 8

[24] Le titre en français est emprunté à Jacques Grevin de Clermont, auteur de la première traduction française datée de 1569. Le titre original est *De praestigiis Daemonum Oder von Teuffelsgespenst, Zauberen vnd Gifftbereytern, Schwaerzkuenstlern, Hexen vnd Vnholden, darzu jrer Straff, auch von den Bezauberten, vnd wie jhnen zuhelffen sey, Ordentlich vnd eigentlich mit sonderm Fleisz in VI Buechern getheilt : Darinnen gruendlich vnd eigentlich dargethan, was von solchen jeder zeit disputiert, vnd gehalten worden*. Nous avons utilisé une version de 1586. Mais l'ouvrage a été édité pour la première fois en 1563. Voir la bibliographie des sources.

[25] Weyer, *De praestigiis Daemonum*, p. 200.

version allemande de son ouvrage, devenu très populaire. Un chapitre présent dans les deux versions de l'ouvrage est consacré à l'hymen :

In den Weibes-Bildern aber, welche entweder durch geiles beruehren der Schaam-glieder, durchs Venus spiel, oder aber durch andere Eusserliche zufaell keineswegs verletzt sind, wird die Schaam mit einem pergaments haeutlein zugedeckt, welches mit Fleischischten stuecken vnd wartzen besetzet ist, vnd von den alten das Jungfraw-Hauetlein genennet worden. In den Mitte hat es eine Spalte, wodurch in den erwachsenen vnd Mannbahren Jungfrawen ohne diese Haeutleins verletzeung, Monatlich jhre Zeit oder Rose auszbricht vnd hervor bluohet : wiewol die Gestalt desselben in den geschaendeten vnn in der Geburt gestorbenen Weibern gantz vergehet. Dennoch aber wie es sich in Manbahren Jungfrawen vnd Kindern verhalte, haben keusche Hertzen ausz der fuenften vnd siebenden Figur der folgenden Tafel zu sehen.

[…] Oftmahls ist es so sehr erhartet dasz es auch keins wegs im Beyschlaffen kan zerrissen werden : wanns aber, wie gemeiniglich, duenn vnd wegen der herzufliessenden feuchtigkeit schwach ist, kan es ohne grosse gewalt eroefnet werden[26].

Mais chez les femmes, qui sont intactes et n'ont pas été touchées de manière lubrique en leurs parties honteuses, ni par le jeu de Vénus, ni par un accident extérieur, le sexe est recouvert par une petite peau fine qui est composée de morceaux de chair et de veines et qui est nommé hymen par les Anciens. En son centre, elle est pourvue d'une fente par laquelle les mois ou les roses des jeunes filles adultes et nubiles sortent et fleurissent sans qu'en résulte une blessure de cette petite peau. Celle-ci disparaît chez les femmes qui sont décédées des suites d'une agression ou en couches. Pourtant les cœurs chastes peuvent voir l'allure qu'elle a chez les jeunes filles nubiles et les enfants sur les illustrations qui suivent.

[…] Parfois [l'hymen] est si rigide qu'il ne peut pas être déchiré lors du coït ; mais lorsqu'il est, comme c'est le cas habituellement, mince et fragile en raison des fluides qui le traversent, il peut être ouvert sans qu'une grande violence soit exercée.

Les propos de Vesling sur l'hymen se veulent descriptifs et scientifiques, même si dans un ouvrage destiné à un grand public, il emploie le *topos* des fleurs pour désigner les menstrues et en appelle au regard chaste des lecteurs lorsqu'il fait référence aux planches anatomiques qui accompagnent ces commentaires. L'organe décrit comme une petite peau présente chez les jeunes filles et les fillettes, qui disparaît lorsqu'elles pratiquent la masturbation, lorsqu'elles ont des rapports sexuels mais également lors d'accidents, dont la nature n'est pas mentionnée. Vesling affirme que pratiquer le premier coït avec violence est inutile, répondant peut-être ainsi à des lieux communs de l'époque. Chez Thomas Bartholin (1616-1680), un

[26] Johann Vesling, *Kunstliche Zerlegung menschlichen Leibes*, Leyden 1652, p. 60sq.

médecin, physicien et mathématicien danois, certainement luthérien, connu pour avoir découvert le système lymphatique, la description de l'hymen donne lieu à des considérations plus larges que la simple observation anatomique. Dans la version allemande de son ouvrage d'anatomie publiée en 1677 – l'original a été publié à la Haye en 1655 – l'hymen est le premier signe de la virginité. Son ouvrage, certes un peu tardif, défend cependant des idées qui avaient cours au siècle précédent. Contrairement à Vesling, il n'envisage pas qu'il puisse ne pas exister chez une jeune fille vierge et va jusqu'à recommander de pratiquer le premier coït avec violence afin de briser l'hymen. Pour Vesling, comme pour Bartholin, l'hymen est une réalité biologique qui n'a rien de sacré : il est amené à être brisé selon des modalités qui peuvent varier. La différence confessionnelle ne semble pas jouer un rôle dans la vision globale des deux médecins. Il semble cependant que le style plus précis et direct de Bartholin traduise un rapport au corps plus libre que l'on peut noter dans d'autres sources luthériennes, alors que les métaphores employées par Vesling (*Venus Spiel*), qui visent à ne pas choquer son lectorat, sont révélatrices d'une mise à distance du corps visible dans d'autres sources catholiques.

Même si les médecins tentent de rationaliser la virginité en cherchant des indices corporels de sa présence, elle exerce une sorte de fascination sur les représentants des autorités religieuses[27]. Ainsi, le fait d'insister sur la virginité des jeunes filles ajoute du mystère aux récits des mystiques, et les cas de possession qui concernent des jeunes vierges sont les plus nombreux[28]. Inversement, la virginité semble également être une des conditions favorisant l'apparition de phénomènes surnaturels à l'époque moderne. Pour les théologiens, principalement catholiques, mais aussi pour certains humanistes, la virginité est donc plus qu'une seule caractéristique physiologique : elle relie les vierges avec le divin, mais est également une vertu morale[29]. À partir du corps, c'est tout un imaginaire qui est nourri et dicte des comportements considérés comme moraux.

---

[27] Moulinier, « Le corps », p. 109.

[28] La « nouvelle » ayant pour titre *Newe Zeitung von einem megdlein das entzuckt ist gewest, vnd was wunderliche Rede es gethan hat, geschehen zu freyberg Meyssen im Jar 1560* (Nürnberg 1560) relate l'histoire d'une pucelle de dix-huit ans ayant dénoncé les péchés de ses contemporains en 1560. Elle critique ainsi le comportement des époux de sa ville (ce que semble permettre son statut de vierge), l'orgueil des autres jeunes filles. Le récit de cette histoire peut être considéré comme un moyen de discipliner la population, dans la mesure où les critiques énoncées par une jeune fille sont plus à même d'être reçues par son entourage que si elles avaient été prononcées par un représentant des autorités religieuses et civiles. De par son caractère indéniablement vertueux et pur, elle est écoutée car ses paroles semblent plus crédibles.

[29] Knibiehler, *La virginité*, p. 11.

La virginité et la chasteté sont des termes dont la signification varie selon les époques. Alors que la virginité et la chasteté étaient prêchées aux premiers chrétiens, garçons et filles sans distinction[30], elles devinrent peu à peu des vertus presque exclusivement féminines, tout en conservant un caractère sacré. Elles étaient associées à l'idée de pureté. Ainsi, d'après le droit canon, les vierges qui ont été violées ne peuvent pas devenir des vierges consacrées, même si elles n'ont pas commis de péché.

Pour le catholique bavarois Albertinus (1611), la virginité est un état idéal qu'il décrit comme angélique[31]. Le parallèle entre la vierge et l'ange qui trouve son origine dans le culte marial, n'est ni exceptionnel ni nouveau dans les ouvrages catholiques. Le jésuite Hermann Busenbaum (1660) reprend le même parallèle qu'Albertinus en affirmant que la virginité des jeunes filles ferait d'elles des êtres supérieurs aux anges. Dans la mesure où il est plus difficile pour une jeune fille de rester vierge que pour un ange, créature asexuée, donc non-soumise au désir de la chair, les difficultés qu'elle doit vaincre rendraient son combat plus glorieux :

In den Engelen ist eine einfache Jungfrawschafft ; in den Jungfrawen, ist eine doppelte ; desz gemueths vnnd desz leibs : Die Engel bewahren die Jungfrawschafft ohne eintzigen streit, den Jungfrawen als streitenden vnnd gewinnenden, wird die Glory der Jungfrawschafft zugeeignet[32].	Chez les anges, on trouve une virginité simple ; chez les jeunes filles, elle est double puisqu'elle est à la fois une virginité de l'esprit et du corps. Les anges n'ont aucune difficulté à conserver leur virginité, les jeunes filles en revanche, qui doivent se battre et vaincre, méritent de recevoir la gloire de la virginité.

Busenbaum, dont l'ouvrage est plus tardif mais qui semble avoir la même vision de la virginité qu'Albertinus, relève ici deux sortes de virginité, l'une du corps, l'autre de l'âme, la difficulté étant de conserver les deux. Il utilise le vocabulaire du combat contre la chair pour illustrer les efforts que devraient faire les jeunes filles afin de préserver leur virginité. En cela, il fait probablement référence au « soldat du Christ » de Saint Paul (2, Tim, 2, 3) qui se bat pour que le règne de Dieu advienne. La force de ce soldat, être de chair, doit être encore plus grande que

[30] *Ibidem*, *La sexualité et l'histoire*, Paris 2002, p. 22
[31] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 245. Cette affirmation se retrouve à maintes reprises chez Juan de la Cerda, Suarez Figaredo, Enrique (ed.), « Juan Luis de la Cerda, Vida politica de todos los estados de muliebres », in : *Lemir* 14 (2010), p. 1-628 (ici : p. 38), par exemple.
[32] Hermann Busenbaum, *Lilien vnder den Doerneren, dasz ist Gott verlobter Jungfrawen vnnd Witwen Welt-geistlicher Standt*, Cöln 1660, p. 32.

celle des anges, êtres spirituels puisqu'il doit mener son combat pour la foi tout en luttant contre les désirs du corps, l'ennemi intérieur.

Les auteurs catholiques citent des exemples d'héroïnes mythiques et de saintes afin d'encourager les jeunes filles à conserver leur virginité. Le Chevalier de la Tour-Landry, un auteur français de la fin du Moyen Âge dont l'ouvrage a été traduit en allemand au XVI[e] siècle par Der Ritter von Thurn, cite l'exemple de la Vierge Marie, référence incontournable dans tous les ouvrages catholiques, mais aussi dans bon nombre d'ouvrages protestants. Ce fait est plus surprenant, puisque les protestants, à la suite de Luther, ne reconnaissent pas la virginité de Marie[33]. Dans ce passage, l'auteur met en relation la virginité avec la notion de pureté.

> Ouch lieben döchtern so ist vast guot den Sampstag vasten vff das die heilige junckfrow mari üch erwerben wölle, da sie üch rein vnnd üwer junckfröhlicheit behaltenn mögen, zuo lob vnd ere dem almechtigen vnd üwern fründen, vff das üch böse anfechtugen destmynder bewegen[34].
>
> Mes chères filles, il est bon que vous jeûniez le samedi à l'image de la Vierge Marie afin que vous restiez pures et que préserviez votre virginité, pour louer et vénérer le Tout-Puissant et votre famille ; ainsi vous vous laisserez moins émouvoir par de mauvaises tentations.

L'auteur encourage ses filles, à qui l'ouvrage est adressé, à jeûner pour vaincre les tentations de la chair, la maîtrise des désirs passant donc par une ascèse alimentaire. Ici, le fait de citer la Vierge Marie en exemple permet de donner un argument d'autorité en faveur de cette pratique décriée par la Réforme. Dans sa traduction allemande de l'ouvrage de l'humaniste Juan Luis Vives *L'Institution de la Femme Chrestienne*[35] (*Von vnderweysung ayner christlichen Frawen,* 1544), le Bavarois Christoph Bruno s'intéresse également de près à la préservation de la chasteté et de la virginité[36] et présente la Vierge Marie comme un modèle pour les jeunes filles et même comme un décalogue vivant (« ein lebendiger Decalogus, oder

---

[33] Reintraud Schimmelpfennig, *Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952.

[34] Der Ritter vom Thurn, *Zuchtmaister der Weiber und Junckfrawen Anweisung der Junckfrawen vnd Frawen / wesz sich eyn jede in jrem standt / gegen jderman in diser arglistigen Welt / mit geberden / sitten vnd worten / halten sol / Ausz beiden Testamenten / Altem vnd Nuewem / historien / von frummen vnd boesen Weibern hierin zusammen gesetzt / die boesen zufliehen / vnnd die guotten zuo eym Ebenbildt anzuonemmen*, Straszburg (bei Jacob Cammerlander von Mentz) 1538, p. 95sq.

[35] Le titre est emprunté à la traduction française de Pierre de Changy en 1547. Le titre original latin est *De institutione feminae christianae* (1524). Nous utilisons ici la traduction du catholique Christoph Bruno : Juan Luis Vives, *Von vnderweysung ayner christlichen Frawen*, Augsbourg 1544

[36] Susanne Barth, *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungslietratur zwischen 1200 und 1600*, Stuttgart 1994, p. 165 ; Vives, *Frawen*, p.12v. ce chapitre est également important dans la version originale en latin sous le titre « De virginitate », in : Joannis Ludovici Vives Valentini, *Opera Omnia*, Tomus IV, [1783, 1[e] : 1523], London 1964, p. 90sqq.

zehen gebot[37] »). Elle serait un exemple à suivre dans sa foi, dans la manière de prier, dans la façon d'effectuer ses exercices spirituels, dans la serviabilité envers son prochain, mais également dans son tempérament miséricordieux, chaste, discipliné et réservé[38].

L'ouvrage du protestant Conrad Porta *Miroir des jeunes filles* (*Jungfrawenspiegel*, 1580) insiste également sur la nécessité de se conduire chastement afin de préserver sa virginité. Pour illustrer ce précepte, Porta cite les passages des Évangiles de saint Luc et de saint Jean qui traitent de la vie de Marie, en utilisant l'exégèse qu'en fait Luther. Ce faisant, il ne retient pas seulement les vertus morales de la Vierge, mais également ses qualités pratiques comme son ardeur au travail, ses capacités de ménagère et sa serviabilité[39]. Afin de se différencier des écrits catholiques, Porta ajoute que les protestants ne voient en Marie que l'humble servante de Dieu et non pas la Mère du Christ[40]. Ce n'est donc pas la virginité physique qui est valorisée dans le portrait de Marie que font les protestants, mais ses qualités morales, la virginité de son âme, en quelque sorte, qui font d'elle une femme exceptionnelle, digne d'être admirée et prise en exemple.

Les jeunes filles sont encouragées par les Églises des deux camps à protéger leur virginité, comme le montre cette prière (1594) à prononcer quotidiennement.

Daneben thu ich bitten dich Las diesen Tag zu bringen mich Das ich an keinem end vnd orth Handel wider dich und dein Wort. Du hast mir ja mein Leib vnd leben Aus meiner Eltern leib gegeben Vnd von jhn her erlebt nun zwar Vngefehrlich die Achtzehen Jar Darein auch mein Jungfrawlich Ehr Erdult, wie bilich vnd beger, Die noch zu erhalten rein vnd pur, Doch wol mein Weibliche Natur, Auff ehrliche lieb ist geneigt, Die ihr das Menschlich geschlecht erzeigt[41].	Je te prie, fais en sorte qu'en ce jour, je n'agisse pas contre toi et ta parole en quelque lieu que ce soit. Tu m'as donné la vie et mon corps dans les entrailles de mes parents, et depuis j'ai atteint environ dix-huit ans. Fais que je conserve mon honneur de vierge, et sa pureté, bien que ma nature féminine tende vers l'amour honnête que lui prodigue le genre humain.

Par la répétition de ce genre de prières, les jeunes filles doivent se convaincre que leur « nature » féminine tend à l'amour physique et qu'il leur faut prier Dieu

[37] *Ibidem*, p. 34r. Ce passage était déjà présent dans l'œuvre originale Vives, *Opera Omnia*, p. 130.
[38] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 245.
[39] *Ibidem*, p. 247.
[40] *Ibidem*.
[41] *Der Jungfrawen Tegliches Wochen Gebet*, 1594

pour avoir la chance de rester chastes. L'honneur de la jeune fille est clairement placé dans son intégrité physique, ce qui confère à cette dernière une immense valeur. C'est également ce qu'exprime Albertinus (1611) dans un discours qui présente la perte de la virginité comme un événement irréversible. Pour lui, les jeunes filles devraient veiller en premier lieu à considérer leur virginité comme un trésor à protéger absolument, même au péril de leur vie.

> Der Schatz der Jungfrawschafft ist ein so grosser Schatz, das nicht allein die Eltern, sondern auch die Jungfrawen selbst grossen Fleisz sollen fuerwenden, damit sie denselben bewahren, vnd erhalten moegen, vnd zu solchen ende muessen sie alle Vrsach vnd anlaesz meiden auch alle vnd jede, grosse vnd kleine Thuer vnd Fenster mit dem Schluessel der eingezogenheit vnd einsperrung, verschliessen vnd versperren alle besorgende Gefahre also zuverhueten, Denn ob man schon alle andere Schaetze dieser Welt verlieren, so koennen sie doch widerumb erobert vnd zu wegen gebracht werden, aber wann das allerkoestlichste Kleinot der Jungfrawschafft, einmal verschertzt vnd verloren ist, kan es niemal widerumb erlanget werden[42].
>
> Le trésor de la virginité est un si grand trésor que non seulement les parents mais également les jeunes filles elles-mêmes doivent s'efforcer de le garder et de le préserver. Dans ce but, elles doivent éviter toutes les causes et toutes les occasions mais aussi fermer à double tour les grandes et petites portes et fenêtres avec la clé du repli et de l'enfermement, se garder de tous les dangers inquiétants. Car quand bien même on perdrait tous les autres trésors que recèle le monde, il est toujours possible de les conquérir à nouveau, mais une fois que le plus précieux des joyaux qu'est la virginité a été mis en jeu et a été perdu, on ne peut jamais le retrouver.

L'auteur utilise ici le vocabulaire de l'enfermement : la virginité apparaît comme un trésor qui devrait être gardé dans une forteresse protégée par de multiples verrous. Ce champ lexical est courant quand il s'agit de parler de la virginité des femmes, mais aussi de la limitation de leur parole publique[43]. Il est révélateur de voir que le corps des femmes apparaît comme devant être contraint par une force extérieure, sous couvert de protection. Il semble impossible de faire confiance aux femmes pour se garder elles-mêmes. Le trésor apparaît également comme étant d'ordre symbolique. Ce trésor intérieur est considéré comme étant supérieur à tout trésor, toute richesse matérielle. Si Albertinus encourage les jeunes filles (ainsi que toutes les autres femmes, et particulièrement les veuves) à la chasteté, cette

[42] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 39sq. Ce passage est directement traduit de Juan de la Cerda, *Vida politica*, p. 31.
[43] Voir annexe 2.

recommandation s'adresse également aux hommes, qui sont censés savoir se montrer chastes pour répondre aux injonctions divines.

Être vierge serait donc une manière de vivre, au-delà d'un état du corps. Si on attend du corps qu'il illustre la virginité de la jeune fille, les pensées mêmes se devraient d'être pures et chastes, pour que les jeunes filles méritent le titre de vierges. Il est important que les signes de la virginité, comme un visage rougissant par exemple, ne soient pas feints mais corroborent une attitude intérieure. Inspiré par les Pères de l'Église, saint Jérôme, notamment[44], Albertinus souligne que les attitudes des jeunes filles devraient être révélatrices d'une certaine pudeur, témoin de leur virginité.

> Die Schamhafftigkeit ist dermassen kraefftig, das, wann einer mit derselben gefangen word, jhm alsann sein Angsicht roth wird : Dann weil das Angesicht die Schamb empfindet, so steiget das Gebluet aus den andern Gliedern ins Angesicht vnd staercket es. Das Widerspiel begegnet dennen, so sich fuerchten, denn die furcht stecket im Hertzen, vnd weil das Blut eines fuerchtenden Menschen zum hertzen schlaegt, so erbleichet das Angesicht.
>
> Gleich wie die lieb der Ehr pflegt das Hertz zu den Tugenden anzureitzen, eben so pflegt die Scham das Hertz von den lastern abzuziehen, von wegen der Vnehr, die jhm darans erfolgen moechte. Vnd diese Scham hat GOTT fuernemblich in die Hertzen der Weiber, bevorab aber der Jungfrawen, eingedruckt vnd geprest : Also, das die Scham gleichsamb ein Mawer ist jhrer Keuschheit, vnd ein Zaum wieder die Laster[45].

> La pudeur est tellement forte, que lorsque quelqu'un en est saisi, son visage rougit. Car lorsque le visage ressent de la pudeur, le sang quitte les autres membres pour venir dans le visage et le renforcer. Le contraire arrive à ceux qui sont dans la crainte car la crainte se loge dans le cœur et lorsque le sang d'une personne qui a peur bat dans son cœur, son visage pâlit.
>
> Comme l'amour de l'honneur incite le cœur à s'exercer aux vertus, ainsi la pudeur détourne habituellement le cœur des vices en raison du déshonneur qui pourrait en résulter. Et cette pudeur, Dieu l'a imprimée et pressée principalement dans le cœur des femmes, plus particulièrement des jeunes filles, si bien que la pudeur ressemble à une muraille défendant leur chasteté, et à une clôture protégeant des vices.

Albertinus emploie des arguments physiologiques précis qui justifient la rougeur visible sur les joues des jeunes filles par l'afflux du sang au visage sous l'effet d'un « affect ». La pudeur apparaît comme un sentiment naturel. Ceux qui n'en montrent pas les signes semblent être contre-nature. Albertinus oppose les effets

[44] Ulrike Hörauf-Erfle, *Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*, Frankfurt am Main 1991, p. 33
[45] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 95sq.

physiologiques de la pudeur à ceux de la crainte. De la couleur du visage, il déduit les sentiments qui animent une femme. Son ouvrage contribue donc à déterminer un langage du corps et des sentiments que l'on pourrait aisément lire sur les autres et appliquer à soi-même. On retrouve les images de murailles et de forteresse, la pudeur étant décrite comme un des remparts dressés par Dieu pour protéger la virginité. Les propos d'Albertinus apparaissent dans une certaine mesure comme contradictoires : la pudeur est décrite comme naturelle mais les jeunes filles ont l'obligation d'en montrer des signes visibles, donc reçoivent l'injonction d'y prendre garde, et d'en acquérir les codes s'ils devaient être absents. En nommant et codifiant les comportements, les auteurs rendent possible leur apprentissage et paradoxalement en favorisent l'imitation, sans pour autant que les jeunes filles ne ressentent le sentiment ou l'émotion donnés[46]. Comme l'affirme Christine Detrez, « les émotions sont le résultat de l'incorporation d'un processus inné et appris[47]. »

Il est à noter que, comme pour la virginité, la pudeur est, selon Albertinus, une qualité qui vaut également pour les hommes, même si elle semble moins importante chez ces derniers. On voit se dessiner les prémices d'un *habitus* féminin composé par des attitudes et des émotions particulières et dont la première caractéristique serait la pudeur. Le terme d'*habitus* est emprunté au sociologue Pierre Bourdieu[48] : il fait référence à un système de pratiques et de goûts (non pas tant innés que) acquis par un ensemble d'individus, ainsi qu'aux pratiques directement liées au corps (manière de se tenir, de parler, d'effectuer certains gestes) que l'on pourrait croire naturelles, mais qui sont en réalité acquises et socialement construites.

L'intérêt porté à l'expression physiologique de la pudeur n'est pas une préoccupation exclusivement catholique. Selon le pasteur luthérien Valerius Herberger (1610), la pudeur de la jeune fille devrait se traduire par un visage rougissant spontanément lorsque des propos inappropriés sont tenus en sa présence.

Zum andern ist der Jungfrawen Schmuck die schoene Rote Farbe im Angesicht, wenn jhr zuredet, das ist tinctura virtutis, die rechte Tugendfarbe. Die heilige Jungfraw Agnes war auch Rot unterm Angesicht, da sie zum Tode gefuehret ward, der Scharffrichter	D'autre part, le bijou des jeunes filles est le beau rouge qui colore leur visage, quand on les aborde, c'est ce qu'on appelle tinctura virtutis, l'authentique couleur de la vertu. La Sainte Vierge Agnès a également rougi si bien que, lorsqu'elle fut conduite à la mort, le

[46] Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, Paris 2002, p. 41.
[47] *Ibidem*, p. 95.
[48] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, p. 88.

sprach : Siehe wie hastu dich besoffen, stehet da seiner Jungfraw an ? Sie gab Anwort : O nein, das sey ferne von mir, dasz ich meinem Seelen Breutigam christo wolte eine trunckene Seele bringen, Ich wil dir wol meiner roete ursach anzeigen : Mein hertz ist mit den Roten Blusttroepflin Jesu Christi durchferbet, dieselbe Roete ist vber sich getreten, das Rote Blut Jesu christi hat mich gezeichnet zum ewigen leben ; das sind Jungfrewliche gedancken und farben[49].

bourreau dit : Voilà que tu as bu, est-ce que cela sied à une jeune fille ? Elle répondit : oh non, loin de moi cette idée d'offrir à mon époux le Christ, une âme ivre. Je vais te révéler la raison de ma rougeur : mon cœur est coloré par les petites gouttes rouges du sang de Jésus Christ, cette rougeur en résulte ; le sang rouge du Christ m'a désignée pour avoir la vie éternelle ; ce sont des pensées et une couleur de vierge.

Les paroles sont attribuées à sainte Agnès, une jeune vierge qui fut condamnée à la prostitution, puis exécutée pour avoir refusé de renier sa foi, ce qui fit d'elle la sainte patronne de la chasteté chez les catholiques. Si elle est citée par Herberger, ce n'est pas pour que ses lectrices et lecteurs la prient, mais pour qu'ils prennent en exemple l'attitude de cet être exceptionnel. La rougeur provoquée par la pudeur est ici désignée comme un don de Dieu, un signe de pureté, de la vertu du martyre. En rougissant, Agnès montre un cœur pur, mais représente également un modèle pour toutes les jeunes filles. Là encore, ce qui devrait être naturel peut également être acquis par imitation. La rougeur du visage de sainte Agnès est assimilée à la couleur du Sang du Christ. Le rouge décrit comme la couleur des vierges est à la fois le signe de la pudeur visible sur leurs visages, mais aussi une invitation au sacrifice. Les arguments physiologiques que les théologiens, pasteurs et humanistes se réapproprient font de la pudeur, envisagée comme l'expression physique de la virginité, une vertu « naturelle », implantée dans le cœur et le corps des femmes par la volonté divine. On assiste alors conjointement à un ancrage de la virginité dans le corporel par le biais de ses manifestations physiques, mais aussi à sa sacralisation et à l'affirmation de son caractère moral.

La question du pur et de l'impur a inspiré l'anthropologie, notamment la chercheuse Mary Douglas. Selon elle, l'impur peut être défini comme ce qui n'est pas à sa place, ce qui résulte du désordre. La pureté quant à elle serait ce qui doit être

[49] Valerius Herberger, *Jungfraw Kraentzlin, aus dem schoenen Spruechlin, Apoc. 14 Sie sind Jungfrawen, und folgen dem Lamb nach wo es hin gehet. Zu Ehren allen frome Jungfrawen und andechtigen Gleubigen Christlichen Jungfrewlichen Hertzen, welche einig und allein in Himmel gehoeren*, Leipzig 1610, p. 3.

et qui respecte les normes sociales[50]. Ainsi, selon ses théories, le concept de pureté serait relatif à une société donnée. De plus il viendrait renforcer l'ordre social, qui n'est pas à comprendre comme un état immuable mais plutôt comme un devoir à accomplir en permanence. Selon l'historienne Susanne Burghartz, il est pertinent d'étendre les théories de Mary Douglas à la période de la confessionnalisation dans l'espace germanique, car la pureté – du corps, de l'esprit – représente un enjeu essentiel dans l'opposition entre catholiques et protestants, pour déterminer dans quel camp se trouvent respectivement l'orthodoxie et l'hétérodoxie[51]. Il s'agit dès lors de combattre une nature humaine corrompue par le péché avec plus ou moins d'intensité, en usant d'une maîtrise des pulsions et en « civilisant » les mœurs. C'est ce en quoi consiste finalement la « discipline » opérée par les différentes instances autoritatives sur les jeunes filles : conserver ce qui est vu comme une forme de pureté corporelle, intellectuelle et morale, donc conserver un « idéal », une représentation culturelle fantasmée. Il s'agit de maîtriser ses pulsions pour se conformer à des normes, qui une fois incorporées deviendront une « seconde nature[52] ». Ce phénomène a été analysé par Norbert Elias dans *La civilisation des mœurs*. Selon lui, les pulsions primitives (reconnues comme inhérentes à la nature humaine) sont de moins en moins tolérées dans l'espace public ; dans la France de l'Ancien Régime, la sexualité, par exemple, considérée comme la marque de l'animalité en l'homme – au même titre que la violence –, fut de plus en plus refoulée dans la sphère de l'intime, c'est-à-dire dissimulée aux regards d'autrui, pour faire place à une pudeur décrite dans les sources comme naturelle[53]. Dans ce domaine, on observe donc un phénomène analogue en territoire germanique du milieu du XVI^{e} siècle au milieu du XVII^{e} siècle.

En dehors des textes de pasteurs et de théologiens, que disent les textes de loi sur la virginité ? Les législateurs s'évertuent-ils également à la protéger ? On peut peut-être moins parler d'obsession dans leur cas que de forte préoccupation. La question est abordée par les textes de lois dans le cadre des affaires de viol, ainsi que dans les punitions d'ordre symbolique. Les statuts synodaux placent le viol parmi les

[50] Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 2001, p. 142sq.
[51] Susanne Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit,* Paderborn 1999, p. 16.
[52] Florence Delmotte, « Termes clés de la sociologie de Norbert Elias », in : *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/2010 (n° 106), p. 29-36 (ici : p. 33).
[53] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Amsterdam 1997, p. 351sq.

crimes les plus graves[54]. Dans la pratique, il existe peu de traces de plaintes déposées par des jeunes filles ou leur famille pour viol, car rendre publique une telle agression représente en soi une déconsidération sociale et morale gravissime. Les parents préfèrent garder l'événement secret, car il ne fait pas de doute que l'accusé se défendrait en affirmant que la jeune fille était non seulement consentante, mais aussi séductrice. Une grossesse intervenue à la suite d'un viol rendait l'acte encore plus suspect car, depuis Galien, la procréation était envisagée comme le mélange de semences masculines et féminines produites par le plaisir[55]. Dans la pratique, la classe sociale de la jeune fille jouait également un rôle dans la sanction qui est appliquée au violeur : si elle appartenait à une catégorie sociale inférieure, la sanction était moindre que si elle est issue d'une famille aisée. La réputation de la jeune fille, ainsi que son attitude corporelle avant et après l'agression (yeux baissés, cris, défense) jouaient également un rôle important pour déterminer s'il y avait bien eu viol[56].

À partir du XVII^{e} siècle, les violences sexuelles subies par les fillettes de cinq à dix ans, quelle que soit leur origine sociale, commencèrent à provoquer l'indignation au sein de la population européenne. Ce n'est pas nécessairement la virginité de la jeune fille qui importait pour établir la sentence contre le violeur, mais plutôt son âge. D'après Georges Vigarello, en France, les textes de lois qui traitent du sujet au XVII^{e} siècle considéraient que le viol d'une fille impubère est plus grave que celui d'une femme adulte et mariée[57]. De plus, l'agression portait atteinte à l'honneur de tous ceux qui n'avaient pas su la défendre : le père, les frères, les membres de sa famille en général[58]. Selon Yvonne Knibiehler, cela correspond à une prise en compte du statut particulièrement vulnérable de la fillette impubère, les viols contre les enfants étant jugés plus durement que les viols contre des adultes. Dans ce contexte, les familles hésitèrent de moins en moins à demander des réparations devant la justice en France[59]. La punition du viol de jeunes filles se fit probablement de plus en plus sévère en raison de la sacralisation progressive de la virginité, qui alla

[54] Knibiehler, *La virginité*, p. 107.
[55] *Ibidem*, p. 108.
[56] Mireille Vincent-Cassy, « Viol des jeunes filles et propagande politique en France à la fin du Moyen Âge », in : Gert Melville / Peter von Moos (Hrsg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne,* Köln / Weimar / Wien 1998, p. 499-525 (ici : p. 130).
[57] Georges Vigarello, *Histoire du viol, XVI^{e}-XX^{e} siècles*, Paris 1998, p. 20.
[58] Knibiehler, *La virginité*, p. 106.
[59] *Ibidem*, p. 109.

de pair avec l'importance croissante du culte marial en milieu catholique[60]. En territoire germanique, la plupart des législateurs considéraient les viols envers de jeunes victimes comme devant être traités avec une attention particulière, ce qui ne signifie toutefois pas qu'ils doivent être punis avec une plus grande sévérité. La *Constitutio Criminalis Carolina* promulguée par Charles Quint en 1532 pour le Saint-Empire Romain Germanique, et qui est considérée aujourd'hui comme le premier code pénal germanique, punit à égalité les viols perpétrés envers les femmes mariées et les jeunes filles[61]. Le recueil juridique d'Abraham Sawr comportant des lois de Saxe et de Hesse (1579) souligne que les violeurs de fillettes de moins de douze ans encourent la peine de mort ; les violeurs de femmes mariées ou de veuves sont soumis à la même peine[62].

Le texte ci-dessous, un extrait d'une loi promulguée par le Sénat de Strasbourg en 1579, montre la manière dont sont traités les agresseurs de jeunes filles qui ne sont pas pubères.

Junckfrawen schwechen	Séduction des jeunes filles.
[…] Wann auch ein eeman oder ein lediger ein junge Tochter, so under iren jaren, mit guoten worten oder verheissungen zuo seim willen uverredt und zuo fall brecht, der sol der that nach so am leib, leben, eer oder guot gestrafft werden. So auch solche junge megdlein, so under iren jaren, inn die frevelkeit kommen, das sy in solcher laster fielen, triben oder uebten, die sollen inn thurn gelegt und nach erkantnisz eins raths gestrafft werden[63].	[…] Si un homme marié ou un célibataire conduit à sa perte une jeune fille impubère en lui faisant des promesses infondées, il doit être puni en son corps [emprisonnement, coups – SCD], par la mort, privé de son honneur ou de son bien. De même, si de jeunes fillettes impubères commettent le sacrilège de tomber dans de tels vices, selon le jugement d'un conseil elles doivent être conduites dans une tour et être punies.

Le paragraphe précédent indiquait que les agresseurs encourraient de manière générale la peine de mort, quel que soit le statut social de la victime. Puis, le législateur précise la gravité des peines en fonction de divers facteurs, notamment

[60] Vincent-Cassy, « Viol des jeunes filles », p. 130.
[61] *Constitutio Criminalis Carolina. Peinliche Gerichtordung Kaiser Karl V.,* Faks. der Ausg. Augsburg 1533, Osnabrück 1973, Art. 119.
[62] Abraham Sawr, *Straffbuechlein, Darin begriffen wie man heutiges tags, nach allen gemeinen beschribnen Geistlichen und Weltlichen Rechten, Reichs auch Landszordnungen, Statutten, Opinionen, und wolergebrachten Gewonheiten, etzliche grobe eusserliche suende, frevel und begangne missesthat, buegerlich und peinlich zustraffen pflegt*, Franckfurt am Mayn 1579, p. 83.
[63] Emil Sehling (Hrsg.) *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Band 12 : Elsass, Teil 1 : Strassburg, Tübingen 1963, p. 215. La totalité du paragraphe sur le viol est transcrit et traduit en annexe 3.

l'âge ou le statut social de l'agresseur ou de la victime. De cet extrait on peut retenir plusieurs informations : les hommes sont punis de la même manière quel que soit leur statut marital, même si les hommes mariés risquent de cumuler une peine pour adultère avec celle prévue ici. La femme ou la jeune fille impliquée n'est pas toujours considérée comme une victime : de ce fait, elle peut elle aussi être condamnée à une peine assez lourde. Enfin, l'amende est la première sanction envisagée, mais il y a des châtiments plus sévères. Le viol est considéré comme l'équivalent d'une spoliation ou d'un vol. Ainsi, l'honneur des jeunes filles peut être rétabli par une compensation financière qui peut ensuite servir de dot, tout en permettant de contracter un mariage honnête[64]. L'argent propose donc une forme de réparation. C'est le cas également lors de relations sexuelles consenties suite à de fausses promesses.

Si les lois sur l'adultère ou le viol ne mentionnent pas la virginité de la jeune fille mais seulement son âge, les autorités civiles s'intéressent plus particulièrement à cette question dans le cadre des noces. En 1647, à Bâle, les jeunes filles qui ont perdu leur virginité avant le mariage ne sont plus autorisées à en porter les attributs, à savoir les perles, les galons et les couronnes, que ce soit lors de leur propre mariage ou lors de celui des autres. Par ce moyen, il s'agit de les stigmatiser et donc de mettre en garde les autres jeunes filles face au risque que représente la perte de leur virginité avant le mariage. Dans de nombreuses villes, et pas seulement dans un contexte calviniste comme Bâle, cette perte est ainsi sanctionnée au moment des noces[65]. Ainsi, il arrive que l'on force une jeune fille soupçonnée de ne plus être vierge à porter une couronne de paille à la place de la couronne de la mariée, afin de signaler ostensiblement sa faute aux regards de toute la communauté. Si la jeune fille se marie alors qu'elle est enceinte, une sage-femme la suit en portant un coussin pour signifier son état à toute l'assemblée[66]. Les coiffes sont également étroitement liées à l'honneur des jeunes filles dont elles sont le signe visible pour le reste de la société. Worgitzki signale que dans les ordonnances de Francfort-sur-le-Main datées de 1621, 1640 et 1671, les femmes qui ont perdu leur honneur suite à des relations sexuelles illégitimes sont contraintes de porter une coiffe signalant leur forfait. En

[64] Burghartz, « Rechte Jungfrauen », p. 43.
[65] Voir la loi strasbourgeoise de 1668 : *Hochzeit Ordnung deß heiligen reichs Freyen Statt Straßburg*, MDCLXVIII, §VII (Niedersächsische Staats- und Univesitätsbibliothek Göttingen, 4J STAT XII, 4826 Rara).
[66] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 55.

1621, il s'agit d'un voile leur couvrant le front, en 1640 et 1671 d'un bonnet blanc[67]. Ce système sémiotique permet de révéler au reste de la communauté ce qui n'est pas visible, stigmatisant ainsi les jeunes filles prétendant à un mariage. Il permet également de dissuader les jeunes vierges d'avoir des relations sexuelles illégitimes en jetant l'opprobre sur celles qui ont commis ce péché. Si l'on considère l'importance que revêtent les festivités qui accompagnent le mariage au Moyen Âge et à l'époque moderne, il est aisé de comprendre l'humiliation que peuvent représenter de telles punitions symboliques, dont l'effet pouvait être aussi important que des sanctions pénales. La thèse de Foucault selon laquelle une attitude réprobatrice qui entraîne l'humiliation publique serait autant, si ce n'est plus, efficace qu'une sanction pénale prend ici tout son sens[68].

Une grossesse en hors du cadre du mariage expose davantage à des sanctions qui ont des répercussions très importantes sur la vie sociale et personnelle. Une ordonnance de Brunswick de 1576 stipule ainsi que les jeunes filles enceintes doivent se couvrir la tête – alors qu'habituellement elles ne portent pas de coiffe mais plutôt un bandeau – puis quitter la ville lorsque leur état devient visible[69]. Une fois leur situation connue de tous, elles auront des difficultés à trouver un mari qui acceptera également l'enfant, mais aussi à trouver un emploi, ce qui peut mettre leur survie en danger. Les sanctions se font beaucoup plus sévères lorsque les jeunes femmes avortent ou commettent un infanticide : à partir des XV^{e} et XVI^{e} siècles, si elles sont découvertes, elles risquent d'être noyées ou enterrées vivantes. Il y a donc une échelle des peines selon la gravité de l'acte commis, l'infanticide étant considéré comme le pire.

En conclusion, la perte de la virginité par le viol ou par des relations sexuelles hors-mariage n'est pas un obstacle dirimant au mariage « honnête » si l'événement reste secret ou s'il est prouvé que la jeune fille est innocente. Les sources juridiques considèrent donc que la virginité « physique », si elle ne peut pas être concrètement rétablie, peut néanmoins être compensée par la restauration de l'honneur et de la réputation de la jeune fille, et dans certains cas, par des compensations financières.

---

[67] Inke Worgitzki, *Kleiderordnungen in Frankfurt am Main von 1356-1731. Gesetzgebung, ständische Gesellschaft und soziale Wirklichkeit,* Magistra artium, Johann Wolfgang Goethe-Universität 2000. (non publié), p. 90.
[68] Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 210.
[69] Worgitzki*, Kleiderordnungen*, p. 56.

La jeune fille est considérée comme un être défini par deux caractéristiques physiologiques : ses menstruations et sa virginité. Pour tous, il paraît important de conserver cet état virginal par un comportement chaste jusqu'au mariage – voire la vie durant pour les catholiques. En somme, les jeunes filles sont appelées par les autorités civiles et religieuses à rester pures, ce terme étant à comprendre non seulement sur le plan corporel (absence de relations sexuelles) mais également intellectuel et moral (les pensées sont censées être pures). Le corps des jeunes filles est donc un enjeu confessionnel puisque la virginité est le centre d'une polémique entre catholiques et protestants. Alors que ces derniers s'inscrivent comme précurseurs d'une redéfinition du mariage, y voyant un statut issu de la volonté divine, les catholiques réinvestissent la notion de virginité pour revaloriser la vie religieuse et monastique attaquée par Luther, et gagner des jeunes filles à cette cause. Pour les protestants, le corps des jeunes filles doit être préparé avec soin à sa finalité « première » qui serait la procréation. Pour les catholiques, en revanche, il faudrait préserver l'état virginal, considéré comme exempt de tout péché, afin d'accomplir la volonté divine. Alors que la pureté est considérée comme l'état du corps avant le Péché Originel (celui d'Adam et Ève dans le Paradis), donc comme un état « naturel », d'une nature originelle, non corrompue, elle apparaît comme menacée par la « nature humaine » corrompue par le péché. Il y a ainsi deux natures, une originelle et une déchue.

I.1.3. Virginité et célibat chez catholiques et protestants.

La virginité et le célibat représentent les deux points de discorde entre catholiques et protestants. Des écrits polémiques sont diffusés aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles autour de ces thèmes. Les catholiques, à l'instar des Pères de l'Église, encouragent les jeunes filles à rester chastes et à préserver leur virginité le plus longtemps possible. Si le mariage est perçu comme une finalité honnête pour une femme, l'entrée dans les ordres est considérée comme supérieure et comme le but que les jeunes filles devraient viser, car l'état de chasteté dédié à Dieu supplanterait l'état de mariage.

L'avènement de la Réforme protestante change fondamentalement la perception du mariage : cet acte est dépeint comme la réalisation du plan divin pour tous les êtres humains. Alors qu'il était considéré comme inférieur au célibat pendant le Moyen Âge, le mariage apparaît comme un remède aux pulsions sexuelles. À

l'inverse, rester vierge une vie durant n'a pas de sens pour les théologiens et pasteurs protestants qui voient dans la reproduction du genre humain la vocation du corps féminin. Cependant, ils s'accordent avec les catholiques pour considérer les relations hors-mariage comme inappropriées, qu'il s'agisse des jeunes garçons ou des jeunes filles[70]. S'ils valorisent une certaine retenue en matière de sexualité féminine et enjoignent aux femmes de ne pas avoir de relations sexuelles hors mariage, les protestants ne semblent pas sacraliser, à proprement parler, la virginité, contrairement à la maternité. La virginité apparaît comme un état transitoire propre à la jeunesse et au statut de célibataire, qui a vocation à disparaître lorsque la jeune fille ou le jeune homme seront mariés. Si rester vierge toute sa vie est, selon Luther, tout de même admirable, la plupart des hommes ne seraient pas capables de s'y astreindre, n'ayant pas vocation à devenir des saints. C'est en partie pour cette raison (mais également parce que cela apparaît à Luther comme une volonté divine dans la Genèse[71]) que les hommes et les femmes ne devraient pas choisir le célibat, donc la virginité, mais sont, selon la doctrine luthérienne, « appelés » à se marier. Le pasteur protestant Conrad Porta (1580) tente de gagner ses lectrices au protestantisme en dénigrant la vision catholique de la virginité consacrée. Il discrédite les couvents des territoires catholiques en citant leur état déplorable sur le plan moral et ne les tolère que comme des écoles que les jeunes filles devraient quitter pour se marier[72]. Pour en convaincre les jeunes filles protestantes, il reproduit une lettre attribuée à une femme, Florentina von Obern Weimar, qui se serait enfuie d'un cloître. Elle y décrit ses conditions de vie déplorables, mais surtout la cruauté exercée à l'encontre des pensionnaires[73]. Cette lettre joue ainsi le rôle de repoussoir pour les jeunes filles encouragées à préférer la douceur du foyer conjugal.

Avec la Contre-Réforme, la question de la virginité et de l'entrée dans les ordres devient une des préoccupations majeures, tandis que les protestants se concentrent sur la redéfinition du mariage. De nombreux catholiques écrivent ainsi pour encourager les jeunes filles à devenir religieuses, comme Mathaeus Tympus

---

[70] Michael Sachs, *Zuchtspiegel aller Christlichen jungen Gesellen und Jungfrawen, Darinnen die edle Tugend der Zucht vnd Keuschheit in Josephs Exempel beschrieben, vnd in der weissen Lilien artlich abgemalet vnd fuergebildet wird, mit eingemischter noetiger Warnung fuer Vnzucht, Geilheit vnd Vnkeuschheit*, Leipzig 1602.
[71] Genèse, 2, 24.
[72] Conrad Porta, *Jungfrawenspiegel*, Faksimiledruck der Ausgabe von 1580, herausgegeben vnd eingeleitet von Cornelia Niekus Moore, Bern / Frankfurt am Main, New York, Paris, 1990, p. 27sq.
[73] *Ibidem*, p. 23.

(1611) avec son *Paradis des jeunes filles*[74]. L'exemple du jésuite Hermann Busenbaum (1660) est plus tardif mais mérite que l'on s'y attarde dans la mesure où il montre bien la manière dont l'argumentaire se fait plus précis et plus efficace qu'auparavant dans le camp catholique. Busebaum conseille ainsi aux jeunes filles et aux veuves de rester célibataires et chastes sans pour autant vouloir les faire entrer dans les ordres à tout prix. Il évoque même les nombreuses raisons qui doivent conduire une jeune fille à vouloir rester dans le monde. Ce genre d'ouvrage devait permettre aux jeunes filles de s'interroger sur leur vocation. Les mises en garde contre les erreurs de jugement peuvent être vues comme l'occasion de revaloriser les couvents et la rigueur requise pour y vivre. En effet, la Réforme protestante avait discrédité la vie conventuelle en la décrivant comme dépravée. En montrant que les jeunes filles sont censées avoir certaines qualités pour pouvoir supporter la vie monastique, Busenbaum tente de réhabiliter la vie religieuse. Ainsi, il tente de dissuader d'entrer dans les ordres une jeune femme qui n'aurait pas de dot, dont la force de travail serait utile à la survie économique de sa famille, qui souffrirait d'un handicap ou aurait un tempérament qui ne conviendrait pas à la vie conventuelle[75]. Une sélection est donc effectuée selon des critères financiers, sociaux, physiques, mais aussi de force morale. Par ces exigences, Busenbaum espère contrer les critiques des protestants qui décrivent les couvents comme des lieux où seraient enfermées des filles rejetées par leur famille – par manque d'argent, en raison de défauts physiques ou encore pour leur comportement jugé dépravé et non pour des raisons positives et par conviction. Il valorise également la vie au couvent par des arguments positifs, en la dépeignant comme une source de liberté pour les jeunes filles qui échapperaient ainsi à la nécessité de s'occuper d'un mari, d'enfants, parfois d'une famille entière[76]. Le couvent est finalement présenté comme une réponse aux jeunes femmes qui craignent les dangers ainsi que les inquiétudes que provoquent la grossesse, l'accouchement puis l'éducation des enfants. Busenbaum présente la vie conventuelle sous un jour positif comme un refuge, permettant d'échapper à toutes sortes de contraintes et aux dangers du monde, mais également comme la possibilité

[74] Matthaeus Tympus, *Lustgarten der Jungfrauwen oder sechs vnd zwetzig Paraiszgaertlin vnd Predigten, von grosser Wirde, schoenheit, vnd nutzbarkeit der Jungfrawschafft von vielen mitteln dieses vnvergleichliches Perlin vnverletzt zubewahren, vnd sich wider das vnverschambte Laster der Vnzucht zubewapnen, von den fuernembsten tugenden mit welchen sich die Jungfrawen auszbutzen muessen ; vnd endtlich von vielen fuertrefflichen Gaaben vnd gnaden desz geistlichen Ordentsstands*, Muenster 1611.
[75] Busenbaum, *Lilien vnder den Doerneren*, chap. II.
[76] *Ibidem*, p. 202.

de préserver sa vie et son corps tout en gardant l'esprit libre de soucis matériels. En tentant de convaincre les jeunes filles de prendre le voile, Busenbaum espère les détourner du protestantisme et les regagner pour la foi catholique. Les jeunes filles sont donc bien un enjeu de pouvoir dont l'importance est de plus en plus évidente au cours du XVII^{e} siècle.

I.1.4. Organisation de la surveillance

Le corps des jeunes filles doit donc être préservé par tous les moyens, dans la mesure où leur état virginal est considéré comme un bien précieux. Pour cette raison, un système de surveillance et d'éducation, voire parfois de répression se met en place. Les différentes instances d'autorité tentent d'encadrer les jeunes filles, et de leur inculquer des valeurs morales. En premier lieu, le père et la mère se voient attribuer des rôles différents en fonction du sexe des enfants. Au XVI^{e} siècle se multiplient avec la Réforme des établissements scolaires réservés aux filles. Aux enseignants, surtout aux enseignantes œuvrant dans ces institutions sont confiées non seulement l'instruction des jeunes filles (apprentissage de la lecture, de l'écriture, du calcul) mais aussi leur éducation (morale, religieuse). Enfin, les autorités civiles et religieuses travaillent de concert pour encadrer la jeunesse. Toutes ces instances d'autorité organisées tendent vers une discipline, une maîtrise visant à transmettre aux jeunes élèves un *habitus* féminin, en dehors d'une instruction et d'une éducation. Que signifie ce dernier terme lorsqu'il est mis en relation avec les jeunes filles ? Il s'agit pour elles d'apprendre à dominer leurs affects (colère, désirs), et d'éduquer leur corps à la continence, ce qui constitue exactement les objectifs de la « régulation sociale » décrite par Oestreich[77]. En somme, il est question de les préparer à leur futur rôle, de mères et d'épouses ou de religieuses, selon les appartenances confessionnelles.

Les parents sont désignés comme les premiers responsables du comportement de leurs filles. Pour les filles du peuple, l'entourage féminin immédiat (mère, grand-mère, tante) est le premier, voire le seul facteur d'éducation[78]. En retour, le premier devoir des filles est d'obéir et de respecter leurs parents (ce qui correspond au quatrième commandement biblique), comme le soulignent les catéchismes du XVI^{e}

[77] Oestreich, « policey », p. 377.
[78] Knibiehler, *La virginité*, p. 27.

siècle[79]. Au père et à la mère sont attribués des rôles différents au sein de la maisonnée. Le père est considéré comme « le prédicateur de son église domestique (*Hauskirche*) »[80]. On attend de lui qu'il éduque sa famille sur le plan moral. La mère, quant à elle, a pour fonctions l'éducation religieuse également, mais également l'entretien physique des domestiques et des enfants. C'est aux maîtres et aux parents de punir les domestiques ou encore les enfants – qui sont placés au même niveau dans la hiérarchie de la maisonnée – si ces derniers ont mal agi, c'est-à-dire s'ils ont juré, blasphémé, bu, ont eu un comportement jugé indécent. C'est ce que propose le théologien protestant Martin Caselius (1646) dans son ouvrage qui dénonce les décolletés trop profonds des jeunes filles et des femmes. Il en appelle ainsi à la surveillance des parents pour éradiquer des pratiques vestimentaires influencées par la mode française et italienne[81]. En cela, son ouvrage peut être classé dans le courant de « Alamode-Kritik », un phénomène bien étudié, qui critique l'adoption de la mode française par les Allemands[82]. Les autorités civiles et religieuses se réservent le droit de punir les maîtres et les parents s'ils n'ont pas rempli leurs fonctions de surveillants et d'éducateurs d'une manière appropriée. Un système pyramidal se met alors en place dans lequel les parents et éducateurs ont la charge des enfants et des « mineurs » qui forment la base. Les tenants de l'autorité sont eux-mêmes responsables des parents. Le maillage autoritaire est donc extrêmement serré pour permettre la mise en ordre de la société surveillée à tous les niveaux, reflétant ainsi la « surveillance hiérarchisée[83] » et l'« essaimage disciplinaire » décrit par M. Foucault[84].

Il convient de définir plus précisément le rôle de chaque parent. Commençons par celui de la mère, que le pasteur protestant Gottfried Wegener juge essentiel,

---

[79] Jean-Luc Le Cam, « L'éducation des filles en Allemagne à l'ère de la confessionalisation (XVI^e^-XVII^e^ siècles) », in : Francis Wild / Danielle Morali (dir.), *De l'instruction des filles en Europe des XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Nancy 2006, p. 13-38 (ici : p. 21). Pour une étude approndie des prescriptions concernant l'école ainsi que de la réalité scolaire sur une période ultérieure, voir également Jean-Luc Le Cam, *Politique, contrôle et réalité scolaire en Allemagne au sortir de la Guerre de Trente Ans*, Wolfenbüttel, 1996.

[80] *Ibidem*.

[81] Martin Caselius*, Zucht=Spiegel. Das ist nothwendige und sehr wohlgemeinte Erinnerung an das Christ- und Ehrliebende Frawenzimmer in Deutschland*, Altenburg 1646, p. 75.

[82] Cf. Ulrike Graul, *Frau Hoeffart & Monsieur Alamode. Modekritik auf illustrierten Flugblättern des 16. Und 17. Jahrhundert*, Ausstellung vom 21. Juni bis Juli 1998, Halle 1998 ; Jean Schillinger, « Du Hosenteufel au Deutsch-Frantzösischer Alamode-Teuffel : le diable et la mode en Allemagne (XVI^e^-XVII^e^ siècles) », in : Françoise Knopper / Wolfgang Fink (dir.), *Diables et spectres. Croyances et jeux littéraires*, *Cahiers d'études germaniques* 62 (2012), p. 59-80.

[83] Foucault, *Surveiller et punir*, p. 208.

[84] *Ibidem*, p. 246.

puisque les soins maternels lui semblent indispensables à la bonne santé, voire à la survie de l'enfant[85]. Le catholique Albertinus affirme dans la première partie de son ouvrage traduit de l'Espagnol Juan Luis de la Cerda (1611) qu'elle est responsable de tout ce qui concerne l'éducation des jeunes filles, en particulier de ses paroles, que retiendra le jeune enfant en priorité. Pour cette raison, l'éducation que la mère prodigue à son enfant est très encadrée par les prédicateurs et les pasteurs.

> Vatter- und Mutter-Lehr, sonderlich aber Muetter-Lehr, ist bey den kleinen Kinderen so vil, als das Wort Gottes selbst : ist vber alle Lehr aller Prediger. Ja wann ein Engel von Himmel in einem angenommenen Leib soll zu einem jungen Kind kommen, vnnd das Kind wollen lehren, so wurde doch der Engelischen Lehr der Muetter Lehr vor gehen. Mit einem Wort, alle Wort der Mutter, die dem Kind das liebste ding auff der welt ist, seind lauter Oraculen, lauter Propheceyungen, das ist, so vil bey den Kindern, als wann es ihnen Gott selbst sagte. Disz hab ich nit ausz mir erdacht, sonder ausz der H. Schrifft selbst und ihren Auszlegern genommen, ausz den Spruechen nemblich Salomonis am 31. Cap[86].
>
> Les leçons des pères et des mères, plus particulièrement celles des mères, sont pour les petits enfants comme la Parole de Dieu lui-même. Elles surpassent toutes les leçons que peuvent donner les prédicateurs. Oui, même si un ange incarné descendait du ciel pour enseigner à un jeune enfant, la leçon que lui donnerait la mère surpasserait encore celle de l'ange. En somme, tous les mots de la mère, qui est ce que l'enfant a de plus cher au monde, sont des oracles, de pures prophéties, donc pour les petits enfants, aussi importants que si c'était Dieu qui le leur disait. Ce n'est pas moi qui ai inventé cela, mais ce sont les Saintes Écritures et leurs exégètes qui le disent, notamment les Proverbes de Salomon, chap. 31.

Albertinus compare les mots des mères à la parole divine afin d'attirer leur attention sur les paroles qu'elles prononcent en présence de leur enfant. Les enseignements de la mère apparaissent comme des commandements que les enfants sont tenus de suivre. Tant que l'enfant n'est capable de comprendre la parole de Dieu, ce sont les mots de sa mère qui les remplaceront. Il s'agit là d'une importante valorisation du rôle de la mère dans l'éducation de l'enfant : elle n'apparaît pas seulement comme une nourrice mais comme celle qui façonnera son esprit dès ses premiers jours. Albertinus cite le chapitre 31 du Livre des Proverbes dans lequel le Roi Lemuel est mentionné, lui qui est devenu vertueux par les instructions de sa mère concernant les qualités d'une bonne épouse. Cet exemple est cité pour souligner l'importance de la mère pour chaque enfant, fût-il appelé à devenir roi. Il

[85] Gottfried Wegener, *Kinder-Zucht oder Kutzer, doch wolgemeinter Bericht von der schuldigen Ampts-Pflicht der Eltern, wie sie ihre Kinder recht und Christlich aufferziehen sollen*, Frankfurt an der Oder 1677.
[86] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 216sq.

est donc essentiel que la mère de famille ait elle-même une bonne éducation et surveille ses propres paroles destinées à s'imprimer durablement dans l'esprit de l'enfant.

Le jésuite Christoph Ott (1657) s'accorde avec ce passage du livre d'Albertinus. Pour lui, c'est d'abord la mère qui est responsable de l'éducation religieuse de l'enfant – fille ou garçon. Puisque l'enfant en bas âge aurait une relation si privilégiée avec sa mère, c'est à elle de lui enseigner les premiers éléments du catéchisme. Afin de former les mères à cet exercice, il publie des extraits d'un dialogue imaginaire entre une mère et son enfant. Les réponses de l'enfant, tout juste articulées, rendent le dialogue vivant ; l'objectif est de prouver que l'instruction religieuse est possible dès que l'enfant est réceptif au langage, même s'il ne sait pas encore bien parler. Il s'agit ici de lui apprendre dès le plus jeune âge des attitudes corporelles de piété, donc un *habitus* spécifique.

Muetter : Mein kind, wer Lieb ? gelt Gott ? nun sag : Gott	**Mère :** Mon enfant, qui est amour ? Dieu, hein ? alors dis : Dieu
Kind : gott, oder wie es sonsten das Kind wirdt stamblen koenden	**Enfant :** Dieu ou un mot approchant selon ce que l'enfant saura balbutier.
Muetter wo ist Gott ? Oder Wo Gott ?	**Mère :** Où est Dieu ? ou Où Dieu ?
Kind : das Kind von der Muetter angelehrnt vnd geholffen, nimbt das rechte haendlein, zaigt gen Himmel vnd spricht der Mutter nach. Im Himmel, oder spricht allain : Himmel. Oder auff alt teutsch : Himmeli. Darauff es kan gelehrt werden, auch die Haendlein zusamen zuthun, vnd also mit auffgehebten Haenden und Augen seinen Gott, den es noch nit versteht, jedoch auff sein weisz zuverehren. Kundte auch die H. Dreyfaltigkeit auff einem Gemaehl oder anderem Bildt dem Kind vorgehalten werden, dasz es Gott darinnen mit Ruffen, und Haend auffheben wider auff sein weisz ehret vnd anbettete[87].	**Enfant :** L'enfant aidé par sa mère, montre le ciel de sa main droite et répète après sa mère. Dans le ciel ou dit tout seul : ciel ou en ancien allemand himmeli. Ensuite, on peut lui apprendre à joindre les mains, et en levant les mains et les yeux à prier son Dieu à sa manière, même s'il ne comprend pas encore. On peut aussi montrer la Sainte Trinité à l'enfant sur un tableau ou une autre image afin qu'il prie et honore Dieu à sa manière avec des cris et avec ses mains.

[87] Christoph Ott, *Hoche Schuel der lieben Eltern darinen die Christliche Kinder-Zucht als der groesten Künsten eine, gelehret wirdt : Wie dieselbe von der Wiegen an, bisz in das Grab der Kinder, mit jhnen solle gehalten werden*, Ingolstadt, 1657, p. 177sq.

Cette mise en scène, qui ressemble à une pièce de théâtre, explore les différentes possibilités de réponse de l'enfant et guide la mère dans les réponses qu'elle peut lui faire en fonction de son âge et de ses capacités langagières. Mais le passage ne propose pas uniquement des mots à répéter, il illustre la manière dont la mère peut inculquer à l'enfant dans son corps un *habitus* de piété : les mains jointes, les mains et le regard levés vers le ciel. L'auteur encourage la mère à enseigner à son enfant comment prier Dieu. Ce texte ne vise pas seulement l'éducation religieuse des enfants, mais également celle des mères : en donnant des instructions aussi précises, il vise à leur transmettre également un savoir et un *habitus* uniques. Cet ouvrage peut donc être également compris comme un instrument de diffusion de la foi catholique, puisqu'il permet de transmettre aux mères, puis aux enfants les éléments essentiels du dogme catholique.

La mère apparaît comme une conseillère et une formatrice en particulier pour sa petite fille[88]. Elle doit lui apprendre comment tenir une maison mais également comment se comporter. C'est par elle qu'est supposé se former et se transmettre un *habitus* féminin. C'est par l'exemple vertueux de la mère que les fillettes doivent apprendre leur rôle : obéir aux hommes et répondre à leurs besoins[89].

> Gewehnt sollen die junge Maegdlein worden, dasz sie verschwigen sein vnd wenig reden, es sey denn dasz sie gefragt werden, Item das sie mit keinem Mann reden, noch jhnen mit Augen wincken, sondern dieselben allzeit niderschlagen vnnd niemande ins Angesicht Starck schawen, vnangesehen derselbe jhr bruder oder befreundter were. Vnd keineswegs soll jhnen verstattet werden, zum Fenster hinaus zuschwen, die junge Gesellen zu raetzen, vnd mit jhnen zu reden. Dann wann die Maegdelin in der zarten Jugent gewent werden Fensterguckerin zu seyn, so vnterlassen sie es auch nicht wann sie grosz werden, vnd daher soll man jhnens in der zarten jugent abziehen vnd sie deszwegen straffen[90].
>
> Les jeunes fillettes doivent être habituées à être discrètes et à parler peu, à moins qu'on ne leur demande de le faire. De la même manière, elles ne doivent converser avec aucun homme, ni leur faire des clins d'œil, mais baisser les yeux constamment et ne regarder personne en face, à moins qu'il ne s'agisse de leurs frères ou d'amis de la famille. En aucun cas, elles ne doivent être autorisées à regarder par la fenêtre pour attirer les jeunes hommes et leur parler. Car lorsque les fillettes sont habituées à se tenir à la fenêtre depuis leur plus jeune âge, elles n'arrêtent pas de le faire quand elles grandissent, et c'est pour cette raison que l'on doit leur ôter cette habitude dès leur plus jeune âge et les punir si elles le font.

[88] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 60.
[89] *Ibidem*, p. 60.
[90] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 27sqq.

Cet extrait du livre d'Albertinus montre bien la manière dont fonctionne l'éducation par l'exemple des filles – cette éducation n'exclut cependant pas l'usage de la punition. Il s'agit de les habituer à contrôler les mouvements de leur corps afin d'éviter des attitudes qui pourraient être comprises comme séductrices. L'œil, organe de la concupiscence est le premier à devoir être maîtrisé. Les mouvements du visage, et notamment des yeux, se voient attribués un sens « psychologique ». En cela, il semblerait que la théorie de l'*habitus* se rapproche des interprétations physiognomoniques du corps qui voient un apport entre le corps et l'âme visible dans des signes extérieurs alors même qu'elle les critique[91]. Les habitudes inculquées aux filles touchent toutes les facettes de leur vie, de la nourriture à leur regard sur les hommes. Elles concernent également l'habillement.

> Deszgleichen soll man die Jungfraewlein in erbarlichen vnd schlechten Kleidern erziehen vnnd sie im wenigsten zu allerhand leichtfertigen fuerwitzigen praechtigen kleidern, Geschmuck vnd anstrich gewehnen. Denn man sieht etliche naerrische vnbesonnene Muetter welche nicht liebers sehen, als dasz jhre Toechter in steiffen vnd scharffen Kleidern, vnd kostelichem Geschmuck herein treten, alle Gassen durchstreiffen, vnnd von den jungen Gesellen besucht oder mit schreiben vnd verehrungen von jhnen begabt werden. Vnd solches nennen sie ein kurtzweil, aber ich fuer meine Person halte es fuer ein zeit verlust, vnd fuer ein zeichen jhres verderbens vnd fals, Denn selten sehen wir, dasz ein boeser anfang ein gutes end vnd ausgang gewinne. Denn wenn ein Jungfraw jhre Keuschheit verachtet vnd liederlich hinwirfft, alsdenn ist sie nicht wirdig dasz sie lebe, Einer tugendsamen Jungfrawen leben ist jhre keuschheit[92].
>
> De la même manière, on doit habiller les jeunes filles avec des vêtements simples et honnêtes et ne pas les habituer à porter des toilettes frivoles, légères et somptueuses, des bijoux ou du fard. Car il existe des mères folles et inconscientes qui n'aiment rien tant que de voir leur fille paraître dans des vêtements empesés et bijoux précieux, que les voir déambuler dans les rues et avoir des visites de jeunes hommes qui les couvrent de lettres et de cadeaux. Et elles appellent cela un divertissement, et pour moi, je pense que c'est une perte de temps et un signe de leur déchéance et de leur chute. Car il est rare de voir un mauvais début prendre un tour favorable. Quand une jeune fille méprise sa chasteté et s'en débarrasse d'une manière légère, alors, il n'est pas digne qu'elle vive. Une vie de jeune fille vertueuse est caractérisée par sa chasteté.

[91] Detrez, *La construction sociale*, p. 165. Jean-Jacques Courtine / Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI^e – Début XIX^e siècle)*, Paris 1994, « Le miroir de l'âme (Origines et renouveau de la physiognomomie au XVI^e siècle) », p 41-85 ; David Dorais, « Comment construire un corps érotique en cinq étapes », in : Isabelle Billaud / Marie-Catherine Laperrière (dir.), *Représentations du corps sous l'Ancien Régime*, Laval 2007, p. 3-12 (ici, p 4)

[92] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 43.

Albertinus souligne l'importance d'une tenue qui devrait refléter la piété des jeunes filles et non l'amour des vanités mondaines. Les mères étant responsables de la tenue de leurs filles, elles doivent prendre soin de l'apparence de ces dernières, non pas en les parant avec excès, mais au contraire en limitant l'usage des toilettes trop raffinées. L'usage de bijoux et de vêtements somptueux est décrit comme inutile, et plus grave encore comme un signe de déchéance, donc de perte de la grâce de Dieu. Plus concrètement, Albertinus affirme que les vêtements somptueux des jeunes filles les conduisent à être courtisées par une foule d'hommes, ce qui les entraînera inévitablement à commettre le péché de chair, et donc à leur déchéance. Dans ce domaine également, Albertinus souligne l'importance de la routine : si l'enfant ne présente pas le comportement attendu dès les premières années, toute l'éducation de la fillette risquerait d'en pâtir. Les recommandations d'Albertinus valent pour les jeunes filles, mais également pour les mères appelées à un comportement exemplaire. Cette forme d'éducation ne semble pas être mise en place sur un mode uniquement répressif : il s'agit d'un lent processus visant principalement à créer des habitudes. On est donc loin d'une discipline exclusivement autoritaire, puisque l'auteur conseille dans un premier temps d'employer des techniques de persuasion plus que des punitions.

Dans un second temps, cependant, Albertinus évoque l'usage de la force.

> Vnnd wann, derwegen die Toechter sich selbst in gefahr begeben vnnd mit verdechtigen Maennern vnd Jungen gesellen viel gemeinschafft haben vnd schwetzen wolten, sol man jhnen alsdann die Zungen stutzen vnd wann sie jhnen die Augen auszstechen, vnd wann sie wollen Gassentreterin werden, alsdann sol man jhnen die Bein abhacken, vnnd ist dannoch darbey zubesorgen, dasz solches alles wenig werde helffen, dermassen boesz sind die vnordentliche begierden vnd neygungen jhrer jugent[93].
>
> Et si les filles se mettent elles-mêmes en danger, frayent avec des hommes et de jeunes gens douteux, et veulent leur parler, on doit leur trancher la langue et leur arracher les yeux et si elles veulent devenir des coureuses de rue, alors on doit leur trancher les jambes, mais on peut cependant craindre que tout cela ne serve pas à grand chose, si tous les désirs et les penchants inconvenants de leur jeunesse sont mauvais.

Ces moyens d'action violents ne sont probablement évoqués à travers des références bibliques que pour signifier la nécessaire réaction des mères face à des comportements inappropriés des jeunes filles. Les punitions extrêmes sont également

[93] *Ibidem*, p. 41.

mentionnées pour effrayer des jeunes filles qui auraient les attitudes qu'il dénonce (qui fréquenteraient des hommes, leur parleraient, sortiraient sans raison de la maison). Ici, Albertinus fait référence à l'Évangile selon Saint Mathieu (5, 28-29) dans lequel Jésus explique à ses disciplines que si un homme convoite la femme de son voisin, il commet déjà le péché d'adultère. Afin de ne pas la désirer, il vaut mieux qu'il arrache l'œil qui la regarde, qu'il se coupe une main plutôt que de la toucher. Albertinus transpose donc cette parole du Christ aux jeunes filles en faisant des parents les instruments de cette punition. Alors que dans le texte de Mathieu, l'homme devait s'infliger lui-même cette punition, chez Albertinus, les jeunes filles sont soumises leurs parents, placés en position de mineures. Enfin, l'auteur semble lui-même trouver ces châtiments peu efficaces considérant que la tendance à commettre des péchés, profondément ancrée dans l'esprit des jeunes filles, ne peut en être que difficilement extirpée, en tout cas pas par ces moyens violents. Le discours d'Albertinus est ainsi contradictoire et semble révéler une certains impuissance face au problème de l'éducation des jeunes filles.

Les mères sont également encouragées à contrôler la nourriture que leurs filles ingèrent, dans le but de leur composer un régime apte à réguler leurs pulsions. Cette recommandation fait référence aux théories des médecins hippocratiques et de Galien qui voyaient dans l'alimentation un moyen, non seulement de maintenir le corps humain en bonne santé, mais également de contrôler son tempérament, ses pulsions et, par là, ses pensées.

> Nicht weniger soll die fuersichtige Mutter drob seyn, damit das Toechterlein messig sey im essen vnd trincken, sintemal das vbermessige essen vnd trincken zuerwecken pflegt die sinnliche anfechtungen vnd Kuetzel des fleisches : Allermassen hingegen die Geilheit vnd Vnkeuschheit krafft- vnd machtlosz ist wo hunger, vnd mangel an Wein vnd Brod vorhanden[94].
>
> Les mères prudentes n'en doivent pas moins veiller à ce que leur fillette soit modérée dans la nourriture et la boisson car l'excès de nourriture et de boisson a coutume d'éveiller les tentations charnelles et le frisson de la chair. En revanche, la lubricité et l'impudicité s'affaiblissent là où règnent la faim, le manque de pain et de vin.

Dans ce passage, l'accent est mis sur la modération. Les filles mères doivent veiller à ce que leurs filles ne consomment ni nourriture ni boisson en excès puisqu'un lien direct est établi entre excès de nourriture et tentations charnelles. En

[94] *Ibidem*, p. 41.

creux, Albertinus fait l'éloge du jeûne, ascèse alimentaire devant favoriser l'abstinence.

Même si l'éducation des filles semble dévolue aux mères, les pères ne sont pas totalement absents. Le pasteur Andreas Hohndorf (1568) s'adresse directement à eux, quand il s'agit de protéger la virginité des jeunes filles, et de modérer les assauts de leur sensualité :

> Also lieber Vater thu das beste mit deiner Tochter, halte sie am Zaume, zuechtige sie, halt gut zu, spricht der weise Salomon, das dir dein Tochter nicht zur schande gerathe, Unterlasse Veterliche trew vnd ampt nicht, denn es sehr schwer ist, geyle und geneigte zur unzucht geneigte gemueter erhalten, und wo Gott nicht gnade giebt, so ist es dem Menschen unmoeglich, denn die brunst ist so gros, das bisweilen weder Eltern noch Bruder, ja auch Ehemenner nichts schaffen, den mus man also mit sorg und zuechtigung vorkommen[95].
>
> Alors, cher père, fais du mieux que tu peux avec ta fille, Tiens lui la bride, tiens la bien, comme le dit le sage Salomon, afin que ta fille ne te fasse pas honte, ne néglige pas ta fidélité et ta charge paternelle, car il est difficile de tenir des esprits lubriques qui tendent à l'inconvenance, et là où Dieu n'accorde pas sa grâce, c'est impossible à l'homme, car le désir est si grand que ni les parents ni les frères, ni les époux n'y peuvent rien, c'est ce que l'on doit prévenir en usant de soin et de contrainte.

Comme Albertinus, l'auteur emploie un vocabulaire qui évoque les châtiments corporels afin de dissuader les jeunes filles de céder aux désirs de la chair. Hohndorf cite certainement le livre des Proverbes (19, 18) dans lequel le roi Salomon recommande au père de châtier son fils afin de lui donner une bonne éducation, mais de garder ce faisant une certaine modération. Ce conseil est appliqué à l'éducation des filles. Dans la question des châtiments corporels, on n'observe donc pas de différences de traitement entre filles et garçons. Albertinus, quant à lui, égrène ensuite les exemples de jeunes filles assassinées par leur père parce qu'elles n'avaient pas vécu chastement. On peut peut-être y voir autant d'avertissements, de menaces, de façons d'effrayer les jeunes lectrices, mais également une manière de souligner l'enjeu vital de la chasteté, non seulement dans la société actuelle mais également dans des temps plus reculés puisque certains exemples sont tirés de l'histoire antique et de la mythologie. L'objectif est de justifier l'intransigeance de ces recommandations, mais aussi de créer un archétype dont on affirme

[95] Andreas Hohndorf, *Der Eltern und Kinder Spiegel Darin zuschawen und zuerkennen was der Eltern und Kinder Ampt sey, Auch wie die Kinder recht unnd Christlich gezogen sollen werden. Aus dem Evangelio S. Luce, im andern Capitel, mit viel mercklichen historien und Exempeln zu folgen, oder vor welchen sich zuhueten*, Leipzig 1568, n. p.

l'intemporalité et parfois l'universalité. Il s'agit de rendre ces recommandations « normales » et « naturelles ».

Les remarques sur l'éducation que les pères et les mères devraient prodiguer à leurs filles s'appliquent également aux maîtres, lorsque les jeunes filles sont devenues servantes. Ce sont alors les maîtres qui ont la charge non seulement de surveiller les jeunes filles, mais aussi de leur enseigner la manière de se comporter en société, de tenir leur ménage, ainsi que de leur transmettre les rudiments de religion (protestante ou catholique)[96]. Dans la pratique toutefois, les études de Gerald Strauss sur l'espace germanique au XVI^{e} siècle ont montré que les parents et les maîtres lisaient très peu la Bible ou les catéchismes à leurs enfants et à leurs domestiques, qui ne recevaient de leur part aucun enseignement religieux, malgré les exhortations des prédicateurs[97]. Il semblerait donc que les maîtres et les parents ne se soient pas conformés aux attentes des pasteurs. On observe un écart important entre les normes et leur mise en pratique dans ce domaine.

Enfin, il est difficile de trouver des sources protestantes qui définissent clairement les rôles dévolus respectivement au père et à la mère dans l'éducation des filles. Les sources citées ici sont principalement catholiques, probablement parce que la scolarisation des filles ayant été plus tardive dans le camp catholique, l'éducation se faisait principalement dans le cadre familial. Il semblerait néanmoins que les catholiques et les protestants s'accordent sur la prédominance de la mère dans ce domaine, sans pour autant ignorer complètement le rôle du père.

Les premières écoles pour filles datent de la fin du XIV^{e} et du début du XV^{e} siècle. Il s'agit d'institutions privées ou municipales. Ce sont des institutrices itinérantes qui officient dans ces établissements, les autorités et les parents jugeant plus convenable que des fillettes côtoient quotidiennement des femmes. Ces dernières y apprennent à lire, écrire et compter. Elles sont en général priées de quitter l'école dès qu'elles ont dix ans[98]. L'instruction des filles varie selon leur origine sociale, leur ancrage culturel et leur confession[99]. En effet, les filles de la bourgeoisie urbaine protestante eurent un accès à l'instruction facilité, alors que ce fut moins aisé

[96] Renate Dürr, « „Musste hernach bey fremde leuthe al seine dienstmagd ir brot suchen". Haller Mägde im „Ganzen Haus" der frühen Neuzeit », in : Albrecht Bedal / Isabella Fehle (Hrsg.), *Haus(ge)schichten. Bauen und Wohnen im alten Hall und seine Katharinenvorstadt.* Kataloge des hällisch-fränkischen Museums, Sigmaringen 1994, p. 165-178 (ici : p. 174).
[97] Gerald Strauss, « Success and Failure in the German Reformation », in : *Past and Present* 67 (1975), p. 30-63 (ici : p. 35).
[98] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 46.
[99] Le Cam, « l'éducation des filles », p. 14

pour les catholiques dans un premier temps. Depuis la fin du Moyen Âge, les filles pauvres mais vivant en ville peuvent aller dans les écoles tenues par les béguines[100]. Ces dernières, célibataires, vivent en communauté sans pour autant avoir pris le voile. La Réforme conduisit à l'interdiction de plupart des béguinages. Mais à Francfort-sur-le-Main une communauté, la *Rosenberger Einung*, fut encore tolérée jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Elle regroupait de nombreuses femmes vivant hors du cadre du mariage tout en bénéficiant de la sécurité matérielle et morale qu'offrait la communauté féminine. Toutefois, elles bénéficiaient d'un statut très particulier puisqu'elles n'avaient pas prononcé de vœux. De ce fait, elles étaient libres de quitter la communauté à tout moment[101].

En 1524, Luther appela les autorités civiles à prendre en charge l'alphabétisation de la population en son entier, en créant des écoles pour les garçons et les filles[102]. Dans le protestantisme, l'éducation des jeunes revêt une importance capitale. Les auteurs protestants sont convaincus que tous les enfants sont capables d'apprendre en faisant preuve de « discipline » et que c'est par l'éducation que la jeunesse prend les habitudes et les bonnes mœurs qu'elle aura dans la maturité[103]. L'école a donc une fonction de correction, de contrôle, mais aussi de guide. Ainsi, le protestant Lucas Martini (1580) appelle les maîtresses d'école qu'il définit comme des « femmes honnêtes qui sont assez âgées[104] » à surveiller et à éduquer les jeunes filles. C'est la raison pour laquelle la plupart des auteurs protestants se prononcent en faveur de l'enseignement des jeunes filles. Le pasteur Andreas Hohndorf (1568) en souligne l'importance en invoquant l'argument de la tradition, l'instruction solide des jeunes filles qui avait cours dans l'ancienne Rome ayant contribué à sa grandeur morale et intellectuelle.

> Es seind auch bey den Roemern nicht allein die Knaben in grosser zucht, guten kuensten und sitten aufferzogen, sondern auch die Megdlein ehe das sie zu ihren manbaren jaren kommen, darzu man
>
> Chez les Romains, ce ne sont pas seulement les garçons qui étaient éduqués dans une grande discipline, les beaux-arts et les coutumes, mais aussi les filles jusqu'à ce qu'elles soient

[100] Gabriele Weigand, « Die weiblichen Schulorden und die Mädchenbildung » in : Johann Georg, Prinz von Hohenzollern und Max Liedtke, *Der Weite Schulweg der Mädchen. Die Geschichte der Mädchenbildung am Beispiel der Geschichte anthropologischer Vorurteile*, Regensburg 1990, p. 127-147 (ici : p. 129).
[101] Martina Spies, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main*, Dortmund 1998 (Frankfurt am Main, univ. Diss, 1997).
[102] Ulrike Hörauf-Erfle, *Wesen und Rolle der Frau*, p. 67.
[103] Strauss, « Success and failure », p. 41.
[104] Lucas Martini, *Der christlichen Jungfrawen Ehrenkränztlein*, Prag 1580.

> denn ein ehrliche geschickte und tugentliche Matron erwehlet, welche der gantzen freundtschafft Kinder unter jhre zucht genommen, dieselben erstlich die lateinischen, folgent die griechischen Sprach, letzlich auch viel feiner sprueche, und denn die freyen Kuenste, sampt allerley erbarkeit und guten sitten gelert und unterwisen hat[105].
>
> nubiles. Dans ce but, on choisissait une matrone honnête, habile et vertueuse qui prenait en charge les enfants de son entourage, leur enseignait le latin, le grec, mais aussi de belles sentences, et les arts libéraux, et toutes sortes de choses honnêtes ainsi que les bonnes manières.

La référence à Rome n'est pas anodine. En citant un exemple antique, Hohndorf fait du Saint-Empire Romain Germanique l'héritier direct de l'Empire Romain. Les appels de Luther et de ses successeurs sont cependant restés des vœux pieux. Avant la fin du XVI[e] siècle, il n'existait pas autant d'écoles strictement réservées aux filles que l'aurait souhaité Luther[106]. Dans les faits, c'était d'abord une scolarisation mixte qui était pratiquée, notamment dans la ville de Francfort-sur-le-Main. Or, les parents se plaignaient non seulement du fait que les filles côtoient des garçons, mais aussi qu'elles soient obligées de sortir de leur domicile, ce qui représenterait un danger pour leur intégrité physique et une perte économique pour le foyer[107]. À Esslingen, cependant, les autorités décidèrent de mettre en place des écoles séparées dès 1538[108]. Après la Guerre de Trente Ans, les autorités des territoires protestants émirent à nouveau le souhait d'instruire aussi bien les filles que les garçons, même si cela devait se faire séparément[109].

Les autorités protestantes recommandent d'éduquer les enfants, surtout les filles dans la crainte de Dieu. Quels furent les résultats de cet objectif défini dès les années 1530 ? Les recherches de Gerald Strauss montrent que les prédicateurs de Strasbourg ont tenté de forcer les parents à scolariser leurs enfants, en rédigeant une proposition de loi qui stipulait que ces derniers appartenaient pleinement à la communauté civile et religieuse. Cette proposition fut toutefois jugée excessive et inapplicable par le Sénat strasbourgeois[110], ce qui représente un cas de désaccord entre les instances de discipline. Les « visitations » (*Visitationen*), inspections effectuées par les autorités religieuses pour vérifier les connaissances des élèves en

---

[105] Hohndorf, *Der Eltern und Kinder Spiegel*, n. p.
[106] Le Cam, « L'éducation des filles », p. 29.
[107] Hörauf-Erfle, *Wesen und Rolle der Frau*, p. 69.
[108] Georg Ludwig Kriegk, *Deutsches Bürgerthum im Mittelalter mit besonderer Beziehung auf Frankfurt am Main, Band II*, Frankfurt am Main 1969 (1. Aufl. :1868), p. 78.
[109] Le Cam, « L'éducation des filles », p. 27.
[110] Strauss, « Success and failure », p. 35

matière de religion, mais également l'alphabétisation des fidèles, rapportent des résultats assez décevants, laissant penser que les théories et les souhaits sont souvent restés lettre morte[111]. D'après Kriegk, la majorité des filles de Francfort-sur-le-Main n'ont reçu qu'une instruction religieuse minimale[112]. Néanmoins, il faudrait, dans ce domaine, différencier les villes de la campagne, dans la mesure où le nombre d'écoles et leur fréquentation sont plus importants en zone urbaine. Il est important de noter qu'aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, certaines filles savaient parler et écrire en latin[113], même si elles sont peu nombreuses et appartiennent aux couches supérieures de la population, ce qui suppose qu'elles avaient plutôt bénéficié d'un précepteur à domicile. Les exemples, cités dans les sermons funèbres, de jeunes filles sachant par cœur leur catéchisme, les proverbes, les psaumes et les cantiques, semblent faire figure d'exceptions[114]. Certains ego-documents attestent que les fillettes pouvaient être envoyées assez tôt à l'école, comme c'est le cas pour la fille du médecin Philipp Hoechstetter, qui vivait en Souabe. Ce dernier écrit, en 1614, alors que sa fille a cinq ans et demi :

> Anna Maria hab Ih Anno 1614 den 26 Mayo inn die schuel eingestellet zu N. Heintzelmann. Gott gebe Ihr seinen guetten geist, daz sie wol lehrne, gott förchte und fromm werde und aufmercke, die lehrnung annemme[115].
>
> J'ai envoyé Anna Maria à l'école de N. Heintzelmann le 26 mai 1614. Que Dieu lui donne son bon esprit, qu'elle apprenne convenablement, qu'elle craigne Dieu, devienne pieuse, et retienne bien les leçons.

Deux ans plus tard, il affirme que sa fille commence à apprendre la couture, ce qui ne signifie pas pour autant que les cours d'écriture soient terminés pour elle[116]. Il permet donc à sa fille de recevoir une instruction complète sans pour autant négliger les enseignements traditionnellement réservés aux filles. Il est difficile d'avoir des informations sur les moyens d'éducation mis à la disposition des filles en milieu catholique, dans la mesure où les chercheurs et historiens se sont concentrés sur la mise en place d'écoles pour filles en milieu protestant. Les écoles de filles se multiplient en territoire catholique quand on commence à les considérer comme un

---

[111] *Ibidem*, p. 53.
[112] Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, p. 77.
[113] *Ibidem*.
[114] Le Cam, « l'éducation des filles », p. 24.
[115] Philipp Herz (Hrsg.), « Das Tagebuch des Augsburger Artzes und Stadtphysikus Dr. Philipp Hoechstetter 1579-1635 », in : *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 69 (1975), p. 180-224 (ici : p. 212).
[116] Benigna von Krusenstjern, « Schreibende Frauen in der Stadt der Frühen neuzeit », in : Daniela Hacke (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts*, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern 2004, p. 41-58 (ici : p. 45).

moyen d'asseoir la Contre-Réforme catholique[117], donc assez tardivement, dans la première moitié du XVII^e siècle. De plus, dans les milieux d'artisans, l'instruction des filles est rendue nécessaire, car ce sont les femmes qui tiennent la comptabilité[118]. Les catholiques semblent donc en retard sur les protestants dans le domaine de l'éducation. Vers le milieu du XVII^e siècle, cet écart diminue toutefois, tandis que les couvents d'Ursulines s'installent en territoire germanique, que les Demoiselles Anglaises de Mary Ward, d'inspiration jésuite, ouvrent un établissement près de Munich et que les Sœurs de Notre-Dame prennent en charge l'instruction des filles dans la région de Cologne[119]. Il n'était pas rare que les jeunes filles de la noblesse mais aussi de la haute bourgeoisie soient éduquées dans des couvents. Depuis le XVII^e siècle, les Ursulines, implantées pour la première fois à Cologne en 1639, en font leur spécialité[120]. Elles dirigent un internat et un externat gratuit sans jamais mélanger les classes sociales[121], et diffusent surtout un enseignement pratique typiquement féminin[122], concernant la gestion du foyer ou encore les travaux d'aiguille.

Les jeunes filles des couches sociales inférieures – ou ayant subi un coup du sort, comme le décès de leurs parents ou la ruine économique de la famille[123] – qui ne peuvent pas se rendre à l'école parce que leurs parents ne sont pas en mesure de subvenir aux besoins de la famille, sont contraintes de gagner leur vie très tôt. Leurs parents les envoient ainsi très tôt dans d'autres familles travailler comme servantes, non seulement pour amasser un petit pécule qui deviendra leur dot, mais aussi pour y recevoir une formation au rôle d'épouse qu'elles devront assumer bientôt[124]. Avoir été servante n'est pas un inconvénient pour trouver un bon parti, surtout si les maisons dans lesquelles les jeunes filles ont servi ont bonne réputation. Au contraire, les jeunes servantes acquièrent des qualités recherchées par les maris, telles que la gestion d'une maison (sens premier du mot « économie »), le fait de savoir faire la cuisine, s'occuper des enfants.

---

[117] Hörauf-Erfle, *Wesen und Rolle der Frau*, p. 80.
[118] Le Cam, « L'éducation des filles », p. 16.
[119] *Ibidem*, p. 37.
[120] Weigand, « Die weiblichen Schulorden und die Mädchenbildung », p. 127.
[121] Martine Sonnet, « L'éducation des filles à l'époque moderne », in : *Historiens et Géographes* 393 (2006), p. 255-268 (ici : p. 256).
[122] *Ibidem*, p. 261.
[123] Renate Dürr, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995, p. 200.
[124] Rolf Engelsing, « Der Arbeitsmarkt der Dienstboten im 17. 18. und 19 Jahrhundert », in : H. Kellenbenz (Hrsg.), *Wirtschaftspolitik und Arbeitsmarkt,* München 1974, p. 159-237 (ici : p. 183).

Les manuels d'éducation pourraient être une source instructive pour comprendre l'enseignement dispensé aux jeunes filles dans les écoles. La publication de livres à l'usage des écoles pour fillettes et jeunes filles est toutefois assez rare. Il existe néanmoins l'exemple connu du protestant Johannes Jahn (1565)[125]. Son livre, destiné aux jeunes filles de l'école de Torgau, en Saxe, se présente sous la forme traditionnelle d'un dialogue fictif entre plusieurs jeunes filles, qui vise à leur inculquer les rudiments de la foi mais aussi la manière dont elles devraient se conduire dans la vie quotidienne. Les différents commandements divins sont expliqués par le biais d'exemples concrets et sous forme de saynètes, qui pouvaient être lues, voire jouées par les élèves. Par cette méthode didactique, les élèves faisaient office de « maîtres » les unes pour les autres, pratiquaient une forme de discipline réciproque, mais créaient aussi un *habitus*.

Mais il existe également de nombreux ouvrages, destinés à favoriser l'éducation des filles à la maison, qui se multiplient en langue allemande vers 1580[126]. La plupart sont écrits dans la tradition du livre du chevalier de la Tour-Landry, qui date de la fin du XIV^{e} siècle mais fut traduit et réédité tout au long du siècle suivant, c'est-à-dire qui met en scène des jeunes filles à travers des anecdotes et des exemples destinés à les édifier. *Le miroir des jeunes filles* (*Jungfrawenspiegel*) de Conrad Porta (1580) s'assigne également pour but d'éduquer les jeunes filles : il détaille les présentations de personnages exemplaires, tandis que les contre-exemples ne sont pas cités longuement. À chaque catégorie sociale correspondent les modèles qui lui conviennent, ce qui donne à chaque lectrice la possibilité de s'identifier avec un personnage. Un *habitus,* défini par des vertus sensiblement différentes, est attribué à chaque classe sociale. Mais un comportement en partie similaire est exigé de toutes les jeunes filles, quelle que soit leur position sociale : être chaste et pieuse. Les pratiques conseillées pour atteindre ce but varient en fonction du lieu de vie et de travail. Le principal intérêt des auteurs de littérature pédagogique pour jeunes filles et ce depuis la fin du Moyen Âge, est en effet de leur apprendre à « se conserver», autrement dit à préserver leur virginité. Elles sont encouragées à ne pas se laisser

[125] Johannes Jahn, *Jungfraw Schulordenung zu Torgaw. Ein herrlich schoen buch, Darinnen der gantze Cateschimus in Fragstuecke fuer die gemeine Jugendt, gantz ordentlich nach dem Text und Inhalt der heiligen Schrifft ausgelegt und Gesprechs weise (gleich einer Comedien zu handeln) verfasset, desgelichen vor nicht in Druck ausgangen, sehr nuetzlich in allen Jungfrawschulen, vnd sonder Jedermenniglichen zugebrauchen*, Pirn 1565.
[126] Cornelia Niekus Moore, *The Maiden's Mirror. Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Wiesbaden 1987, p. 37.

aller à leurs instincts jugés mauvais[127]. Le propos de ces ouvrages est le suivant : « Pour développer dans un corps de fillette les potentialités physiques de la future mère, on lui inculquait une réserve constante, le contrôle de ses gestes, la retenue de ses mouvements[128]. » Il s'agit d'« enfermer le corps des jeunes filles non seulement dans des espaces clos et bien gardés, mais aussi en lui-même, dans la fascination du mirage de sa virginité[129]. » Les ouvrages transmettent donc une représentation idéale du corps de la jeune fille, destinée à devenir épouse et mère. En valorisant la virginité, les auteurs créent des stratégies visant à discipliner le corps des lectrices, c'est-à-dire à dominer les pulsions qui pourraient l'agiter mais aussi à le rendre discret et modeste, afin qu'elles se conforment d'elles-mêmes à ces représentations. Les livres pour jeunes filles contiennent un mélange de correction, de protection et de promesses d'un monde merveilleux[130]. Il s'agit donc de doser subtilement réprimandes, menaces, persuasion et séduction. Ce type d'ouvrage est tout d'abord publié principalement dans le camp protestant. On attend des jeunes filles qu'elles lisent ces livres à des fins d'éducation religieuse et morale, mais qu'elles soient également capables de comprendre des livres d'adultes triés avec soin et d'en faire un usage personnel : les jeunes filles sont censées en apprendre par cœur les citations importantes pour pouvoir les employer en société, mais aussi méditer seules devant les prières qu'ils contiennent[131]. L'éducation fonctionne donc de manière progressive : dans un premier temps, il s'agit de faire siennes de maximes jugées pleines de sagesse, puis d'être capable d'avoir ses propres réflexions sur des sujets considérés comme essentiels, comme la chasteté ou le mariage, et de les mettre en pratique.

Les écoles et les livres pédagogiques apparaissent comme des véhicules des normes établies par le protestantisme ainsi que par le catholicisme. Par ces biais, les jeunes filles apprennent le travail, mais aussi la soumission aux hommes et la préservation de leur virginité. Elles acquièrent un *habitus* correspondant en tous points aux « représentations » discursives et mentales de leur nature et de leur

[127] *Ibidem*, p. 18.
[128] Bruit Zaidman, *Le corps*, p. 32.
[129] *Ibidem*, p. 33.
[130] Moore, *The Maiden's Mirror*, p. 17.
[131] *Ibidem*, « Mädchenlektüre im 17. Jahrhundert »in : Wolfgang Brückner / Peter Blickle / Dieter Breuer (Hrsg.) *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Teil II, Wolfenbüttel 1985, p. 489-498 (ici : p. 491).

fonction que la société a développées à leur encontre, donc aux « préjugés anthropologiques[132] » ayant cours à leur égard.

Un des principaux outils d'éducation durant la première modernité est le catéchisme, ouvrage simplifié de transmission du dogme, mais aussi cours d'instruction religieuse destiné à toutes les classes sociales[133]. Bien qu'existant dès le Moyen-Âge, le catéchisme n'est considéré comme un élément indispensable pour l'éducation de la jeunesse que depuis la Réforme. Ce genre s'est développé à la suite de la publication par Luther d'un *Grand Catéchisme* (*Der Große Katechismus,* 1528), puis d'une version abrégée *Le Petit Catéchisme* (*Der Kleine Katechismus*, 1529). Ces ouvrages, qui contiennent sous une forme condensée en langue vernaculaire l'ensemble de la théologie de Luther, sont reproduits par bon nombre de pasteurs et théologiens luthériens qui les adaptent à leur public, à la région, ainsi qu'aux préoccupations de leur temps[134]. Instruments de la Contre-Réforme, les catéchismes catholiques se multiplient dans ce camp en langue latine dès la seconde moitié du XVI^{e} siècle[135], à la suite de Peter Canisius qui en conçoit trois adaptés à différents types de lecteurs : d'abord un catéchisme destiné aux étudiants, *Somme de la Doctrine Chrétienne* (*Summa doctrinae Christianae*, 1555[136]), puis aux enfants, *Catechisme abrégé* (*Catechismus Minimus*, 1556[137]), et enfin aux écoliers, *Petit Catechisme des Catholiques* (*Parvus Catechismus Catholicorum,* 1559[138]). En plus de la lecture de ces ouvrages, les parents et les maîtres, qu'ils soient protestants dans un premier temps puis catholiques, ont de plus pour obligation d'envoyer leurs enfants et leurs domestiques à des cours de catéchisme certains jours précis de l'année, sous peine d'amendes. Dans un premier temps, cette obligation fut le fait des communautés luthériennes ou mixte, comme le montre un décret augsbourgeois de 1537[139] ; elle est ensuite instaurée dans les paroisses catholiques comme à Mayence en 1615[140].

---

[132] Weigand, « Die weiblichen Schulorden ».
[133] Strauss, « Success and failure », p. 37.
[134] Christian Albrecht, « Katechismus – evangelisch », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.) *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 6, Stuttgart / Weimar 2007, p. 447-449 (ici : p. 447sqq).
[135] Michael Fischer, « Katechismus – katholisch », in : *Ibidem*, p. 445sq.
[136] Paru en allemand la même année sous le titre *Zusammenfassung der christlichen Lehre*.
[137] Paru en allemand la même année.
[138] Paru en allemand en 1560 sous le titre *Kurzer Unterricht vom katholischen Glauben*.
[139] Sehling, *Kirchenordnungen*, Band 12 : Bayern, Teil II : Schwaben, p. 60.
[140] *Desz hochwuerdigsten in Gott Fuersten unnd Herrn, Herrn Johann Schweickhardten, des heyligen Stuels zu Maeynsz Ertzbischoffen, des heyligen Roemischen Reichs durch Germanien Ertzcantzlers unnd Chrufuersten, Ernewerte vnnd mehrerklaerte Reformation vnnd Ordnung, wie es in jhrer Churf.*

Aller au cours de catéchisme est également considéré, pour les jeunes filles, comme une garantie de leur bonne éducation, comme le montrent les procès-verbaux étudiés par Ulinka Rublack. À l'inverse, le fait de négliger son éducation religieuse est vu comme un signe d'immoralité. Invoquant son jeune âge, une jeune servante de seize ans, Barbara Lorentz, accusée de meurtre à Leonberg en 1573, plaida en faveur de la clémence du juge du fait de son jeune âge[141]. Mais ce dernier, affirmant qu'elle était assez âgée pour être responsable de ses actes et donc encourir la peine de mort, resta inflexible. La réaction du juge s'explique par le fait que la jeune fille manquait de piété à ses yeux, puisque les actes du procès signalent qu'elle ne se rendait que très peu à l'office et au catéchisme pour écouter la parole de Dieu. Ces faits semblent avoir jour en sa défaveur.

Le théologien protestant Martin Caselius (1646) aborde la question de la responsabilité des autorités religieuses quant au comportement des jeunes femmes, à travers le problème de leur tenue vestimentaire. Selon lui, les pasteurs devraient d'abord donner, dans le secret de la confession, des conseils et des recommandations aux jeunes filles portant des tenues jugées inadéquates. En les réprimandant en public, ils auraient probablement à affronter leur colère tout en courant le risque d'inciter les autres jeunes filles à se comporter comme elles. Si inversement, les pasteurs refusaient de se mêler de l'apparence vestimentaire de leurs ouailles, considérant cela comme une affaire privée, ils condamneraient ces jeunes femmes à la damnation éternelle en vertu de leur responsabilité quant au salut des âmes des fidèles. Dans cette entreprise, les pasteurs devraient s'associer aux autorités civiles, encouragées à statuer en particulier sur la question du décolleté arboré par les femmes de son époque, et cela même dans le contexte de la Guerre de Trente Ans.

Was thun aber wir Christen ? Vnser liebes Vaterland ist vmb vnser veberheufften vnd Himmelsschreyenden Suenden willen fast gantz vnd gar verwuestet, vnd hoeret man von nichts mehr, als von Krieg vnd Kriegs geschrey, vnd darauff erfolgenden Ruin, Jammer vnd Elend : Noch dennoch	Que faisons-nous, nous les Chrétiens ? À cause de nos innombrables et impardonnables péchés, notre patrie est presque totalement dévastée, et partout on n'entend que des guerres et des bruits de guerre, desquelles ne découlent que ruine, lamentation et misère. Pourtant beaucoup de femmes et

Gnaden Ertzstifft in Staetten vnnd vff dem Landt, in Flecken vnd Doerffern, bey dem heyligen Gottesdinst, in auszspendung der hochwuerdigen Sacramenten, erhaltung Kirchen vnd Schulen, vnd sonsten bey andern geistlichen vbung- vnnd verrichtungen von Geistlich- vnd Wetlich Personen gehalten werden soll, Maeyntz 1615, p. 10

[141] Ulinka Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt am Main 1998, p. 79.

prangen viel vnter vnsern Deutschen Frawen vnd Jungfrawen (Von Manns=Personen wollen wir anietzo nichts weiter sagen) nicht allein mit schoenen Blumen=Craentzen; Denn die sind jhnen zu gering : sondern es muessen uebergueldte, uebersilberte vnd mit gueldenen Flittern vnd Edelnsgesteinen ausgesetze Cronen seyn, vnd wissen fast nicht wie sie jhren hochmut gnungsam an den Tag geben sollen, so gar, dasz sie auch mit jhren entbloeszten Haelsen, Schultern, vnd Bruesten zu stoltzieren anfangen, vnd sind doch bisher viel gefunden worden, die mit lust solcher schaenlichen Hoffart zugesehen haben, welche wol billich Ampts wegen ein ernstes Einsehen haetten, des hochbetruebten Vaterlandes sich mit Ernst annehmen, vnd jhres Ampts besser sich erinnern vnd gebrauchen sollen[142].

de jeunes femmes allemandes (nous ne parlons pas des hommes ici) ne se pavanent pas seulement avec des couronnes de fleurs, cela ne leur suffit pas. Les couronnes serties de sequins en or, ou plaqués d'or et d'argent et de pierres précieuses leur sont indispensables. Elles ne savent plus comment faire montre de leur orgueil, si bien qu'elles commencent à s'afficher avec un cou, des épaules et une poitrine dénudés. Il s'en est trouvé beaucoup pour regarder avec plaisir cette vanité honteuse, alors qu'ils auraient dû, en vertu de leur charge, avoir plus de compréhension et s'occuper sérieusement de cette patrie affligée et qui devraient mieux se souvenir de leur charge et en faire usage.

L'ouvrage de Caselius se concentre sur les femmes, bien que ce type d'argumentation ne leur soit pas spécifique à cette époque : elles feraient preuve d'orgueil, un péché capital, en portant des coiffes précieuses, ce qui attirerait la colère divine sur l'ensemble de la communauté sans que les pasteurs ne réagissent. Caselius utilise une rhétorique éprouvée attribuant aux péchés d'orgueil et de vanité les différents maux subis dans la réalité, ici la Guerre de Trente Ans. C'est ce péché qui les aurait conduits à la chute. De nombreux autres passages de la Bible décrivent l'orgueil comme la source de tous les maux qui accablent l'humanité, comme dans le Livre des Proverbes 16 : 18-19 : « l'arrogance précède la ruine, et l'orgueil précède la chute ». C'est pour punir son peuple que les divers maux, dont la terrible Guerre de Trente Ans, seraient envoyés par Dieu. Pour préserver la communauté entière, les pasteurs et les prêtres auraient donc pour tâche de mettre en garde les jeunes filles qui provoquent la colère de Dieu contre le péché le plus grave.

Dans toutes les villes étudiées, les autorités religieuses collaborent étroitement avec les autorités civiles dans le but de normaliser le comportement de la

[142] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 72-3.

population[143]. Les autorités religieuses suggèrent au Sénat des thèmes jugés importants, sur lesquels il faudrait statuer, tandis que les pasteurs font connaître à la population les exigences des autorités civiles en les intégrant dans leur sermon dominical[144]. De plus, les procédés rhétoriques employés par les pasteurs et par les autorités civiles sont souvent comparables[145]. Enfin, l'église apparaît comme le lieu où les forces de l'ordre peuvent observer l'application ou non des décrets municipaux. C'est le cas pour les lois vestimentaires : le dimanche, les fidèles sortent leurs plus beaux atours pour se montrer au voisinage et asseoir leur statut social. Cela représente donc l'occasion idéale pour les policiers[146] d'observer les potentiels contrevenants, comme le montre le grand nombre de comparutions au tribunal pour des infractions de ce type le lundi à Augsbourg à la fin du XVI^{e} siècle[147].

La surveillance des jeunes filles est exercée par les autorités dans un but de protection, d'éducation mais aussi au moyen de punitions réelles ou de sanctions symboliques. La finalité de cette surveillance est l'application des normes de comportement interdisant les contacts entre les deux sexes avant le mariage, notamment les relations sexuelles. Avoir su préserver sa virginité jusqu'aux noces ou avoir su garder le secret de relations illégitimes apparaît comme un enjeu capital. Dans les sources catholiques et protestantes, les peines infligées sont décrites comme autant d'occasions d'inculquer aux jeunes filles des normes d'un comportement pieux et moral. Ulinka Rublack cite l'exemple de la fille d'un verrier de Halle à qui on fait des remontrances lors de sa sortie de prison. En 1640, elle avait bu beaucoup de vin, puis s'étant rendue à l'église, elle y avait eu un comportement indécent et

---

[143] Gottfried Seebaß, « Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation », in : Irene Dingel (Hrsg.), *Gottfried Seebaß. Die Reformation und seine Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen 1997, p. 58-78.

[144] Martin Dinges, « Normdurchsetzung als Praxis ? oder : Warum werden die Normen zur Sachkultur und zum Verhalten so häufig wiederholt und was bedeutet die für den Prozess der "Sozialdisziplinierung" ? », in : *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch*, Krems an der Donau 7. Oktober 1996, Wien 1997, p. 39-53 (ici : p. 48).

[145] Gerald Strauss, « Protestant Dogma and City Government : The Case of Nuremberg », in : *Past and Present* 36 (1967), p. 38-58 (ici : p. 45).

[146] Renate Dürr, « Die Ehre der Mägde zwischen Selbstdefintion und Fremdbestimmung », in : Sybille Beckmann / Hans-Jörg Künast, Sabine Ullmann / B. Ann Tlusty (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin 1998, p. 170-184 (ici : p. 181).

[147] Cf. infra « pratiques vestimentaires et langagières des jeunes filles » et Stéphanie Chapuis, « Juges et jupons : les lois vestimentaires et les femmes à Augsbourg au XVI^{e} siècles », in : Marie Viallon (éd.) *Paraître et se vêtir*, Actes du XIII^{e} colloque du Puy-en-Velay, Saint-Etienne 2006, p. 193-212, et Thomas Lüttenberg, « Législation symbolique ou contrainte efficace ? Les lois vestimentaires dans les villes allemandes au XVI^{e} siècle », in : Christine Aribaud / Sylvie Mouysset (éd.), *Vêture et pouvoir : XIII^{e} et XX^{e} siècles,* Actes du colloque des 19 et 20 octobre 2001, Toulouse 2001, p. 137-148. Voir les sources originales : Stadtarchiv Augsburg, *Strafamt* 192 [1582-1583] et *Strafamt* 193 [1584-1588].

avait même vomi. En 1651, une servante de Halle est envoyée en prison pour s'être baignée avec le fils de son maître dans un ruisseau, et pour avoir été surprise nue dans le lit d'un valet. Sa libération est, là aussi, assortie d'un discours moralisateur qui semble prouver que les juges voudraient voir le condamné s'amender[148].

Les châtiments infligés par les autorités civiles doivent également servir d'exemples aux autres habitants de la ville. En 1663, deux filles de bourgeois et une servante sont arrêtées et condamnées pour « orgueil et luxure ». Elles auraient volé du vin, des gâteaux, de la soie et d'autres textiles. Afin de mettre les autres jeunes femmes en garde contre les conséquences d'un tel comportement, elles sont exposées une demi-heure au pilori, fouettées puis bannies. Or, les valets et les compagnons, qui bénéficient souvent du soutien de leur corporation, ne sont jamais punis d'une manière aussi humiliante à cette époque[149]. D'une manière générale, les punitions n'ont pas les mêmes effets sur les jeunes hommes ou les jeunes femmes. Dans les lois de Francfort-sur-le-Main, les punitions infligées aux femmes se révèlent beaucoup plus sévères[150]. Si un homme et une femme sont déclarés coupables de fornication, ils doivent se marier, être emprisonnés ou bannis. Selon une loi de 1629, il est possible de payer une somme conséquente pour éviter de subir une humiliation publique, en cas de refus de se marier. Dans la mesure où les hommes occupent généralement une position sociale supérieure aux femmes célibataires et disposent d'une fortune plus importante que ces dernières, il semble que cette loi favorise les hommes. En 1618, une servante célibataire fut enceinte après avoir eu des relations sexuelles avec son maître, un bourgeois de Francfort-sur-le-Main. En guise de représailles, elle fut bannie de la ville, tandis que le nom de son maître ne figure même pas dans les procès-verbaux : il s'acquitta probablement d'une simple amende, ce qui n'était pas toujours considéré comme digne d'être mentionné. S'ils sont célibataires, les hommes et les femmes ne semblent pas égaux devant la loi. C'est ce qu'on observe également dans les peines encourues pour infraction aux lois vestimentaires. Alors que les textes normatifs semblent montrer que les hommes et les femmes sont soumis aux mêmes réglementations, dans la réalité, les jeunes filles

[148] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 111.
[149] *Ibidem*, p. 148.
[150] Maria R. Boes, « "Dishonourable" Youth, guilds, and the changed world view of sex, illegitimacy and women in late-sixteenth-century Germany », in : *Continuity and Change* 18 (3) 2003, p. 345-372 (ici : p. 358).

sont touchées plus durement par les peines requises, mais qui ne sont pas forcément prononcées.

De plus, sur certains points, la surveillance exercée par les autorités civiles et religieuses sur la jeunesse est moins importante quand il s'agit des hommes. Les lois vestimentaires de Nuremberg montrent que les servantes sont davantage concernées par les mesures de discipline que les valets. En effet, la loi vestimentaire de 1583 consacre un paragraphe entier à la réglementation de la tenue des servantes tandis qu'elle n'évoque pas leurs homologues masculins[151]. En général, le contrôle exercé sur les jeunes hommes est moins total que lorsqu'il est question des jeunes filles. De surcroît, il est à la charge d'autres instances que pour les jeunes filles. À Francfort-sur-le-Main, la réglementation de la vie des jeunes hommes (valets et compagnons) se fait au sein des corporations : elles leur interdit de boire, de se livrer à des jeux de hasard, de blasphémer, de se comporter de manière frivole, comme le montre une loi concernant la corporation des relieurs de 1598[152]. Par ailleurs, ils sont avertis que la corporation ne tolérera pas de relations sexuelles avec des prostituées[153], de même qu'il leur est interdit de se marier avec des femmes ayant été prostituées[154]. Le cas des servantes en revanche est traité directement par le Sénat de la ville, puisqu'il n'existe pas pour elles de corporations. Il est difficile de savoir laquelle des deux instances (corporation ou Sénat) réglait ce genre de cas avec le plus de sévérité.

Au XVI^{e} siècle apparaissent également des fondations (*Stiftungen*) qui ont pour fonction de garantir le comportement vertueux des servantes. Elles proposent ainsi d'offrir aux servantes pieuses et honnêtes le moyen de se constituer une dot et donc de fonder ultérieurement un foyer. Ainsi, la fondation nurembergeoise d'Ursula Berthold Deischler créée en 1514 offrait à deux servantes du district de Sankt Lorenz 20 florins en guise de dot[155]. Jusqu'en 1808, une autre fondation du même type, la fondation Andreas Oertel créée vers 1529-1530, permet aussi à des servantes de s'établir sous réserve de se marier dans l'année. Les servantes étaient soumises à un interrogatoire strict pendant lequel elles devaient justifier de leur vertu et de leurs

[151] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 56, Nr. 114, *Eins Erbern Raths der Stadt nuermberg/verneute Policeyordnung und verpot der Hoffart* [1583].
[152] Benno Schmidt
(Hrsg.), *Frankfurter Zunfturkunden bis zum Jahre 1612*, Band I, Wiesbaden 1968, p.160.
[153] *Ibidem*, Band II, p. 290, Kürschnergesellen 1609.
[154] *Ibidem*, Band I p. 158, Buchdrucker.
[155] Jost Kamann, « Altnürnberger Gesindewesen. Kultur- und Wirtschaftsgeschichtliches aus vier Jahrhunderten », in : *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Nürnbergs* 9 (1901), p. 65-157.

bons et loyaux services[156]. Ces fondations issues de la volonté de particuliers apparaissent comme des adjuvants des autorités civiles et religieuses dans le domaine du contrôle social exercé sur les servantes, qui pour obtenir la possibilité de recevoir la dot devaient se conformer aux attentes de ceux qui l'attribuaient.

Dans les études sur le contrôle social, on voit que ce dernier passe surtout par les autorités civiles. En fait, selon le statut social, marital et l'âge des sujets étudiés, il peut prendre différentes formes. Le cas des jeunes filles illustre la complexité du phénomène : elles sont contrôlées par les autorités par le biais de décrets, surveillées par des agents de police. Les sermons, le catéchisme et l'observation de leur comportement durant les offices sont les moyens dont disposent les autorités religieuses locales. Mais ce ne sont pas les seules instances de surveillance : les parents ou les maîtres sont en réalité les premiers qui devraient, selon les écrits, prendre en charge l'éducation des jeunes filles. C'est par l'exemple de sa mère, mais aussi de son père, que la jeune fille devrait acquérir les normes de comportement jugées indispensables. Jugée insuffisante par les autorités civiles et religieuses, l'éducation parentale doit être complétée par l'instruction (intellectuelle mais surtout morale) dispensée à l'école[157]. L'institution scolaire, d'abord mixte, puis exclusivement réservée aux jeunes filles, apparaît comme un moyen de plus de les « discipliner ». Que signifie alors ici le terme « discipliner » ? Il s'agit à la fois d'instruire, d'éduquer, mais aussi d'inculquer des normes de comportement que l'on estime essentielles pour être une bonne chrétienne, chaste et vertueuse, mais aussi pour s'intégrer harmonieusement dans la société : maîtrise de soi et de son corps, de ses émotions, protection de la virginité. Le sens religieux de *disciplina* qui évoque la règle monastique est à rappeler ici : il s'agit de transposer dans la société civile des valeurs et un mode de vie conventuels[158]. Le lien étroit qui existe ici entre contrôle social et éducation illustre l'ambiguïté du terme de « disciplinarisation ». Alors que les études sur ce sujet tendent à démontrer que les autorités civiles et religieuses s'immiscent dans la vie des sujets aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les objectifs poursuivis

[156] Stadtarchiv Nürnberg, D15/ O6 A/2, *Der Dienstmägde Heÿrath Geld betreffend, de Anno 1547 usque ad Annum 1760* (Endres örtels Stiftung), Tom : I

[157] Erich Kleinschmidt la voit d'ailleurs comme la première instance de contrôle social dans les villes (*Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Vorrausetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum*, Köln / Wien 1982, p. 141).

[158] Pour une étude plus large des relations entre la discipline prônée par l'église et la discipline sociale : Heinz Schilling, « Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive, eine Zwischenbilanz », in : *ibidem* (Hrsg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa,* Berlin 1994, p. 11-40.

par les représentants de l'autorité étaient probablement davantage de l'ordre du projet éducatif et de remise en ordre de la société. Cela ne signifie pas pour autant que le terme de contrôle social est obsolète pour désigner le phénomène étudié, mais bien plutôt qu'il convient de l'observer en évitant de lui prêter des connotations absolument négatives.

I.2. Activités proscrites – activités prescrites

La virginité est donc le « trésor » que les jeunes filles devraient conserver intact le plus longtemps possible. Pour protéger l'intégrité du corps virginal jusqu'au mariage, de nombreuses activités et attitudes sont proscrites ou au contraire prescrites. Ceux qui ont en charge la discipline des jeunes filles, qu'il s'agisse des parents, de l'école, des autorités civiles mais aussi des autorités religieuses, sont appelés à prendre garde à ce qu'elles respectent ces recommandations. Chaque domaine de la vie quotidienne des jeunes filles est soumis à un contrôle strict. Chaque activité entreprise, chaque attitude adoptée est jugée selon des normes construites depuis la fin du Moyen Âge qui sont peu à peu fixées aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. L'apprentissage de base ainsi que les travaux des jeunes filles sont orientés vers l'acquisition d'un *habitus* féminin, définissant la bonne épouse et la bonne mère qu'elles sont appelées à devenir. Les loisirs et l'exercice physique sélectionnés avec soin visent également à discipliner leur corps en lui donnant l'allure d'une bonne chrétienne. L'accent est mis sur l'apparence modeste et les soins limités apportés au corps des jeunes filles.

I.2.1. Apprentissage et travaux manuels

Le travail est considéré comme moyen d'édifier la jeunesse, qu'il s'agisse des filles ou des garçons. En effet, travailler permettrait d'occuper non seulement le corps mais également l'esprit, ce qui aurait pour effet de chasser les pensées impures, c'est-à-dire liées à la sexualité. Le travail procurerait une fatigue saine qui dissuaderait les jeunes gens de s'adonner à des plaisirs charnels. Dans son *Diable des domestiques* (*Gesind-Teufel,* 1564), Peter Glaser conseille donc aux maîtres de ne pas laisser leurs domestiques oisifs[159]. Il en est de même pour les enfants. Hieronimus Emser (1565) affirme, dans sa traduction de l'œuvre de Xenophon, que les parents et les maîtres doivent enseigner les travaux domestiques à leurs servantes ou à leurs filles, qui devraient apprendre à gérer correctement leur ménage afin de devenir des épouses et des mères accomplies. Une jeune servante qui ne saurait pas filer devrait, selon lui, avoir la possibilité d'apprendre cette activité essentielle chez

[159] Peter Glaser, *Gesind-Teufel*, Leipzig 1564, n. p.

son maître[160]. L'apprentissage du travail peut donc être pris en charge soit par les parents, soit par les maîtres soit l'école.

Pour Pontanus (1547), habituer les enfants au travail est de ce fait un élément essentiel de l'éducation qu'une mère est censée leur dispenser, en l'absence du père. Dans ces recommandations qui prennent la forme d'un poème, il utilise deux paraboles devant expliquer la valeur du travail aux enfants.

Darnach las sie and arbeit gan, Wie vnser Vorfarn auch gethan. Las sie gehorchen deiner Lahr, Welch sie leicht moegen lernen gar. Als spinnen nehen, wircken sein, Vnd was desgleichen kuenste sein. Wie hat gethan die Tanaquil Lucretia vnd ander viel. Penelope, das zarte Weib Welch all durch arbeit han den leib. Hertz, mut, sin, vorwaret fur schand, Das jhn nicht kem dieselb zu hand[161].	Ensuite fais les travailler comme l'ont fait nos ancêtres. Fais la écouter tes leçons qu'elles apprendront facilement. Apprends lui à tisser, à filer et d'autres arts de ce genre. Comme l'ont fait Tanaquil, Lucrèce et beaucoup d'autres. Pénélope, la douce épouse, dont les travaux ont préservé le corps, le cœur, le courage et les sens de la honte parce qu'elle n'en avait pas l'occasion.

Pontanus cite l'exemple de Pénélope, la femme d'Ulysse que l'on croyait mort et qui avait accepté de reprendre un époux au terme de son ouvrage de broderie. Mais afin de rester fidèle à son mari, elle défaisait en secret son ouvrage tous les soirs. Elle n'eut donc pas à se remarier puisque la broderie ne fut jamais terminée. Dans ce récit, la broderie apparaît comme le symbole de la chasteté et de la fidélité conjugale. Pontanus encourage ses filles à prendre exemple sur l'héroïne grecque qui protégea sa chasteté par un labeur sans fin. Il utilise un personnage de la mythologie grecque pour donner un exemple de vertu à ses filles, montrant ainsi que la chasteté n'est pas seulement une vertu chrétienne, mais qu'elle tend à l'universel. Le travail apparaît comme un moyen de contrôler mais également d'éduquer les enfants. Puisqu'il permet non seulement de se procurer des revenus honnêtes, mais aussi d'éviter les pensées impures, habituer les enfants au travail est considéré comme étant un objectif essentiel de l'éducation.

Un autre argument est d'ordre presque médical. Albertinus (1611) souligne que travailler est bon pour la santé physique des jeunes filles. D'après lui, sans une

---

[160] Xenophon, *Von der Haushaltung zweyer Eheleut, sie seyen gleich was Standts sie woellen, wie sie die narung zuosamen halten sollen, vnd wie sie sich miteinander schicken, jhr guot mehren vnd nit mindern, Damit sie ir hausz weiszlich vnd wol regieren moegen,* Übers. : Hieronymus Emser, Frankfurt am Mayn 1565, n. p.

[161] Johannes Pontanus, *Jungfraw Zucht*, Wittenberg 1547

activité journalière, elles perdraient leur vigueur, comme le montre l'exemple ci-dessous :

> Fuerwar, sehr zard seynd solche wolluestige Muessiggaengerin. Dann so gar die Seiden ist jhnen viel zu rauch [...]. Von dem Windt, welcher nur ein wenig sauset, fallen sie in Onmacht : Die liebe Sonn darff sie nicht anschawen, vnd alle Ding seynd jhnen verdrieszlich vnd zu wider, vnangesehen sie nur ein pur lauter Abschewlichkeit seynd. […] So ist jhr ein hohe Notturfft das solche Weiber fleissige obacht auff sich selbst geben, damit sie etwan nicht vnversehens vmbfallen vnd zu nicht werden : Dann weil sie ohne das Weibisch vn mit Weibischen Neigungen behafft seynd, vnd wofern derwegen der Muessiggang vnd Wollustbarkeiten (welche die aller staerckeste Maenner Weibisch machen) darzu kommen, so ist nichts gewissers, als dasz sie doppelt weibisch werden[162].
>
> En vérité, les filles oisives et voluptueuses sont si fragiles que même la soie leur est trop rèche [...]. Le vent qui souffle doucement les fait tomber en pamoison; le cher soleil n'a pas le droit de briller au-dessus d'elles, toutes les choses les écoeurent et dégoûtent, sans compter qu'elles ne sont qu'une abomination. [...] Il est alors nécessaire que de telles femmes prennent garde à elles-mêmes, afin qu'elles ne tombent pas par inadvertance et ne s'anéantissent pas. Car parce qu'elles sont déjà affectées par un caractère efféminé et des tendances féminines, et dans la mesure où l'oisiveté et les voluptés (qui rendent les hommes les plus forts efféminés) s'y ajoutent, il est certain qu'elles seront deux fois plus efféminées.

L'oisiveté (*otium*) est ici décrite par Albertinus comme un facteur d'affaiblissement des femmes déjà considérées comme des êtres particulièrement faibles par nature. Au contraire, le travail (*negotium*) est vu comme un moyen pour elles de s'affermir, de devenir « moins efféminées », ce qui peut paraître paradoxal dans la mesure où Albertinus tente d'inculquer un *habitus* féminin à ses lectrices. L'oisiveté ne ferait qu'accentuer cette faiblesse jusqu'à la rendre fatale. Le travail, la force et l'endurance qu'il suppose, et qui sont des qualités considérées comme intrinsèquement masculines, apparaissent pour lui, comme un moyen de lutter contre la nature féminine pouvant les conduire à leur perte. Le travail est ainsi présenté comme un correctif à une nature féminine débile, au sens de faible. Il ne s'agit pas pour autant de masculiniser les jeunes filles, mais de leur inculquer des vertus d'apparence masculine pour les corriger, et ainsi les sauver de leur faiblesse « naturelle ». Il est pertinent de s'arrêter sur ce présupposé de faiblesse féminine dans la mesure où de nombreux auteurs y font référence. Pour soutenir cette affirmation, il est fait appel à des arguments à la fois théologiques et biologiques.

---

[162] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 234sqq. Ce passage est une traduction littérale de Juan de la Cerda, *Vida politica*, p. 101.

Pour Luther, hommes et femmes, créatures de Dieu, apparaissent comme complémentaires, ce qu'illustre la métaphore du Soleil et de la Lune : de la même manière que la Lune tire sa lumière du Soleil, la femme tiendrait sa force de l'homme. Cette image présente la femme comme inférieure à l'homme[163]. Le livre de la Genèse, cité par tous les ouvrages consultés, place les femmes, descendantes d'Ève, plus faibles que les hommes sur les plans physique, intellectuel et psychologique, sous la direction des hommes, ces derniers étant chargés à la fois de les guider, de les éduquer et de les protéger. De plus, le fait qu'Ève aurait été créée après Adam et à partir d'une de ses côtes ferait d'elle une créature moins parfaite. Pour les auteurs, les péchés d'Ève en outre sont considérés comme responsables de la constitution des femmes contemporaines. Veit Dietrich (1576), réformateur, théologien et pasteur qui officie à Nuremberg, veut pour preuve de l'infériorité des femmes le fait que ces dernières auraient plus de difficultés que les hommes à dominer leurs émotions :

Ursach ist, das weib ist eine schwache creatur, hat nit so ein mut vnd starckes hertz, wie der man, sie lassen sich bald etwas anfechten, lassen jnen bald etwas zu hertzen gehen, lassen sich ehe zu freud vnd leid bewegen, denn die menner[164].	La raison de cela est que la femme est une créature faible, qui n'a ni le courage ni le cœur vaillant de l'homme, elles se laissent facilement tourmenter, laissent facilement les émotions envahir leur cœur, se laissent aller plus facilement à la joie et à la douleur que les hommes.

Cette citation montre la dichotomie claire qui existe entre les caractéristiques masculines et féminines : tandis que les femmes sont décrites comme faibles, envahies par leurs émotions, qu'elles soient positives ou négatives, les hommes sont présentés comme des êtres courageux, vaillants, capables d'une grande maîtrise de soi. Ces stéréotypes de genre, affirmés comme des vérités éternelles contribuent à l'élaboration d'un *habitus* féminin – mais aussi masculin – qui concerne les femmes de tous les âges et de tous les statuts au début de l'époque moderne. Albertinus s'accorde avec Dietrich pour considérer que les femmes auraient une propension « naturelle » à se laisser aller à leurs pulsions.

Dann die Schwachheit der Weiber ist dermassen grosz, das sie die Staerck nicht haben, jhre Luest vnnd Verlangen zu bezwingen, daher muessen die	Car la faiblesse des femmes est si grande qu'elles n'ont pas la force de contrôler leurs envies et leur désir, c'est pour cela que les hommes doivent, dans

[163] *Ibidem*, p. 80.
[164] Veit Dietrich, *Eine kurtze Vermanung an die Eheleut wie sie sich im Ehestand halten sollen,* Nürnberg 1576, n. p.

Maenner in diesem Fall sehr behutsamlich mit den Weibern vmbgehen, vnd sie allzeit wegen jhrer Schwachheit, hoefflich beantworten, vnd jhnen biszweilen etwas wenigs darvon bewilligen[165].	ce cas, user de beaucoup de précaution avec les femmes, y répondre à chaque instant avec une grande courtoisie à cause de leur faiblesse et leur en accorder un peu de temps en temps.

Albertinus fait ici preuve d'une grande condescendance pour les femmes dont l'infériorité manifeste serait une raison pour attirer la courtoisie des hommes. Ce discours fait par un homme sur la femme justifie une domination masculine sur l'ensemble des femmes. Cette constatation de faiblesse psychologique, de laquelle découle l'argument classique de l'infériorité intellectuelle et physique des femmes, peut avoir de graves conséquences pour certaines femmes, puisqu'elle justifie l'affirmation qu'il y ait plus de sorcières que de sorciers. Comme les femmes n'auraient aucune volonté, et ne résisteraient que difficilement à leurs désirs sexuels, elles pourraient être facilement trompées, et succomberaient plus facilement au Diable[166]. Ainsi, les considérations théologiques et moralisatrices s'accordent sur l'idée d'un corps et d'un esprit féminin intrinsèquement faibles. Les arguments mis en avant ne sont pas tous de nature théologique : certains auteurs usent également d'arguments biologiques, mais ancrés dans des présupposés anthropologiques.

Pour expliquer la faiblesse des femmes, les auteurs évoquent ainsi leur silhouette qui serait par nature plus gracile, leur force physique, inférieure à celle des hommes, qui serait la preuve de leur besoin physique de protection, entérinant leur soumission. Par ailleurs, les médecins des XVI^{e} siècle souscrivent en général à la théorie humorale de Galien, qui est néanmoins de moins en moins suivie dans la seconde moitié du XVII^{e} siècle[167]. Selon cette théorie, le corps serait composé d'humeurs dont l'équilibre permettrait la bonne santé. L'excès de l'une d'entre elles serait un critère permettant de définir des tempéraments, mis en correspondance avec les éléments, les âges de la vie, les saisons. Dans ce schéma, les principales caractéristiques du corps des femmes sont l'humidité et la froideur, alors que le corps masculin est défini comme étant par essence chaud et sec. La force et la robustesse sont placées du côté de la chaleur et du caractère sec, alors que la faiblesse serait plutôt associée au froid et à l'humidité. C'est en invoquant la théorie humorale que

[165] Aegidius Albertinus, *Hauszpolicey*, Muenchen 1602, p. 476sq.
[166] Jean Delumeau, *La Peur en Occident XIVe-XVIIIe siècle*, Paris 1978, « les Agents de Satan : III – les femmes », p. 305-346.
[167] Sébastien Jahan, *Les Renaissances du Corps en Occident* (1450-1650), Paris 2004, p. 263.

certains auteurs affirment la faiblesse du corps féminin et justifient ce faisant son infériorité sociale[168].

Galien n'est pas la seule référence antique citée. La vision aristotélicienne corrobore ses théories médicales. Pour le philosophe grec, le corps féminin est un corps masculin imparfait dans la mesure où la froideur féminine serait liée à une déficience du métabolisme, incapable de fournir suffisamment de chaleur pour créer un corps « parfait » masculin. La disposition des organes génitaux constitue pour lui une preuve de cette théorie. En effet, les organes génitaux féminins sont décrits comme un appareil reproducteur masculin « inversé », étant demeuré à l'intérieur du corps parce que la chaleur n'a pas été suffisante pour qu'ils puissent sortir[169]. Cette conception, que soutient également Thomas d'Aquin[170], perdure jusqu'à la fin du XVI^{e} siècle, où apparaît une vision séparée des deux sexes[171] qui a pour conséquence l'attribution d'une physiologie et d'une anatomie propres à la femme. Dès lors, les médecins et anatomistes ne comparent plus les organes féminins et les organes masculins[172]. Cela ne signifie pourtant pas que les femmes sont considérées comme les égales des hommes sur le plan anatomique. L'idée perdure que leur corps serait plus humide, dominé par leur utérus, les destinant ainsi à la reproduction[173]. Au XVI^{e} siècle, les écrits médicaux prennent un tour normatif : la femme *doit* être plus humide et plus froide pour pouvoir devenir mère, ce qui est considéré comme sa destinée. Les médecins élaborent donc toute une pharmacopée et une diététique destinée à renforcer ces caractéristiques[174].

Les menstrues affaibliraient de surcroît leur organisme tout en rendant leur humeur instable et leur caractère irascible, ce qui les rendrait impropre à toute activité exigeante intellectuellement et physiquement[175], contrairement aux hommes décrits comme ayant un corps robuste et un caractère égal, ce qui, dans une société prônant la « bonne mesure », en toute chose est la condition *sine qua non* d'un bon

---

[168] Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris 2006.
[169] « Les parties n'ayant pu, faute de chaleur, descendre et faire saillie au-dehors, elles ont fait de l'animal un être plus imparfait que l'être achevé de tous points. » (Galien, *De l'utilité des parties du corps*, Livre XIV, d'après Dorlin, p. 21).
[170] Gisela Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte*, Munich 2000, p. 14
[171] Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe*, Paris 1992.
[172] Manuel Simon, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993, p. 79.
[173] *Ibidem*, p. 80.
[174] *Ibidem*, p. 81.
[175] *Ibidem*, p. 87

gouvernement de soi et des autres. Dans la plupart des ouvrages de l'époque moderne, elles sont également présentées comme rendant la femme impure[176]. Au Moyen Âge et au début du XVI^e^ siècle, les menstrues sont le signe de la dangerosité des femmes : le sang est réputé être un puissant poison, que l'on pourrait également utiliser comme ingrédient pour la préparation de filtres d'amour. Ainsi, les femmes en période de menstruation sont-elles éloignées temporairement de la nourriture, en particulier de la viande qu'on les soupçonne de pouvoir gâter par leur simple présence : on craint également qu'elles nuisent au bétail[177]. Mais peu à peu, à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, la façon d'interpréter ce phénomène physiologique change : les menstrues sont perçues comme le signe de la faiblesse féminine et d'un besoin de protection, puisqu'elles engendreraient une faiblesse physique, intellectuelle et psychologique de manière cyclique et représenteraient la soumission du corps féminin à la nature[178]. Alors que les hommes transpirent en effectuant le travail que Dieu leur aurait assigné, comme le relate le récit de la Genèse[179], les femmes, du fait de leur faiblesse constitutive « naturelle », ne peuvent pas se consacrer à des travaux aussi éprouvants et transpirent moins. Pour se maintenir en bonne santé, leur corps doit nécessairement évacuer par d'autres voies le surplus d'humidité et les humeurs nocives qui s'accumulent dans l'organisme. Les discours médicaux tentent donc de fournir des arguments d'ordre « scientifique » à un phénomène physiologique courant, de moins en moins considéré comme un péché ou une maladie. On assiste donc à un début de « normalisation », d'objectivation du regard. Si elle concerne toutes les femmes, la question de la faiblesse féminine touche ainsi en premier lieu les jeunes filles dont on redoute un affaiblissement

[176] C'est le cas pour l'ouvrage de Jacob Rueff (*Das Hebammenbuch*, Frankfurt am Main 1563. Facsimilé : München 1964) qui emploie le terme de « Unsauberkeit » et dans celui de Johann Hildebrandt (*Nutzliche Vnderweisung fuer die Hebammen vnn Schwangeren Frawen : Darausz nit allein die Hebammen, wie sie in Antrettung jhres hochverantwortlichen schweren Standts geschaffen seyn, Was sie auch bey den Gebaerenden in Natürlichen, so wol als Vnnatürlichen Gefaehrlichen vnd Miszgeburten thun sollen : Sonder auch die Frawen, wie sie sich vor, in vnd nach der Geburt verhalten sollen, zu lernen,* Ingolstadt 1601) qui évoque la « Unsaubrigkeit » mais emploie également le terme de « Unrath ». Cette croyance perdure jusqu'au début du XX^e^ siècle (Jean-Yves Le Naour et Catherine Valenti, « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Époque », in : *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 | 2001, mis en ligne le 03 juillet 2006. URL : http ://clio.revues.org/index114.html).
[177] *Ibidem*, p. 3.
[178] Simon, *Heilige*, p. 91.
[179] Genèse, 3, 16.

excessif et que l'on souhaite par conséquent renforcer, pour garantir l'avenir physique et moral de la communauté[180].

Pour Albertinus, le travail est également un excellent moyen d'éviter de prendre excessivement soin de son apparence : une femme qui aurait beaucoup de tâches à effectuer dans sa maison, ne pourrait pas consacrer beaucoup de temps à sa toilette[181]. Elle éviterait donc de tomber dans le grave péché d'orgueil (*Hoffart*).

> Und das Toechterlein musz sich nicht schemen jhre Haende am Hoffen zuberussigen vnd die Hauszarbeit wacker anzugreiffen, dann wegen der Heuszlichkeit vnnd Arbeitsamkeit Erlangen die arme Jungfrawen offtermals einen guten heyrath, da doch hingegen, die Reichen vnheuszlichen Jungfrawen sich selbst vnd jhre Maenner pflegen zu verderben vnd verarmen[182].
>
> Et la petite fille ne doit pas avoir honte de noircir ses mains au fourneau et de prendre en charge des travaux domestiques, car c'est grâce à leurs dons ménagers et à leur diligence que les filles pauvres peuvent contracter un bon mariage, alors que les filles riches peu versées dans les travaux ménagers ont l'habitude de se pervertir et de pervertir leur mari tout en contribuant à leur appauvrissement.

Dans cette citation, le travail apparaît certes comme un moyen de conserver sa vertu, mais aussi comme la preuve que la jeune fille peut devenir une épouse travailleuse, c'est-à-dire accomplie. Travail et vertu apparaissent donc comme étroitement liés. S'ensuit une valorisation de la jeune fille pauvre sur laquelle la jeune fille riche devrait prendre exemple. Albertinus utilise également le travail comme menace envers les jeunes filles qui ne vivraient que dans les plaisirs : si elles préfèrent une oisiveté voluptueuse, Dieu les condamnera à une vie de labeur excessif. Comme dans tous les domaines de la vie, le travail, pour être bénéfique, devrait être effectué avec modération, tout excès entraînant des déséquilibres néfastes. Le catholique Albertinus au service de la Cour munichoise défend la valeur bourgeoise du travail qui rencontre de plus en plus de succès au XVII^{e} siècle, non seulement parmi les protestants mais également parmi les catholiques.

L'enseignement scolaire considère-t-il le travail comme un moyen de discipline ? Cet enseignement varie-t-il selon les sexes ? Certaines écoles ne semblent pas établir de différence de traitement entre les filles et les garçons, comme le montre ce décret promulgué par la ville de Mayence en 1615 :

---

[180] La faiblesse féminine prend une dimension différente quand on aborde les discours sur les femmes enceintes, les jeunes mères, ainsi que les veuves et les femmes âgées, comme il sera démontré plus loin.
[181] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 241.
[182] *Ibidem*, p. 29sqq.

Zu Anfang vnd Beschlusz der Lectionen in den Schulen, sollen ordentliche Gebett gehalten, oder gesungen, auch zu mehrer Bequembligkeit der Jugendt, ein Unterscheidt der Stunden zu Sommer vnd Winterszeiten zum Schulgang in Lateinischen vnnd Teutschen Schulen bestimbt, wie sonderlich auch desz, von Teutschen Schulmeistern wargenommen werden, damit jhre Schukinder, **Knaben vnd Maegdlein**, vor allen Dingen in Gebett, Christlicher Lehr Gottesforcht stetig wachsen, vnd zunemen, gestalt dann auch die *Latina Principia*, oder *rudimenta* dahin gerichtet werden sollen, auff dasz wann jemandt ausz diesen triuiliabus zu andern hoehern Schulen, sich zu begeben vorhabens, der oder dieselbige, ausz den vorigen Schulen, etwas Vortheils darzu haben, vnnd neben vnd mit andern, jhre angefangene Studia der endts desto fruchtbarlicher prosequiren vnd fortfuehren koennen[183].

D'abord et pour définir les leçons dans les écoles, on doit prononcer des prières ou chanter des cantiques et pour plus de confort pour les jeunes, adapter les horaires en fonction de l'état et de l'hiver dans les écoles latines et les écoles allemandes. Les maîtres d'école allemands doivent prendre garde à ce que leurs élèves, **garçons et filles**, progressent avant tout dans les prières, le dogme chrétien, la crainte de Dieu, qu'ils apprennent aussi les *Latina Principia*, ou *Rudimenta*, si bien que si l'un d'eux veut accéder à des écoles supérieures sur cette base, il puisse en tirer profit. Ils doivent aussi faire en sorte qu'ils poursuivent les études qu'ils ont entreprises de la manière la plus féconde possible.

Cependant, même si les enseignements dispensés aux filles et aux garçons sont censés être équivalents, beaucoup d'auteurs insistent sur la nécessaire répartition du travail selon les sexes dès l'enfance. L'extrait du livre du protestant Johannes Crasselius (1690), est à cet égard représentatif. Même s'il est un peu tardif, il reprend des idées qui ont cours dès les premiers temps de la Réforme, notamment celle du rôle essentiel des parents dans l'éducation des enfants, mais aussi les enseignements différenciés que doivent recevoir filles et garçons :

Von den Eltern und den jenigen, so der Eltern Stelle betreten, wird tuechtige Kinder-Zucht beobachtet, wenn sie die Kinder maennliches und weibliches Geschlechtes, bey ihrem eigenen, als denselben zum Exempel dienenden, guten Wandel, auch wircklich zu einem Gottseligen Leben angewoehnen und auferziehen, und daneben die Soehne zu einer gewissen Christlichen profession oder Lebensart, die Toechter aber zu vernuenftiger Haushaltung und allerhand ihrem Geschlechte zukommenden

On attend des parents et de ceux qui exercent cette fonction une éducation des enfants efficace, qu'ils habituent les enfants à un comportement serviable et bon et à une vie pieuse par leur exemple, que les enfants soient de sexe masculin ou féminin. En outre cela qu'ils apprennent à leurs fils une profession ou un mode de vie chrétien et exercent leurs filles à tenir leur ménage de manière raisonnable et à toutes sortes d'activités convenant à leur sexe avec un soin tel que chacun d'eux aura acquis

[183] *Desz hochwuerdigsten in Gott Fuersten unnd Herrn…* , Maeyntz 1615, p. 35. (je surligne).

Verrichtungen mit solcher Sorgfalt anhalten, dasz ihnen beyderseits die dazu gehoerige Geschicklichkeit moege beygebracht werden[184].	l'adresse nécessaire pour les exercer parfaitement.

Cet ouvrage semble tardif mais il montre les effets de la Réforme jusqu'à la toute fin du XVII[e] siècle : tandis que l'auteur recommande aux parents d'enseigner une profession à leurs fils, il insiste sur la nécessité pour les filles de connaître la manière dont est administrée une maison ainsi que les travaux domestiques habituellement réservés aux femmes. Ainsi, les rôles au sein de la maisonnée apparaissent comme distribués selon le sexe dès l'enfance, ce qui contribue à créer un *habitus* féminin, mais également un *habitus* masculin complémentaire. Il est à noter que c'est par l'habitude, c'est-à-dire la répétition des tâches que filles et garçons doivent devenir de bons chrétiens. Ce principe d'enseignement est essentiel au début de l'époque moderne. Si certaines écoles incluent les enseignements de tâches ménagères et des travaux d'aiguille dans les emplois du temps des filles, ce n'est ainsi que pour pallier une éventuelle absence d'instruction à leur domicile dans ce domaine.

Ce sont les villes, ainsi que les autorités religieuses locales, qui définissent l'enseignement dispensé aux jeunes filles par décret. Voici ce que l'on peut trouver dans un décret protestant provenant de Poméranie (1563)

Von Jungfrawen-Schulen	Des écoles de jeunes filles
In groszen Städten sollen Jungfrauen-Schulen sein, und soll der Rath mit dem pastore Gottförchtige ehrliche Personen bestellen, die sie lesen und schreiben lehren.	Il doit y avoir des écoles de jeunes filles dans les grandes villes et c'est le sénat ainsi que les pasteurs qui doivent engager des personnes honnêtes et pieuses qui leur enseigneront à lire et à écrire.
Diese Schulmeister oder Schulmeisterinnen sollen vom Rath versorget werden mit freier gelegener Wohnung und dazu das *precium* und das Holz-Geld von den Kindern haben. So es die Kasten vermögen, können die Visitatores hiezu besoldung verordnen oder dies Amt einem oder zween Predigern befehlen.	Le Sénat doit fournir à ces maîtres ou maîtresses un logement et les enfants doivent leur donner le salaire (*precium*) et l'argent pour le bois. En fonction de l'état des caisses, les inspecteurs peuvent ordonner une rétribution ou confier cette tâche à un ou deux prédicateurs.

[184] Johannes Crasselius, *Treuhertziger und wohlgemeinter Vorschlag zu heilsamer und zumahl gantz leichter Verbesserung der allgmeinen Christlichen Kinder-Zucht und des dazu dienenden oeffentlichen Schulwesens*, Altenburg 1690, p. 5

Die Jungfrauen sollen des Werckeltages vier Stunden in die Schule gehen, die andere zeit sollen sie bey den Eltern lernen haushalten. Für allen Dingen sollen sie im Catechismo, in Psalmen, christlichen Gesängen, Sprüchen aus der heiligen Schrift fleiszg unterrichtet, auch zum gebet und zur Predigt gehalten werden[185].	Les jeunes filles doivent aller à l'école quatre heures par jour, le reste du temps, elles doivent apprendre à tenir une maison chez leurs parents. Avant toutes choses, elles doivent être instruites du catéchisme, dans les psaumes, les cantiques chrétiens, les Proverbes tirés des Saintes Écritures ; on doit également les conduire à la prière et à l'office.

Si la lecture et l'écriture font certes partie des compétences attendues des jeunes élèves, on remarquera que la priorité est de transmettre les bases du dogme aux jeunes filles pour en faire de bonnes chrétiennes. Le décret souligne l'importance de la formation complémentaire en matière d'économie domestique que les parents ou les maîtres sont censés apporter aux jeunes filles. Chez les catholiques comme chez les protestants, les jeunes filles doivent apprendre leur futur rôle d'épouse et de mère : on leur enseigne la piété, la soumission, mais aussi la lecture, l'écriture et le calcul, utiles pour seconder le mari dans sa profession[186]. On retiendra néanmoins que ce décret ne concerne que les grandes villes, la situation de l'enseignement dans les campagnes étant plus problématique. Ce décret de Göttingen datant de 1593 propose un programme équivalent à celui de Poméranie :

Das ganze werck ist dahin gerichtet, daz die megdlein zu Gottes forcht und zucht angehalten und gewehnet werden. Zu Gottes forcht gehöret, das sie lernen ihren catechismum, schöne psalmen, sprüch und sonsten feine cristliche und gottseelige geseng und gepetlein, dieselben selbst lesen und aufsagen können. Zur zucht gehöret, das sie lernen Gottes wort lieb haben, ir eltern in ehren halten, sich hüeten vor ungehorsamb, unzüchtigen reden und geberden, für diebstal und l[ügen und an]gereizet werden, von d[em leydigen] müssiggang zur arbeit, lesen, schreiben, neen, wircken, da[mit sie] etwas furhaben und	Toute l'institution est faite de sorte que les fillettes apprennent la crainte de Dieu et la discipline et y soient habituées. Pour devenir pieuses, il est nécessaire qu'elles apprennent leur catéchisme, les beaux psaumes, les Proverbes et d'autres cantiques et prières chrétiens et pieux. Elles doivent être capables de les lire et de les réciter seules. En ce qui concerne la discipline, elles doivent apprendre à aimer la parole de Dieu, à respecter leurs parents, se garder de désobéir, de tenir des propos et d'avoir des gestes inconvenants, d'être séduites par le vol et le mensonge, éviter d'être oisive, lire, écrire, coudre,

[185] « Schulordnung aus der Pommerschen Kirchenordnung 1563 », in : Reinhold Vormbaum (Hrsg.), *Evangelische Schulordnungen*, Band 1 : Die evangelischen Schulordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, Druck und Verlag von Bertelsmann, Gütersloh 1858, p. 177.
[186] Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, p. 78.

anderer [leicht]fertigkeit darbei vergessen[187].	filer, afin d'être toujours occupées et d'oublier toute frivolité.

Comme ce décret le souligne explicitement, l'alphabétisation est prioritairement pensée par les protestants comme la possibilité pour les jeunes filles d'accéder directement aux Écritures. Une fois encore, c'est l'habitude qui doit permettre aux jeunes filles de devenir à la fois de bonnes chrétiennes et de bonnes épouses. Le traducteur catholique de Juan Luis Vives, Christoph Bruno (1544), estime que la jeune fille est appelée à devenir une compagne capable de réflexion et de conversation pour pouvoir s'entretenir avec son mari, mais aussi une éducatrice avisée de ses enfants. Les jeux qui sont recommandés aux fillettes dans l'aire germanique (poupée, dînette) vont dans ce sens[188]. Considérer les travaux domestiques et les savoirs pratiques comme une priorité dans l'enseignement des jeunes filles ne signifie pas pour autant que les filles seraient moins capables que les garçons d'accéder à des matières plus complexes. Christoph Bruno (1544) souligne que les connaissances abstraites ne seraient simplement pas utiles aux filles, sans que cela remette en cause leurs capacités intellectuelles proprement dites[189]. Vives ne leur refuse pas l'apprentissage du latin, mais il déclare qu'elles n'ont besoin de connaître que ce qui est lié au quotidien, et à la manière dont elles doivent tenir leur maison[190]. En admettant que les capacités intellectuelles des filles sont potentiellement équivalentes à celles des garçons, et en les autorisant même à étudier le latin, Vives est un précurseur. Aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, il est rare que l'instruction des filles aille au-delà du simple nécessaire[191]. Pour Jean-Luc Le Cam, la disparition de la mixité de l'éducation qui s'est opérée progressivement à partir des années 1530 a eu au moins une conséquence néfaste : alors que les filles pouvaient avoir accès à la même formation que les garçons lorsqu'elles se rendaient dans les mêmes écoles, cela n'est plus possible lorsque filles et garçons sont placés dans des écoles séparées, ce qui est de plus en plus le cas à partir de la seconde

[187] Karl Heinz Bielefeld, « Eine Ordnung der Mädchenschule in Göttingen vom Jahre 1593 », in : *Göttinger Jahrbuch* 26 (1978), p. 133-140, cité par : Anne Conrad / Kerstin Michalik, *Quellen zur Geschichte der Frauen*, Band 3 : Neuzeit, Stuttgart 1999, p. 209
[188] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 49
[189] Cette idée se trouve dans l'œuvre latine : Joannis Ludovici Vives Valentini, *Opera Omnia*, Tomus IV, London 1964, « de doctrina puellarum, Cap. IV », p. 80 ainsi que dans la traduction allemande par Bruno, p. 9. L'œuvre en latin date de 1523.
[190] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 172.
[191] Sonnet, « L'éducation des filles », p. 255.

moitié du XVI[e] siècle[192]. Dans le cadre d'un couvent catholique existe encore la possibilité de poursuivre de plus hautes études[193]. Cela restait néanmoins généralement réservée à une « élite » (noblesse, grande bourgeoisie), toutes les jeunes femmes qui le souhaitaient ne pouvant pas intégrer un couvent, et toutes les religieuses n'étant pas encouragées à étudier[194].

Pour certains auteurs, la lecture pourrait avoir le même rôle primordial que les travaux domestiques : empêcher que les jeunes filles ne tombent dans le péché. Comme les travaux ménagers, la lecture est considérée comme un moyen d'occuper son esprit, au lieu de se soucier de son apparence ou de relations amoureuses. Si Albertinus concède la lecture aux jeunes filles, il conseille également aux parents d'examiner attentivement les livres qui sont mis entre leurs mains. Des livres inappropriés pourraient avoir des effets indésirables sur les lectrices et en particulier sur leur corps :

Dergleichen Buecher haben durchausz kein gelehrheit, viel weniger vnterweisen sie die Menschen in Tugenden, sonder sie verlieren die Zeit, **erlustigen die Sinnlichkeiten, pflantzen die Laster, entzuenden das Fleisch, vnd dienen der Welt[195].**	Des livres de ce type n'apportent aucune érudition, ils n'élèvent pas non plus les hommes à la vertu, mais ils leur font perdre du temps, **ils excitent leur sensualité et plantent des vices dans leur cœur en excitant leur chair, servant ainsi le monde**.
[…] Dergleichen Buecher vnterweisen vnd lehren vns keine Tugenten, sie erbawen den jnnerlichen Menschen nicht, sie avisieren vnd warnen vns nicht fuer zukuenfftigem Schaden vnd seynd zu nichts nuetzlich, sonder was sie thun, ist, dasz sie **der Sinnlichkeit wolgefallen vnd dienen,** vnd denen, so zur Hellen wanderen, scharffe Sporen anlegen[196].	[…] De tels livres n'enseignent aucune vertu, ils n'édifient pas l'homme intérieur, ils ne servent pas d'avertissement contre les dommages que l'on pourrait subir, ne sont utiles à rien ; ce qu'ils font, c'est **qu'ils favorisent et servent la sensualité**, et éperonnent ceux qui vont en Enfer.

Cette citation illustre bien l'angoisse des auteurs face à la sensualité féminine qui pourrait être exacerbée par des lectures douteuses, les désirs incontrôlables du corps féminin apparaissant comme une possible transgression de l'ordre social qui

[192] Le Cam, « L'éducation des filles », p. 36.
[193] *Ibidem*, p. 38.
[194] Heide Wunder, *« Er ist die Sonn', sie ist der Mond », Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992, p. 59.
[195] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 111 ; Traduction littérale de Juan de la Cerda, *Vida politica*, p. 58.
[196] *Ibidem*, p. 118 ; *resp*., p. 60 (je surligne).

place les femmes dans une position de subordonnées[197]. Cet extrait est aussi représentatif d'une certaine conception de la lecture et des livres rejetant un type de littérature mondaine. Le critère de sélection des ouvrages est donc, là encore, utilitariste, puisque l'objectif est le salut de l'âme.

Les travaux domestiques et les enseignements dispensés aux jeunes filles sont soigneusement définis. Tandis que l'entraînement au travail domestique est recommandé comme moyen de discipliner toutes les jeunes filles, qu'elles soient filles de bourgeois ou servantes, les contenus de l'enseignement à leur dispenser restent sujets à débats. Cela correspond à ce que Gerhard Oestreich observe, à savoir que l'encouragement constant au travail et au zèle participe à la mise en ordre de la société[198]. Si les livres vertueux sont considérés comme des facteurs de diffusion d'un comportement normé, d'autres ouvrages au contenu non-édifiant – romans, poèmes profanes – sont dénoncés comme étant à l'origine des péchés commis par les jeunes filles.

I.2.2. Loisirs et exercices

Selon la plupart des sources, les jeunes filles ne devraient pas se rendre seules à des activités de loisirs ou festivités, où elles pourraient être tentées de commettre des péchés capitaux comme la gloutonnerie ou la luxure. Une des questions qui agitent les débats entre les auteurs de différentes confessions mais aussi au sein d'une même communauté, est celle de la danse, à la fois loisir et pratique corporelle. La question qui apparaît dans les sources est celle d'une pratique « convenable » de cette activité pour les jeunes filles : peut-on les laisser se rendre à des bals et danser avec des hommes sans leur faire courir le risque de perdre leur honneur[199] ?

Luther ne s'est pas prononcé contre le fait que les jeunes filles se rendent à des bals car ce sont, pour lui, des lieux de rencontre entre les deux sexes qui leur permettent de contracter des mariages honnêtes[200]. De fait, les bals jouent pendant la

---

[197] Les « hommes » mentionnés sont les êtres humains en général. Le contexte général de la citation ainsi que le fait que le lectorat visé soit essentiellement féminin nous font penser que c'est en réalité bien des femmes dont il est question ici.

[198] Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, p. 179-197 (ici : p. 193).

[199] Pour un exposé détaillé des arguments et des thèses en présence, voir Marie-Thérèse Mourey, *Danser dans le Saint Empire. Eloquence du corps, discipline des sujets, civilité des mœurs*, HDR, 2003, Partie III : Le Diable et la Danse. Pamphlets et polémtiques, p. 381-400.

[200] Martin Luther, *«* Auslegung der ersten und zweiten Kapitel Johannis [1537/1538] », in : WA, *Schriften*, Band 46, Weimar 1912, p. 538-790.

première modernité un rôle essentiel de socialisation[201]. Luther souligne cependant l'importance qu'il y a à respecter les recommandations des autorités concernant les jours et les moments où la danse est permise, ou encore la décence des tenues vestimentaires. Conrad Porta (1580) autorise volontiers les jeunes filles à pratiquer une danse qui ne choquerait pas les spectateurs. Il argumente pour cette pratique en invoquant les écrits dans lesquels les pères de l'Eglise se prononcent en faveur des festivités, considérées comme des expressions de la joie des hommes[202].

Des tanzens wird auch zu weilen in der Bibel erwehnet, als ein Jungfrawen kurtzweil, Nemlich im Buch der Richter, cap. 21, Wenn jr sehet, das die Toechter Sion, heraus mit Geigen vnd Tantzen gehen. Weil aber vom tantzen nicht gleich Vrtheil gefallen, Sonderlich bey Sawren Heiligen, vnd Sonderlingen, so wil ich hierher setzen, was Lutherus, Tom. 4, Jhen, fol 133 a. vber das 24. Capitel Genesis schreibt. Man möchte, spricht er, vom tantzen reden, wie wir vom Schmuck sagen. Es bringet viel reitzung zur Süende. Ist war, wenn es vber die Masse, vnd Zucht fehret, Aber es kan auch einer wol mit einer bulen, die weder Schmuck noch Schöne hat, Denn die Liebe ist blind, fellet so schier auff einen Kuhdreck als auff ein lilienblat. Darumb, weil tantzen auch der Welt brauch ist, vnd des jungen Volcks, das zur Ehe greifft, so es auch züchtig, one schandbare weise, wort, oder geberde, nur zur Frewde geschiehet, ists nicht zuverdammen[203].

La danse est également évoquée dans la Bible comme étant un divertissement des jeunes filles, notamment dans le Livre des Juges, chap. 21 : Comme vous le voyez, les filles de Sion dansent et jouent du violon. Mais parce qu'on ne porte pas un jugement rapide sur la danse, spécialement quand il s'agit de saints amers et de marginaux, je veux citer ce que dit Luther (tom. 4, Jhen, fol 133 a) sur le chapitre 24 de la Genèse[204]. On parlera, dit-il, de la danse comme on parle de la parure. Elle peut inciter au péché. C'est vrai si elle est pratiquée avec excès. Mais un homme peut aussi bien pécher avec une femme qui n'est parée par aucun bijou ni aucune beauté, car l'amour est aveugle et se porte aussi bien sur de la bouse que sur un pétale de lys. Ainsi parce que la danse est une pratique du monde, plus précisément des jeunes gens qui cherchent un partenaire, on ne saurait la condamner si elle est convenable, se pratique sans manières, paroles ou gestes honteux, simplement pour procurer de la joie.

Porta affirme donc à la suite de Luther que la danse peut être pratiquée en toute moralité dans des limites soigneusement définies. C'est pourquoi il refuse de la condamner sans opérer de distinction. Il souligne que les critiques de la danse ne proviennent pas de la Bible elle-même mais de ses exégètes. En cela, Porta se conforme à la volonté de Luther de revenir au sens originel des Écritures. Il explique

[201] Mourey, *Danser*, p. 402.
[202] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 241.
[203] Porta, *Jungfrawenspiegel*, p. 12rsq.
[204] voir le texte latin : Martin Luther, « Genesisvorlesung (Cap. 8-30) », in : WA, *Schriften*, Band 43, Weirmar 1912, p. 1-696.

également qu'interdire la danse ne fera pas disparaître le péché de chair, inhérent à l'humanité. Beaucoup d'auteurs protestants argumentent dans le même sens. Ainsi, Lucas Martini (1590) décrit la danse comme une joie et un divertissement pour les jeunes gens[205]. Ces auteurs ont compris l'importance des traditions dansées pendant la première modernité. On peut supposer qu'ils ont pris conscience de l'impossibilité d'éradiquer cette pratique qu'ils souhaitent simplement « discipliner », ce qui signifie ici encadrer, moraliser et en supprimer les abus, sans toutefois la faire disparaître.

Le livre d'Otho Frischer, pseudonyme de Christoph Schorer, qui synthétise les questionnements autour de la pratique de la danse sous une forme à la fois didactique et ludique, suivant la mode du *Dialogus*, mérite que l'on s'y attarde[206]. Il met en scène un conflit de générations entre deux types de femmes : une jeune fille nommée Salomé et une femme d'une cinquantaine d'années, Barbara. Alors que la jeune fille souhaite se rendre à des bals, sa tante tente de la convaincre que cela pourrait être une erreur. La passion pour la danse est attribuée à la vivacité de la jeunesse, alors que la sagesse est présentée comme l'apanage du grand âge. Les prénoms caractérisent à eux seuls les protagonistes et définissent d'emblée les rôles que chacune des femmes va tenir dans le dialogue. Sainte Barbe (ou Barbara) fut d'après une légende du X^{e} siècle, enfermée dans une tour par son père, puis torturée et décapitée à cause de sa foi chrétienne[207]. Elle fut représentée à deux reprises par Lukas Cranach, se tenant la poitrine et au moment de sa décapitation[208]. Barbara est dépeinte comme la voix de la sagesse, celle qui, morte pour sa foi, adhère au dogme chrétien coûte que coûte. Si l'on en croit la légende, Sainte Barbara aurait été d'une grande beauté, mais n'en aurait pas fait grand cas, préférant se consacrer à l'étude. Les caractéristiques physiques et la force de caractère de Barbara en font un personnage qui peut légitimement faire la leçon aux jeunes filles, critiquées pour l'attention excessive qu'elles porteraient à leur apparence physique et leur prétendue passion pour les plaisirs. De par son âge, elle est représentée comme ayant beaucoup vécu et connaissant les dangers auxquels peuvent s'exposer les jeunes filles. Quant à Salomé, c'est un personnage biblique, qui n'est jamais évoqué par son prénom dans les Évangiles (Marc, 6 :17-28 et Matthieu, 14 : 3-11), où elle est toujours appelée

[205] Martini, *Ehrenkränztlein*, n. p.
[206] Otho Frischer, *Gespraech von dem Dantzen*, Auffs new vbersehen und vermehret, 1645.
[207] Bénédictins de Ramsgate, *Dix mille Saints. Dictionnaire hagiographique*, Brepols 1991, p. 77.
[208] Lucas Cranach der Ältere, *Die Heilige Barbara*, Sammlung Würth, Johanniterhalle in Schwäbisch Hall, 1530 ; *Das Martyrium der Heiligen Barbar*a, Metropolitan Museum of Art, New York, 1511 (annexe 4).

« fille d'Hérodiade ». C'est l'historien juif Flavius Josèphe qui mentionne son nom le premier. Elle dansa devant le roi Hérode qui, séduit par sa grâce, lui promit de lui accorder tout ce qu'elle désirerait. Après avoir pris conseil auprès de sa mère, qui voulait se venger du prophète, elle lui demanda la tête de Jean-Baptiste, ce qu'elle obtint. Ce personnage a connu une grande postérité artistique et littéraire comme symbole de la séduction féminine exercée par la danse.

Les arguments pour et contre la danse sont très divers, et les situations rencontrées sont dépeintes avec une précision rare. Selon le personnage de Salomé, pour pratiquer la danse de manière correcte, il serait nécessaire de posséder certaines capacités physiques. Or, la force, l'habileté et la grâce sont des qualités qui peuvent diminuer, voire disparaître avec le vieillissement du corps. Ainsi, les jeunes se moquent des plus âgés qui ne seraient plus capables d'effectuer certaines figures :

Allein so ist ein grosser Spott vber vnser alt Baesel Vrsel (du kennest sie wol) gegangen : dann, als einer mit jhr Dantzen wolte, konte sie kaum vber ein Strohalm springen : du glaubsts nicht, wie man sie auszgelacht, ich hab mich selber vor sie geschaemet[209].	Ainsi on s'est beaucoup moqué de notre vieille cousine Ursule (tu la connaît sans doute). Car lorsqu'un homme a voulu danser avec elle, elle pouvait à peine sauter plus haut qu'un fétu de paille. Tu n'imagines pas comme on a pu rire d'elle. Moi-même j'ai eu honte pour elle.

Cet affaiblissement du corps qui priverait les plus âgés du plaisir de danser serait pour Salomé qui tente de trouver des contre-arguments la raison qui pousserait sa cousine à condamner la danse : n'étant plus capable de danser, elle serait devenue aigrie et refuserait ce plaisir à tout le monde.

Mein liebs Baesel Baerbel, da du noch jung waerest vnd deine Fuesz besser auffheben kontest, war dir auch, wie ich wol gedencke, nicht liebers als Dantzen : jetzunder da du nicht mehr lauffen, vnd herumb trehen kanst, vergoennestu es andern[210].	Ma chère cousine Barbel, lorsque tu étais encore jeune et que tu pouvais lever tes pieds plus hauts, tu n'aimais rien plus que danser, j'imagine. Maintenant que tu ne peux plus marcher et te tourner, tu veux empêcher les autres de le faire.

Le conflit générationnel au sujet de la danse existe également entre Salomé et sa mère. La jeune femme affirme ne pas comprendre les reproches de sa mère qui tiendrait un discours semblable à celui de Barbara, à savoir que la danse serait un péché.

Mein alte Mutter mach es mir auch also,	Ma chère mère fait la même chose avec

[209] Fischer, *Gespraech*, n. p.
[210] *Ibidem*.

prediget mir viel von den boesen zeiten, will mir das Dantzen verleyden, nirgend lassen hingehen : meinet ich solle staets hinder dem Offen hocken, im Psalter lesen wie ein Nonn. Aber es ist kein Nonnen-fleisch an mir, ich will lieber auch zu Winters zeit in der kaelte eine gantze Nacht bey den Jungen Gesellen an der Thuer stehen, vnd Cordesiren, als ein stund in der Stuben bey dem warmen Ofen hocken, dann er gibt mir keine Frewd : Gleichwol meinet mein Mutter, weil sie nicht mehr Cordesiren vnd die kaelte leyden kan, ich solle auch in der Stuben hocken[211].

moi, elle me tient de nombreux sermons sur les temps dangereux dans lesquels nous vivons, ne tolère pas que je danse, ne veux me laisser aller nulle part. Elle soutient que je devrais constamment rester près du poêle et lire des psaumes comme une nonne. Mais je n'ai rien d'une nonne, je préfère encore rester toute une nuit d'hiver dans le froid sur le seuil d'une porte avec des jeunes hommes qui me font la cour, plutôt que rester assise bien au chaud près du poêle car je n'y trouve aucune joie. Ma mère pense que, parce qu'elle n'est plus courtisée et parce qu'elle ne supporte plus le froid, je devrais moi aussi rester dans la pièce.

Elle dénonce la volonté de sa mère de circonscrire ses déplacements pour la cantonner à la cuisine et la forcer à lire des psaumes comme le ferait une religieuse catholique, alors qu'elle aspire à tout autre chose. Salomé juge sa mère aussi aigrie que Barbara et leur reproche à toutes deux de vouloir priver la jeunesse de plaisirs qu'elles ont elles-mêmes goûtés. Cet argument apparaît comme une moquerie envers la mère et la cousine qui, par son impertinence, est destinée à faire sourire les lecteurs. Cette manière de présenter la danse place cette activité du côté de la jeunesse, même si dans la réalité, elle était pratiquée par des personnes de tout âge. Derrière ce conflit apparaît également une polémique anti-catholique puisque la jeune Salomé se défend de vouloir devenir une nonne. La vie des religieuses est dépeinte comme peu enthousiasmante, voire vide de sens, puisqu'il s'agirait de rester assise au coin du feu toute la journée à lire des psaumes. Les arguments de Salomé invitent à jeter un regard critique sur les jeunes femmes menant une vie conventuelle dans la mesure où ce mode de vie apparaît comme totalement inadaptée à la jeunesse.

Par ailleurs, Salomé défend sa passion pour la danse en soulignant qu'elle représenterait un exercice physique bénéfique pour les jeunes femmes, contraintes aux seuls travaux d'aiguille et de ce fait, assises toute la journée. Le besoin de mouvement qui aiderait le corps à s'épanouir et l'esprit à se délasser, se traduirait naturellement dans l'exercice de la danse.

[211] *Ibidem*.

Es thut vns im gantzen Leib wohl, dann wir sitzen ohne das offt lang beym Neen, Wircken vnnd Spinnen, vnnd haben keine uebung, versitzen vns schier gantz, darumb so bekommet es vns hernacher gar wol, wan wir so eine uebung haben[212].	Cela fait du bien à notre corps dans son ensemble, car nous sommes si longtemps et si souvent assises à coudre, tisser et filer, et nous n'avons aucun exercice. Nous abîmons notre corps à rester assises, c'est pour cette raison, que nous nous sentons si bien lorsque nous avons eu un tel exercice.

Il semble difficile de s'opposer à un argument si positif et plein de bon sens, qui fait valoir les effets bénéfiques d'une activité physique. Mais sa cousine répond en raillant la jeune fille, que, dans ce cas, elle pourrait pratiquer la danse seule chez elle, afin de ne pas s'exposer aux regards lubriques des jeunes hommes – on soulignera ici que le fait de sauter, ouvertement critiqué par Barbara, est précisément une activité interdite aux femmes dans les traités de danse et de maintien[213] – et que son besoin d'exercice physique pourrait être aisément assouvi par le ménage à effectuer dans sa maison.

Ja, wann allein vmb der vebung willen das Dantzen jhr liebet, warumb vebet jhr euch nicht allein zu hausz, vnd springet herumb nach ewerem belieben, es wirds euch niemand wehren : oder, wann jhr so gern eine vebung haben wollet, so Arbeitet dapfer, nemmet euch der Hauszhaltung an, so werdet jhr vebung genug haben, vnnd wird euch solches mehr nutzen als das Wuercken vnd Neen, bevorab wann jhr hernacher in Ehestand kommet, da jhr dann desz Hauszhaltens gewohnet sein solt, vnd nicht desz Dantzens vnd anderer Kurtzweil[214].	Oui, si vous aimez la danse uniquement à cause de l'exercice qu'elle procure, pourquoi ne pas vous entraîner dans votre maison, vous pourriez sauter selon votre bon plaisir, personne ne vous en empêche. Ou bien, si vous voulez vraiment faire de l'exercice, alors travaillez avec ardeur, prenez en charge l'organisation du ménage, vous aurez suffisamment d'exercice, et cela vous sera plus utile que de filer ou de coudre, car lorsque vous vous marirez, vous aurez l'habitude de tenir un ménage, et non pas de danser et d'avoir d'autres divertissements.

Alors que pour Salomé, la danse est une forme d'épanouissement de son propre corps, une source de plaisir indéniable mais aussi un moyen de préserver sa santé, pour Barbara, elle n'est qu'un instrument de séduction au service des jeunes femmes et surtout une activité totalement inutile. Salomé se positionne alors comme défenseuse du « plaisir » inutile induit par le loisir, attitude décrite comme le propre

---

[212] *Ibidem*.
[213] Marie-Thérèse Mourey, « Galante Tanzkunst und Körperideal », in : Rebekka von Mallinckrodt (éd.) *Bewegtes Leben. Körpertechniken in der Frühen Neuzeit,* Wolfenbüttel 2008, p. 85-105 (ici : p. 100).
[214] Frischer, *Gespraech*, n. p.

de la jeunesse, tandis que Barbara souhaite préserver la vertu et privilégie les activités pragmatiques et utiles, position principale définie comme sage. L'opposition entre l'utile et le futile apparaît donc comme structurante dans la façon dont il conviendrait de juger la danse.

La problématique posée dès le début du *Dialogue sur la danse* est la suivante : la danse est-elle un péché ? Tandis que pour Barbara, la danse apparaît comme une activité officiellement interdite et condamnable d'un point de vue moral, le personnage de Salomé incarne la révolte de la jeunesse qui organise des bals en cachette des adultes.

> Ja ! Ob schon dasz Dantzen verbotten, so haben wir doch heimlich in einer grossen stuben (dasz es niemand hoeren kunte, dieweil selbiges hinden ausz gehet, vnnd wir die Schuhe abgezogen) gedantzet[215].
>
> Oui ! Bien que la pratique de la danse soit interdite, nous avons dansé en secret dans la grande pièce principale d'une maison (là où personne ne pouvait nous entendre parce que nous avions enlevé nos chaussures, lorsque nous sommes sortis).

Ce passage, qui montre la manière dont la population pouvait outrepasser les lois, illustre toute la difficulté à imposer des normes de comportement par le biais des décrets, difficulté d'autant plus grande pour la danse qui est une pratique particulièrement appréciée mais fort difficile à surveiller. Outre le fait que la population soit encouragée à se convertir et à prier pour ses semblables dans les périodes de guerre ou d'épidémies, les raisons de cette interdiction alléguées par Barbara montrent que ce sont principalement les stratégies de séduction ainsi que le rapprochement des corps induits par la danse qui sont au centre des critiques. À cet égard, Barbara condamne les pratiques de son époque, qui feraient des bals des lieux où régnerait la luxure. En effet, en allant danser, les jeunes femmes et les jeunes hommes ne chercheraient qu'à séduire le sexe opposé, avec des objectifs honteux.

> Dann, warumb gehet jhr junge Meidlein so gern zum Dantz ? Warumb schmucket vnnd butzet jhr euch also ? Dasz jhr den Jungen gesellen gefallet, jhre gemuether anzuendet vnnd sie zu boesen begirden reitzet[216].
>
> Car enfin pourquoi vous rendez-vous au bal, vous, les jeunes filles ? pourquoi vous parez-vous ainsi ? Si ce n'est pour plaire aux jeunes hommes, pour exciter leur âme et éveiller chez eux de mauvais désirs.

Dans ce dialogue, la danse apparaît comme une activité propre à éveiller le désir charnel en raison des mouvements suggestifs effectués par les danseurs, des

[215] *Ibidem*.
[216] *Ibidem*.

parties du corps révélés par les mouvements des vêtements et des contacts physiques courants avec les membres du sexe opposé lors de danses en couple.

Es seyen ehrliche zusammenkunfften nicht verbotten, so ist auch das schamhaffte anschawen nicht vnrecht, aber bey dem Dantzen hat es viel ein andere meinung : Dann daselbsten lauffen allerley Luest-ruehrende gebaerden, reden vnd anschawungen mit vnter : welches, so es bey andern zusammenkunfften geschicht, solches auch nicht recht ist[217].	Les rassemblements honnêtes ne sont pas interdits, de la même manière que le fait de regarder l'autre avec pudeur, mais en ce qui concerne la danse, beaucoup ont une opinion différente : elle entraîne des gestes, des paroles et des regards qui éveillent le désir. Cela peut arriver lors de rassemblements d'une autre nature, ce qui ne rend pas cela légitime pour autant.

Ainsi, la danse est essentiellement critiquée par Barbara parce qu'elle éveillerait un désir charnel condamnable, qui pourrait entraîner une attitude de séduction, la naissance de pensées lubriques, voire des relations sexuelles hors-mariage. Les rapprochements des corps et les rituels de séduction qu'elle engage sont interprétés par Barbara comme étant l'œuvre du Démon. Ce passage permet de mettre en lumière la manière dont les théologiens et représentants des autorités civiles considèrent le corps au début de l'époque moderne. Il s'agit de lutter contre les désirs et les sources de plaisir qu'il pourrait procurer, car ils conduiraient immanquablement au péché. L'idéal religieux et social du début de l'époque moderne réside donc dans une grande maîtrise du corps, une discipline qui passe par un contrôle rigoureux de ses affects et de ses expressions.

Le livre de Frischer/Schorer n'est pas le seul à s'intéresser à la danse et à ses débordements. Toute une littérature sur le sujet se développe à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle. Parmi les ouvrages les plus connus, se trouve le *Diable de la Danse* (*Tantzteufel*) de Florian Daul (1567). Comme Luther, ce pasteur protestant ne rejette pas en bloc toutes les pratiques dansées : il établit une distinction entre danses convenables et danses inconvenantes. Pour lui, les danses inconvenantes exhibent les jambes des femmes puisque les figures font se soulever les jupes – il décrit probablement la volte ou la gaillarde en vogue à son époque[218]. Les danses convenables sont plus calmes, plus posées. Elles ont pour conséquence de limiter les contacts entre les personnes de sexe opposé.

Vorhin ist gemeldet mit wenig worten, von sittigen, erbarn und zuechtigen	On a parlé plus haut en quelques mots des danses morales, honnêtes et

[217] *Ibidem*.
[218] Mourey, *Danser,* p. 411.

Taentzen, da par unnd par im reyen, fein zuechtig, vernuenfftig und hoefflich nach einander gehen, one drehen, ohn kwirgeln, ohn pochen, hoch pringen, ohn schreyen, ohn schwingen, hin und wider werffen und rucken[219].	convenables, où les couples avancent les uns après les autres en rondes, d'une manière convenable, raisonnable et polie, sans tourner, sans voltiger, sans taper du pied, voler, sans cri et sans saut, sans valser de part et d'autre et avancer par à-coups.

Cet extrait illustre la multiplication des interdits concernant la danse : les danseurs ne sont plus autorisés à faire tourner ou voltiger leurs partenaires ; le tapage doit être limité, les mouvements brusques également. Le corps dansant est rationalisé, véritablement discipliné. Ce que critique Daul, outre les pratiques dansées qui pourraient choquer le spectateur, ce sont les attouchements entre les danseurs une fois que la musique s'arrête. Comme Barbara, Daul met en garde contre les rapprochements des corps induits par la danse. Les descriptions qu'il fournit dans son livre diabolique (*Teufelsbuch*) sont destinées à faire la morale au lecteur, que l'on peut imaginer issu de la bourgeoisie urbaine, tout en l'amusant. Il décrit donc des pratiques paysannes en exagérant le trait, pour provoquer un rire qui permette aux lecteurs bourgeois de prendre de la distance avec le monde des campagnes considéré comme inférieur.

Wenn denn der Reyen ausz ist, werden bey den vernuenfftigen ehrlichen leuten, die Jungfrawen fein seuberlich auff iren ort gefueret, geben einander die hende, neigen sich, schneiden ab mit freundtlicher dancksagunge. Aber bey den unverschempten, leichtfertigen, unzimlichen, Lumpen Taentzen, wenn der Reyen ausz ist, tritt Hans zu Kaetten, in der Dirnen unnd Maegde hauffen, nimpt die Magdt beim kopff, verhuellt und verdeckt sie, das man ir das haupt nicht sehen kan, wieget sie hin und wider, posset sie, und lecket sie ausz auff beiden wangen, wie der Hund den Erbsentopff, lassen fein jederman zusehen, und thut solchs nit einer, sondern manichs par, stehen, und treibens also bisz widerumb auffgepfiffen werde, etliche verkriechen sich auch ins Hausz in ein winckel,	Lorsque la ronde est terminée, les jeunes filles sont reconduites à leur place, chez les gens honnêtes et raisonnables, on se donne la main, on s'incline et l'on se sépare après des remerciements aimables. Mais dans les bals de crapules insolentes, frivoles, inconvenantes, lorsque la ronde est finie, Hans va voir Käthe qui se trouve dans le tas des filles de joie et des servantes, il prend la servante par la tête, l'enveloppe et la cache si bien qu'on ne peut pas voir sa tête, il la balance à droite à gauche, lui fait des farces, lui lèche les deux joues, comme un chien avec sa gamelle de petits pois, montre à qui veut voir ces agissements, et il ne fait pas cela seulement avec une jeune fille, mais avec presque toutes, il continue jusqu'à ce qu'on le siffle, certains se cachent dans des coins de la maison, jouent à

[219] Florian Daul, *Tantzteuffel* [1567], rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, vol. 2, Berlin – New York, 1972, p. 59-163 (ici : p. 86).

spielen der blinden Kuh, etc. treiben durchausz boese arbeit, etc[220].

colin-maillard, etc… ont de mauvaises activités.

Si le style est hyperbolique, comme l'illustre la comparaison du jeune homme avec un chien (« wie der Hund den Erbsentopff »), il est pourtant probable que Florian Daul, alors pasteur dans une campagne de Silésie, ait pu observer des pratiques semblables qui révèlent un corps des paysans jugé grossier selon la population urbaine. Après ce paragraphe, il évoque une maladie dont les filles qui fréquentent les bals seraient atteintes. Les symptômes décrits ressemblent fort à ceux d'une grossesse. Traitée sur le mode de la naïveté feinte, la métaphore de la maladie rappelle les excuses invoquées par les infanticides ou les mères non-mariées devant les tribunaux de la première modernité, qui feignent de ne pas avoir reconnu une grossesse ou ont vécu ce que l'on nomme aujourd'hui un véritable « déni de grossesse ».

Die Toelpel, so etwas hoeflich seyn woellen, nemen biszweilen, fuer einen heller ein kennlein Bier, schencken der Magdt, das sie sich erfrische unnd labe. Wenn sie denn erhitzet seyn, und hefftig sauffen, (meynstu es sey nichts, fuer einen heller Bier), so werden sie kranck darnach, […] das es die Dirnen im Leibe reisset, der darinne unnd leufft hin und wider, wie es lebete, hend unnd fuesse hette, solche Kranckheiten uberkommen sie nicht so balde, gemeiniglich auffs lengst in drey viertheil jaren, wo sie nicht rath suchen, kreuter kochen, und Getraenke die darzu gehoeren, unnd also alle heffen hinweg purgieren, damit denn etliche, eins, zwey, oder drey huffeisen abwerffen, darauff denn disz Recept die beste Artzney[221].

Les vauriens qui veulent avoir l'air poli, apportent un broc de bière d'un *heller*, et en versent à la fille, afin qu'elle se rafraîchisse et se repose. Lorsqu'elles sont échauffées et boivent goulûment (tu penses que ce n'est rien, un *heller* de bière ?), elles tombent malades après cela, […] si bien que les filles ont mal au ventre, qu'il bouge comme s'il vivait, comme s'il y avait des mains et des pieds à l'intérieur. Une telle maladie ne les touche pas immédiatement, généralement après trois trimestres, si elles ne vont pas chercher des conseils, cuisiner des herbes, et des boissons qui pourraient purger toutes les levures, et expulser un, deux, ou trois fers à cheval. Ci-dessous la meilleure recette contre cela.

Après ce passage, Florian Daul cite ce qui semble être une recette abortive, ce qui semble assez surprenant pour un pasteur censé s'opposer à ces pratiques punies aussi lourdement que les infanticides. Il est possible qu'il souhaite ainsi dénoncer cette pratique, mais il est évident que donner une recette pourrait aussi encourager les jeunes filles à s'y essayer, ambiguïté que l'on retrouve dans les livres médicaux de la même époque.

[220] Daul, *Tantzteuffel*, p. 87sq.
[221] *Ibidem*, p. 88.

Limiter les contacts entre les sexes lors des bals est également une préoccupation majeure dans le camp catholique. On la retrouve chez Albertinus dans sa *Police Domestique* (*Hauszpolicey*, 1602). Les contacts physiques suggestifs sont explicitement condamnés par l'auteur, qui encourage les jeunes filles à se défendre violemment contre des jeunes hommes trop entreprenants.

Vom kuessen, hertzen vnd halsen	Du baiser, de l'embrassade et de l'accolade
Wer derwegen seine keuschheit lieb hat, der huete sich vor solchem hertzen, halsen kuessen vnd puffeln. Vnd wann sich einer vnderstehen wolte dich zukuessen, magstu jhm kecklich ein hoefliche flaschen geben. Vnd wofern er sich nicht wolte dran kehren, sondern widerumb kommen, magstu ihm alsz dann kecklich die augen auskratzen. Dann wann ein Junckfraewlein bewilligt, dasz ein jung gesell ihr einen Kusz oder schmertzlein geben darf ausz jhr zartes Waenglein, ist solches ein zeichen, dasz die festung mehr als halb erobert, vnnd helfe jhr Gott, vnd wann ein Maegdlein sich gern lest angreifen stupfen, oder pruestlen greifen, so helfe jhr gott vnd alle seine heiligen[222].	Que celui qui tient à sa chasteté, évite les baisers, les embrassades, les accolades et les bourrades. Si quelqu'un fait mine de vouloir t'embrasser, tu peux lui tendre avec effronterie une main polie. Et s'il ne voulait pas s'y tenir, mais revenait à la charge, tu peux lui arracher les yeux avec effronterie. Car lorsqu'une jeune fille accepte qu'un jeune homme lui donne un baiser sur sa douce joue, c'est une signe que la citadelle est à moitié conquise et que Dieu lui vienne alors en aide, et lorsqu'une petite fille se laisse toucher ou laisse mettre la main à son corsage, que Dieu et tous ses saints lui vienne en aide.

Dans ce passage qui d'abord ne s'adresse pas uniquement aux jeunes filles, puis progressivement ne finit par ne concerner qu'elles, Albertinus présente à nouveau leur corps comme une forteresse qui devrait être imprenable, afin de protéger leur virginité. Si un jeune homme réussissait à vaincre ses défenses, la jeune fille aurait perdu tout ce qui fait sa richesse et n'aurait plus qu'à s'en remettre à Dieu. Il y a, dans cette analogie entre le corps de la jeune fille et la citadelle, une exigence de force et de combativité, voire d'agressivité qui peut sembler paradoxale si l'on songe à la faiblesse généralement attribuée au corps des jeunes filles et aux exigences de modestie et de discrétion à leur égard : quand il s'agit de défendre l'intégrité de leur corps, tout leur est permis.

Les auteurs comme Daul ou Albertinus appellent les autorités à agir contre de telles pratiques de séduction lors des bals. De fait, au XVI^{e} siècle, les autorités civiles multiplient les ordonnances contre la pratique de la danse pendant des périodes

[222] Albertinus, *Hauszpolicey*, p. 159vsq.

précises du calendrier chrétien ou en signe de pénitence, notamment lors des invasions turques. En 1615, l'évêché de Mayence interdit à la jeunesse de danser pendant des périodes non autorisées afin notamment de respecter les temps réservés au recueillement.

Demnach vns auch anlangt, dasz uff solche hohe Fest- vnd Feyertaege, da man gemeinglich dasz hochheylige nachtmahl zugeniesen pflegt, von dem Jungen Voelcklein in Staetten vnd vff dem Landt allerley Leichtfertigkeit, mit dantzen in Scheueren, vnd anderwerths bey Tag vnd Nacht, ohne Schew geuebt werden, dabey sich je zu zeiten allerley vppigs wesen fluchen vnnd Schweren, auch sonsten gezaenck, vnd schlaegerey zuereigen, vnd vorzugehen pflegen, alsz sollen dieselbige vff solche zeiten hinfuerter bey straff eines halben Pfundts heller jeglicher Person (so viel ihrer darbey betretten) gaentzlich vffgehaben vnd verbotten seyn, Wie dann die Jenige, so dasz hochwuerdig Sacrament desz Altars empfangen, sich selbigen tags, so wol aller Daentz, als anderer kurtzweiliger spiel, vnd geseng enthalten, vnd sich entweder in der Kirchen oder jhren Haeusern, Gottsforchtig, vnd erbarlich verhalten sollen[223].

Puisqu'on nous dit que lors des jours de fête et des jours fériés, alors que l'on est censé recevoir la Sainte Communion, la jeunesse des villes et de la campagne s'adonne à toutes sortes de frivolités, en dansant dans des granges et d'autres endroits à toute heure du jour et de la nuit, sans aucune crainte, tandis que lors de ces rassemblements elle jure copieusement et que parfois cela dégénère en disputes violentes où des coups sont échangés, à partir de maintenant, les personnes qui danseront à ces moments de l'année recevront une amende d'une demie livre *heller* (en fonction de leur délit). Ceux qui recevront le Saint Sacrement de l'autel devront s'abstenir de participer à des danses ou à d'autres divertissements ce jour-là, et se comporter d'une manière respectable et pieuse dans les églises ou dans leurs maisons.

Ce type d'ordonnance marque véritablement la volonté des autorités de faire de leur ville une communauté de bons chrétiens. Responsables de la piété de leurs sujets, les autorités civiles et religieuses s'associent pour les contraindre, par des mesures disciplinaires strictes (ici, une amende), à un comportement respectueux de la loi divine. Certains bals sont néanmoins autorisés dans des circonstances exceptionnelles, comme lors de noces. Néanmoins, là encore, les autorités civiles de Mayence entendent surveiller attentivement le déroulement de l'événement pour éviter des contacts illégitimes entre les sexes. Ainsi, une ordonnance de 1652 interdit aux jeunes filles de se rendre seules à un mariage. Le législateur encourage – avec moins de vigueur – les parents et tuteurs de garçons à exercer une surveillance analogue sur les jeunes gens puisque la fréquentation de nombreuses fêtes pourraient

[223] *Desz hochwuerdigsten in Gott Fuersten unnd Herrn…,* Maeyntz 1615, p.15sq.

les détourner de leurs études. Ce que les autorités cherchent à combattre, ce sont encore les désirs et plaisirs corporels : en interdisant aux jeunes gens de fréquenter des noces, il s'agit de limiter l'envie de « séduire ».

> Dabey wir auch zugleich befhelen und wollen, dasz bey keiner hochzeit ein jungfraw erscheinen solle, bey welcher nicht jemandt von ihren eltern oder Vormundern oder nechsten Blutsfreundt der gebuehrender Obsicht halber gefunden werden ; wegen der jungen Knaben aber, und sonderlich dern, so dem studieren abwarten sollen erinnern wir dero eltern, vormunder und vorsteher dieselbe soviel moeglich vor dergleichen Convent abzuhalten, weilen die erfahrung an tag giebt, dasz manche Jugendt dadurch verfuehrisch und meisterlos oder zum wenigsten zum studiren verdruessig worden seye[224].
>
> Nous ordonnons et voulons de plus qu'aucune jeune fille n'apparaisse à une noce, si aucun de ses parents, tuteurs, ou membres de sa famille ne la chaperonne ; mais au sujet des garçons, en particulier de ceux qui sont censés étudier, nous rappelons à leurs parents, tuteurs et responsables qu'ils devraient respecter les mêmes règles, parce que l'expérience a montré que la jeunesse en devient séductrice, n'a plus de maître ou du moins est dégoûtée des études.

Il est à noter que les catholiques ne sont pas les seuls à légiférer contre la pratique de la danse. Tout au long du XVI^e^ siècle, la ville protestante de Nuremberg promulgue de nombreuses lois interdisant complètement aux sujets de danser pendant des périodes précises. Lors d'épidémies, par exemple, les habitants étaient confinés à leur domicile, aucune festivité ne pouvait être organisée[225]. Les bals étaient également interdits à l'annonce d'une possible invasion turque : les Turcs étaient considérés comme une punition divine causée par un comportement moral inacceptable. Afin de se faire pardonner par Dieu, et donc de stopper leur progression, des prières publiques étaient prononcées, tandis que les bals étaient proscrits en signe de pénitence. La raison de la promulgation de la loi de 1567 demeure inconnue. Son contenu est néanmoins particulièrement révélateur : pour des raisons morales, les législateurs interdisent aux jeunes hommes de danser le torse nu et de faire voltiger les jeunes filles si haut que l'on pourrait apercevoir ce qui se cache sous leurs jupes.

---

[224] « Ordnung wegen deren Hochzeiten, Kind-Tauff und Begraebnus an das ganz Ertzstifft, Mayntz d. 13ten Mai 1652 », in : Franz Joseph Scheppler, *Codex ecclesiasticus moguntinus novissimus, oder Sammlung der Erzbischhoflich-Mainzischen in kirchlichen und geistlichen Gegenstaenden ergangenen Constitutionen und Verordnungen auch vieler der wichtigsten in das Mainzische Staatkirchenrecht und die erztiftische Kirchengeschichte einschlagenden andern Urkunden*, Band I : von Erzbischof und Kurfuerst Sebastian bis Lothar Franz, oder vom Jahr 1547 – 1700, Aschaffenburg 1802, p. 126.

[225] Stadtarchiv Nürnberg, A6, 1545 Oktober 2 (1), *Tanzverbot angesichts der herrschenden Pest*.

Nachdem nit allain an ein Erbern Rathe statlich gelangt, Sonder auch offentlich vor augen und am tag ist/ welchermassen beÿ denen hochzeiten und anderen Tenntzen alhie, ein gantz Ungeschickter und unbeschaidner missbrauch gehalten, Jnn dem, das frawen vnd Junckfrawen, von denen so mit jnen Tanzen, Ubermessig herumb geschwungen und verdreet ervolgen, Zu dem, das es allen zuchtigen herliebenden zusehen, mit unpillich misfellig. […]	Après non seulement que le Sénat a eu connaissance, mais également que tous les habitants ont pu voir de leurs propres yeux et en plein jour qu'une bien mauvaise habitude, manquant totalement de modestie a cours lors des mariages et des autres bals chez nous, coutume qui consiste à faire voltiger et tourner les femmes et les jeunes filles lors des bals de sorte que les spectateurs honnêtes peuvent tout voir et s'en trouvent incommodés. […]
[sie sollen] auch an ander klaid uber hosen und wammes anlegen, Und nit also zu plosen hosen und wammes tanntzen[226].	[ils doivent] mettre un autre vêtement sur leurs chausses et leur pourpoint et ne pas danser seulement en chausses et pourpoint.

Ici, il ne s'agit pas d'interdire totalement la danse, mais d'en rendre la pratique acceptable, comme le suggèrent Luther et d'autres auteurs réformateurs à sa suite. La discipline du corps recherchée par l'interdiction de la danse inconvenante rejoint une discipline de l'apparence passant par le contrôle des vêtements. Les autorités civiles cherchent ainsi à imposer un idéal de modestie et de pudeur qui dans le contexte de la danse s'applique à tous. Alors que les jeunes femmes doivent dissimuler poitrine et jambes, l'attention des législateurs se porte sur le torse des jeunes hommes. Ces décrets permettent donc de comprendre quelles parties du corps étaient considérées comme présidant à la séduction en fonction du genre. Lors des festivités publiques, les autorités civiles s'emploient à surveiller la population, et plus étroitement encore la jeunesse considérée comme à l'origine d'éventuels débordements. Toutes les réjouissances n'avaient pas lieu sur la place publique au début de l'époque moderne. Les maisons des particuliers étaient également des lieux de divertissement, eux aussi soumis à une réglementation de plus en plus stricte. Au XVI^{e} siècle, les *Spinnstuben* étaient des endroits où se réunissent les jeunes filles en hiver[227]. À la campagne, le plus souvent, elles y pratiquaient des travaux d'aiguille

[226] Stadtarchiv Nürnberg, B31, Nr. 1, Wandelbuch des Fünfergerichts, *Tanzordnung*, Fol. 143 r.-v. [1567].
[227] Hans Medick « Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit », in : Gerhard Huck (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Freizeit. Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland*, Wuppertal 1982, p. 19-49 (ici : p. 20).

en communauté afin d'échanger les dernières nouvelles mais aussi d'économiser le coût de l'éclairage et du chauffage à la fin de la journée. Une feuille volante de Hans Behaim de 1524 ainsi que de nombreux ouvrages, comme le *Teufelsbuch* de Peter Glaser, donnent de ces lieux communautaires une image dépréciative, les assimilant à des lupanars. L'illustration de la feuille volante montre des paysans, hommes et femmes, qui sous prétexte de filer la laine dans une pièce chauffée, se livrent à toutes sortes d'attouchements que le texte ainsi que la mise en scène picturale dépeignent comme répréhensibles. Ainsi peut-on voir des femmes langoureusement assises, jupons retroussés, sur les genoux d'hommes entreprenants, des danses rustiques, des positions à connotation sexuelle, des baisers échangés dans les recoins de la pièce. Il est difficile de savoir quelle était la réalité de ces accusations. Il s'agit ici d'une « image », c'est-à-dire d'une représentation qui « construit » véritablement un lieu de péché. On retrouve cette image sous forme discursive dans certains décrets sans que l'on puisse avoir une vision claire des pratiques[228]. Les *Spinnstuben* acquièrent ainsi une réputation de lupanars auprès des tenants de l'autorité morale et civile, réputation qui est amplifiée et diffusée par ces mêmes figures d'autorité dans les décrets et les sermons, favorisant ainsi des mesures disciplinaires envers une jeunesse dont on craint la fougue.

[228] Certains auteurs y ont lu une description « réaliste » des Spinnstuben (Vera Jung, *Körperlust und Disziplin. Studien zur Fest- und Tanzkultur im 16. und 17. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien 2001, p. 26).

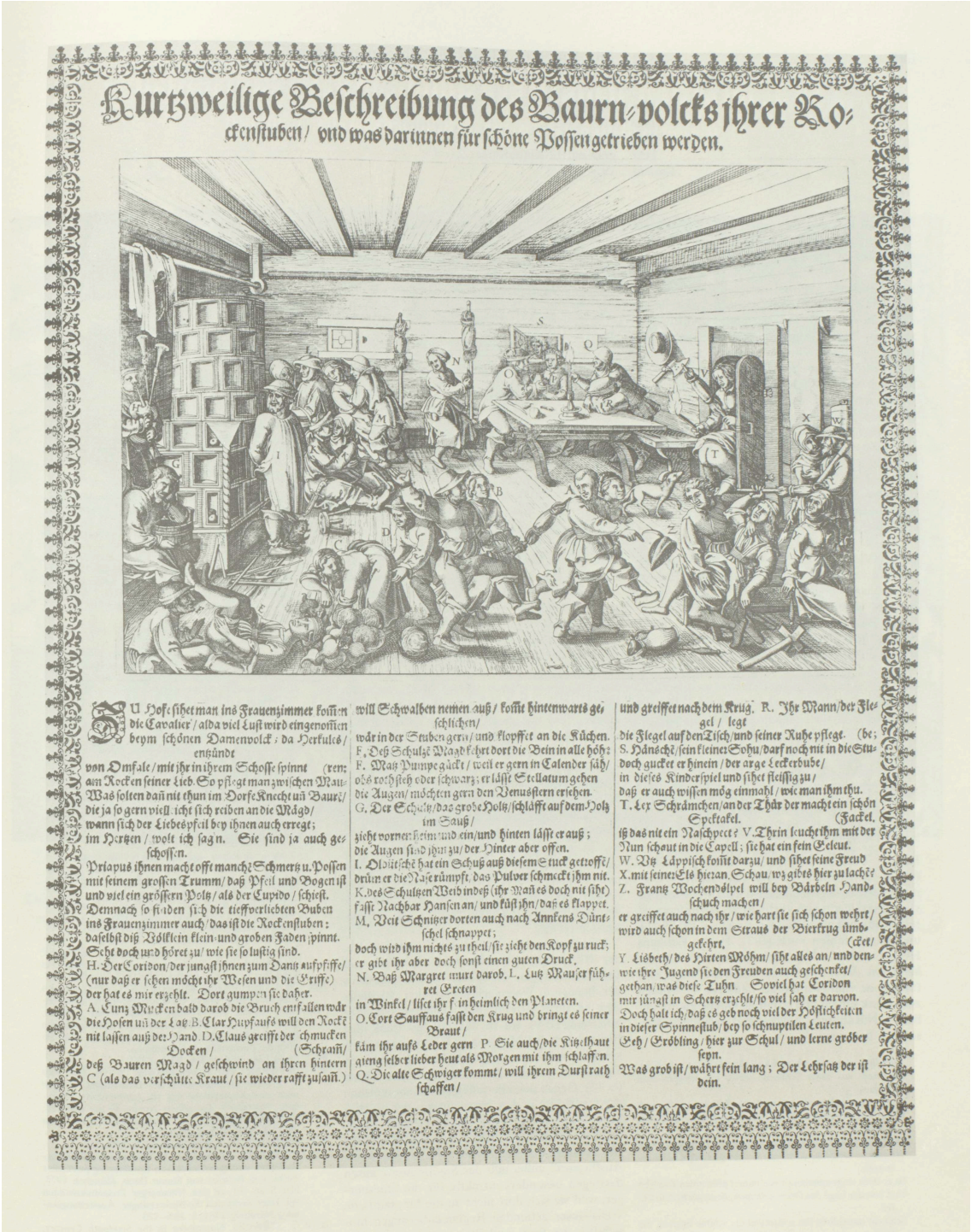


Fig. 2 : Hans Sebald Behaim, « Kurtzweilige Beschreibung des Bauern-Volcks ihrer Rockstuben, vnd was darinnen fuer schoene Possen getrieben werden », 1524, Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, IE 80.

Les autorités civiles tentent donc de « désexualiser » les *Spinnstuben* en empêchant les hommes de s'y rendre[229]. De nombreuses réglementations existent dès le XVI^e^ siècle et continuent à se diffuser tout au long du XVII^e^ siècle, ce qui tend à montrer à la fois que ce sujet constituait un problème de premier plan pour les autorités civiles, et que ces décrets étaient peu respectés. En voici un exemple, de la ville de Mayence en 1648.

der Siebendt Articul	Article sept
Sonderlich die Spinstuben betreffendt, so je zu zeiten vff dem Landt bey Nacht gehalten zu werden pflegen, sintemahl bekandt, was vor Vnordnung, aergerlich Gespraech, vppige Gesaeng, ohnerbare Thaten, Raethersen vnnd ander ohnruehmliche Sachen, dabey vorzugehen pflegen, sollen dieselbige bey Straff 10. Pfundt Heller, deren die sie halten, vnd eines Pfundt Hellers jegliche Person, so darbey betretten, verfallen seyn sollen, gaentzlich verbotten, oder zum wenigsten dahin restringirt gerichtet werden, dasz dieselbige anders nicht, als unter nahen Verwandten, oder den nechsten Benachbarten vnd allein vnter Weibspersonen gehalten, auch ausserhalb Zucht vnd Erbarkeit, darin nichts vorgenommen, Knecht aber vnd andere Mans personen, sollen gaentzlich darvon bleiben, vnd da deren einer zur Vngebuehr darbey betretten, jederzeit mit obgesetzer Straff eines Pfundt heller ohnnachlaessig angesehen werden[230].	En ce qui concerne plus précisément les *Spinnstuben*, qui sont souvent tenues ces temps-ci à la campagne la nuit, on sait quelle source de désordres elles sont, quelles discussions fâcheuses, chansons exubérantes, actes inouïs, conseils et autres choses peu glorieuses elles entraînent, elles sont dorénavant totalement interdites ou du moins restreintes, de sorte que seuls les parents proches ou les voisins et seulement des femmes sont autorisés à s'y rendre et que l'on n'y fasse rien qui aille contre les convenances et l'honnêteté. Ceux qui en organisent paieront une amende de 10 livres *heller*, et ceux qui y participent 1 livre. Les valets et autres hommes n'ont pas le droit d'y entrer et ceux qui le feraient quand même, devront payer une amende d'une livre *heller* sans délais.

Dans cette loi, seules les femmes sont autorisées à se rendre dans les *Spinnstuben*, et cela dans le seul but de travailler en compagnie d'autres femmes. Il s'agit d'empêcher les hommes, plus particulièrement les célibataires, de côtoyer des

[229] Medick, « Spinnstuben », p. 26.
[230] *Churfuerstliche Maeyntzische Ordnung, wie es durch den Ertz-Stifft Maeyntz in Staetten vnnd auff dem Landt, in Flecken vnnd Doerffern, bey dem heylihen Gottesdienst, in auszspendung der hochwuerdigen Sacramenten, erhaltung Kirchen vnnd Schulen, vnd sonsten bey andern Geistlichen Vbung vnd Verrichtungen von geist vnd weltlichen Personen gehalten werden soll*, Maeyntz 1648, p. 43 (Stadtarchiv Mainz Landesherrliche Verordnungen, 1615 Juli 10).

femmes souvent jeunes et donc de prévenir toute rencontre illicite entre les sexes. D'après Hans Medick, dans les réglementations de ces lieux de sociabilité du sud de l'Allemagne au XVI[e] siècle, c'est la valeur du travail qui est mise en avant, puisqu'on peut lire dans de nombreuses ordonnances une défense du travail accompli au sein des *Spinnstuben*, tandis que ce sont les comportements inadaptés observés en ces lieux qui sont critiqués[231]. Le fait d'interdire le contact avec les sexes opposés s'inscrit en fait dans une volonté de discipliner la sexualité, c'est-à-dire de limiter sa pratique à la population mariée[232].

Si les bals, les noces, et certaines *Spinnstuben* ne sont pas considérés comme des lieux adaptés aux jeunes filles honorables, la maison et l'église semblent être en revanche les seuls endroits qu'elles sont autorisées à fréquenter. Dès la seconde moitié du XVI[e] siècle, le pasteur Johannes Mathesius (1571) encourage les parents à garder leurs filles le plus possible à la maison.

Dein Tochter halt daheim im Las sie nicht vil spazieren aus. Gwehn sie zur Arbeit vnd zum Rocken. Das sie nicht stets spiel mit der Tocken Der muessiggang manche verfuehrt Das sie thut was jhr nicht gebuerth. Zu rechter zeyt gib jr ein Man Doch das sie vor Haushalten kann. Auffs freundlichste gebar mit Das sie on zwang gehorche dir[233].	Garde ta fille chez toi, ne la laisse pas trop sortir se promener. Habitue la au travail de la laine. Qu'elle ne joue pas constamment avec les poupées. L'oisiveté conduit certaines à faire ce qui ne convient pas. Donne-lui un mari assez tôt, qu'elle puisse tenir son ménage. Traite la gentiment pour qu'elle t'obéisse sans que tu exerces une contrainte.

La dernière phrase de ce passage préconisant une modération de la contrainte illustre un élément important du fonctionnement de la discipline. En effet, il s'agit de faire en sorte que le comportement conforme aux normes édictées par les autorités religieuses, civiles et familiales soit intériorisé par l'habitude, comme il a déjà été vu plus haut, mais aussi par la douceur, sans qu'il soit besoin d'exercer une contrainte extérieure, dont l'auteur reconnaît l'inutilité. On cherche ainsi à aboutir à une forme d'autocontrôle, tel que le décrit Norbert Elias.

D'après Mathesius, la place des jeunes filles se trouve donc prioritairement au sein du foyer. Se rendre à l'église est néanmoins une activité prescrite par tous les

[231] Medick, « Spinnstuben », p. 32.
[232] Karl Härter, *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat*, Frankfurt am Main 2005, 2. Halbband, p. 749.
[233] Johannes Matthesius, *Betbuechlein vnd Oeconomia Oder Bericht / vom Christlichen Hauswesen. Sampt 24. kurtze hausgebetlein / wie die am volgenden Blat verzeichnet sind*, Leipzig 1571, n. p. La première publication de l'ouvrage date de 1568.

auteurs. C'est une manifestation de piété qui est particulièrement recommandée puisqu'elle permet de supposer que les jeunes filles ont adopté un comportement en accord avec les principes d'une vie morale. Prier de manière quotidienne est considéré comme devant être leur activité principale. Pour les aider dans cette pratique de nombreux ouvrages comme celui du protestant Georg Rhaw, le *Jardinet de l'âme* (1546), sont édités[234]. Ils contiennent des exemples de prières et de textes d'édification. Rassemblant de nombreuses prières pour toutes les circonstances de la vie, le livre de Georg Rhaw est censé être utilisé comme compagnon quotidien pendant de longues heures de méditation religieuse. Il sera ainsi doté de magnifiques gravures de Lukas Cranach dont la fonction était de favoriser le recueillement par la contemplation.

Si les auteurs protestants considèrent à la suite de Luther que se rendre à des bals n'est pas nécessairement un mal tant que la danse est pratiquée selon certaines règles, les catholiques s'expriment de plus en plus radicalement contre une participation des jeunes filles aux bals. Au XVI^{e} siècle, le point de vue d'auteurs catholiques, comme le juriste Joris Vivien, est encore empreint d'un certain humanisme, refusent l'idée que les jeunes filles puissent être enfermées chez elles pour garantir leur honorabilité et souhaitent leur offrir un certain épanouissement.

Das XXVIII. Capit. Wie man der Meidlein vnd Jungfrawen pflegen vnd acht haben soll.	Chapitre XXVIII : comment prendre soin des fillettes et jeunes filles et les surveiller.
Man findet Muetter, die da meinen, sie haben als dann ire Toechter volkomlich wol gezogen, wann sie sie bisz an jhren Hochzeit tag also einsperren, das sie keinen man zu gesicht bekommen, auch von keinem gesehen werden, so sie doch dieweil vnter tollen nerrischen weibrigen leben, von denen sie groesser verderbnis schoepffen, dann wann sie vmb menner wehren. Ich bekenne es, das diese etwas grosses volnbracht hat, die eine Jungfraw also bewaret, das jhre zucht vnd schame vnverruckt blieben, Aber die ist erst recht schamhafftig, die da gelernet hat, was scham vnd zucht sey, vnd auff waserley weis sie moege	Il existe des mères qui pensent qu'elles ont bien éduqué leurs filles lorsqu'elles les enferment jusqu'au jour de leurs noces, les empêchant de voir un seul homme, et n'étant aperçues d'aucun, si bien qu'elles vivent une folle et vaine vie de petite femme ; dont résultent des dommages plus grands que si elles avaient vécu parmi les hommes. Je reconnais que c'est une chose extraordinaire que d'avoir élevé une jeune fille ainsi, de sorte que leur vertu et leur pudeur soient demeurées intactes. Mais seule celle qui a appris ce que sont la pudeur et la vertu peut être véritablement pudique, et quelle que soit

[234] Georg Rhaw, *Hortulus Animae. Lustgarten der Seele mit schoenen lieblichen Figuren*, Nürnberg 1546.

erhalten werden, Man sol einem Meydigen gute vnd heilige Lahr ins hertz bilden, auff das sie das jenige was sie thut, mit rechtschaffenem vrteil vnd aus gantzem gemueth thue[235].	la manière dont elle a été gardée, on doit lui inculquer la bonne et sainte doctrine afin qu'elle puisse porter un jugement adapté et le faire du fond de son cœur en toute situation.

Non seulement Vivien reconnaît que l'enfermement entraîne une vie vaine, mais il estime également qu'il est préjudiciable à la vertu des jeunes filles. L'ignorance qui découle de l'enfermement représenterait un danger encore plus important. Pour lui, on ne peut se protéger que de ce que l'on connaît. Il encourage donc les mères à instruire les jeunes filles de la signification concrète des termes de vertu et de pudeur afin de leur permettre de les cultiver en toute conscience. Dans cet objectif, il permet aux jeunes filles de rencontrer des jeunes gens.

Au début du XVII^{e} siècle, les opinions catholiques se radicalisent sur cette question de la clôture intra-mondaine. Albertinus (1611) déconseille ainsi aux mères d'autoriser leurs filles à se rendre à des réjouissances publiques, et à sortir seules.

Viel weniger sollen die Muetter bewilligen, dasz jhre Toechter mit verdechtigen Mans oder Weibspersonen, an andere Orth auff Hochzeiten oder Kind teuffen verresen moegen, dann es begibt sich biszweilen, dasz sie auszreisen wie Jungfrawen aber wider heimkommen wie Huren. Gefaerlich ists auch, wann die Jungfraewlein offtermals hinaus spatziren gehen, vnnd sich in den Feldern vnd Gaerten erlustigen, dann es moechte jhnen begegnen was der Europae des Koenigs Agenors Tochter, vnd der Dina des Jacobs Tochter begegnet ist, welche von dem Jupiter vnd Sichem mit gewalt entfuehrt worden, welches jhnen aber nicht widerfaren were, wofern sie nicht hinaus ins Feld weren spatziren gangen[236].	Les mères doivent encore moins autoriser que leurs filles fréquentent des hommes et des femmes qui éveillent le soupçon, qu'elles se rendent dans des lieux où sont célébrés des mariages ou des baptêmes, car il arrive de nos jours que les jeunes filles partent en voyage en tant que vierges et reviennent à la maison comme des catins. Il est dangereux que les jeunes filles sortent souvent se promener et qu'elles s'amusent dans les champs et les jardins, car il pourrait leur arriver la même chose qu'à Europe la fille du roi Agenor, ou à Dina, la fille de Jacob, qui furent enlevées par la violence par Jupiter et Sichem, ce qui ne leur serait pas arrivées si elles n'étaient pas allées se promener aux champs.

Albertinus tente d'effrayer les jeunes filles par l'exemple d'Europe violée par Jupiter et celui de Dina qui subit le même sort. Il invoque ici l'autorité de la

[235] Joris Vivien, *Weiberspiegel. Darinnen sich zuersehen : Wes sich ein Gottsfuerchtig / Christlich from / Ehrlich weib in jhrem Ehestande / vnd Haushaltng gegen Gott / jrem Eheman / auch vor jhre Person in zier vnd tracht / gegen jhren Kindern / in auffzerziehen / vnd austattung / gegen jhrem Gesind / vnd sonsten menniglichen : Oder auch eine Witfraw in jhrem Witwenstand / de oder ander heirat / zu jeder zeit vnd orth verhalten soll / geteilet in vier Buecher,* Leipzig 1565, n. p.
[236] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 48.

mythologie grecque en dehors de celle de la Bible pour signifier le danger. Là encore évoquer des exemples de la mythologie et de la tradition chrétienne permettent de démontrer l'universalité du risque de viol. Cultiver la peur du monde extérieur apparaît à Albertinus comme une solution efficace pour que la jeune fille s'abstienne d'elle-même de quitter son domicile. Albertinus défend ainsi un idéal de clôture transposé des cloîtres.

Le jésuite Christoph Ott affirme que les allées et venues des jeunes filles devraient être particulièrement surveillées et leur interdit de se rendre à toutes sortes de festivités. Mais ce n'est pas la seule mesure de restriction de leurs sorties que le jésuite recommande. En effet, il affirme connaître des familles qui auraient organisé l'architecture de leur maison, plus précisément la disposition des chambres à coucher, dans le but précis d'empêcher les jeunes filles de sortir à leur guise ou de recevoir des visites non-autorisées par les parents. Il préfère donc la contrainte extérieure, ne faisant aucune confiance aux jeunes filles dans ce domaine.

Ich hab erstlich mit meinen Augen selbst gesehen, dasz neben desz Vatters vnd Muettern Schlaffkammer zu aller naechsten der Toechtern Schlaffkammer eintweders von newem erbawt ist worden, oder sonsten also gericht, dasz die Toechter weder in jhr kammer, oder ausz derselben zu Nachts gehen moechten, als durch die Schlaffkammer der Eltern, ausz vrsach die ein jeder selbst bey sich erfinden wirdt.

Ich hab gesehen fuer das ander, dasz die fenster in der Kammer mit eysernen Güttern oder Stangen also verwahrt, dasz kein moeglichkeit ware, das einiger Mensch durch dieselben ausz oder ein kundte. Vnd warumb disz nicht ? die Goldtruchen, oder Goldsaeck werden also verwahret. Aber ein groessere Schatz der Eltern, ist die Ehr der Kinder.

Ich hab zum dritten von solchen Eltern selbsten, die adeliche Personen waren, vernommen, ehe das Vatter und Muetter sich zu ruhe begaben, dasz die Toechtern sich zuvor in ansehung der Eltern in jre Schlaffkaemmer begeben mueszten. So hat man auch nit fuer fein

D'abord, j'ai vu de mes propres yeux que la chambre des filles avait été construite à côté de celle du père et de la mère ou bien avait été aménagée de telle sorte que les filles ne puissent entrer ou sortir de leur chambre la nuit sans passer par celle des parents, chacun peut imaginer les raisons de ce stratagème.

Ensuite, j'ai vu que les fenêtres de la chambre étaient pourvues de grillages ou de barres de fer si bien qu'il n'y avait aucune possibilité d'entrer ou de sortir par là. Et pourquoi pas ? Les caisses ou les sacs d'or sont bien protégés. Mais le plus grand trésor des parents, c'est l'honneur de leurs enfants.

Troisièmement, j'ai entendu de certains parents, qui appartiennent à la noblesse, que lorsque le père et la mère se couchaient, les filles devaient se rendre devant leurs yeux dans leur chambre. Ainsi, on n'a pas trouvé convenable que l'un des parents ne soit pas levé lorsque les filles sortaient de leur chambre, de sorte qu'il exerce une surveillance de jour et de nuit sur ce qui est plus précieux qu'un trésor. Et cela avait lieu

gehalten, wann nit ein thail ausz den Eltern zuvor auffgestanden waer, ehe die Toechtern sich ausz jhren Kaemmern herfür begaben : also das ein staette Tag- und Nachtwacht auff disen mehr als Goldschatz jmmerdar acht gebe. Vnd disz alles nit ausz misztrawen gegen auch wolzognen Toechtern, sondern ausz lieb vnd sorgfalt, welche die rechtschaffene keusche Toechtern nicht allein gern sehen vnd guthaissen sollen, sonder auch selbst mit jhren aignen Kindern mit der Zeit also zuhalten fuernemmen.

Ich hab zum vierdten erfahren, dasz rechtschaffene Eltern niemahlen Jhre Toechter in Nachmahlzeiten, nachdaentzen, noch weniger vber Landt auff hochzeiten, auszgelassen haben, sie waeren dann selbsten darbey, oder solche Leuth, die so trewlich auff sie wurden acht geben, als wann sie selbsten verhanden waeren. Gefallt euch disz, meine Zuhoerer, so folgt dem guten Exempel nach. Dann auff dise weisz werdt jhr ausz ewerem Ingolstatt nit allein ein Vestung desz Lands, sonder auch, welches noch ruehmüscher, der Jungfrawschafft in kurzer zeit machen. Disz alles nur Exempelweisz. Die wahre doplete lieb das ist, Gottes vnd der Kinder, wirdt die Eltern selbst weit mehr lehren[237].

sans qu'il y ait une quelconque méfiance envers les jeunes filles bien élevées, mais plutôt par amour et prévenance ce que les filles droites et chastes ne doivent pas seulement regarder avec bienveillance et satisfaction, mais aussi reproduire avec leurs propres enfants quand le temps sera venu.

Quatrièmement, j'ai vu que de bons parents ne laissaient pas leurs filles se rendre à des banquets et à des bals, encore moins se rendre à des noces à la campagne, sans qu'ils ne s'y rendent eux-mêmes ou les fassent accompagner par des personnes de confiance qui pourraient les surveiller comme si eux mêmes étaient présents. Si cela vous convient, chers auditeurs, suivez ce bon exemple. De cette manière, vous ferez d'Ingolstadt non seulement une forteresse défensive de ce pays, mais aussi, en peu de temps, un lieu célèbre pour la virginité de ses filles. Cela ne vaut qu'à titre d'exemple. Le vrai amour double, c'est-à-dire celui de Dieu et des enfants, en apprendra bien plus aux parents.

Ott recommande donc une surveillance de tous les instants, en mettant l'accent sur la limitation des sorties des jeunes filles hors de la maison. Il estime que l'attention des parents devrait être doublée de mesures concrètes, comme la proximité de la chambre parentale ou encore des fenêtres grillagées, une surveillance constante par les parents ou des chaperons. Si Albertinus comparait le corps des jeunes filles à une citadelle, Ott propose de construire une véritable forteresse autour d'elles. Il s'agit explicitement de protéger le trésor que serait leur virginité. L'enjeu qu'elle représente est essentiel pour les jeunes filles bien sûr, mais également pour toute leur famille. Ott semble également être partisan de l'ignorance totale des

[237] Ott, *Hoche Schuel*, p. 372sqq.

rapports conjugaux puisqu'il estime inconvenant que les jeunes filles découvrent leurs deux parents encore couchés à leur réveil.

Les propositions faites dans ce texte devraient avoir valeur d'exemple : il cite des pratiques de la noblesse que son public bourgeois pourrait s'empresser de reproduire, parce qu'en recherche de « distinction sociale », pour reprendre le terme élaboré par le sociologue Pierre Bourdieu pour la société française de la seconde moitié du XX^{e} siècle[238]. Ce dernier voit dans les pratiques culturelles une manière d'affirmer son rang social et son appartenance à une élite tout en se distinguant des classes sociales inférieures. Un processus similaire s'observe chez les habitants des villes étudiées. Il encourage, de plus, les parents à être des exemples pour leurs enfants qui reproduiront les mêmes pratiques une fois adultes. Enfin, il encourage une certaine forme d'émulation dans l'idéal moral en évoquant le fait que l'auditoire pourrait contribuer à l'excellente réputation d'Ingolstadt en suivant ses préceptes.

Ses conseils, ainsi que celles d'Albertinus, sont représentatifs de ceux que l'on peut lire chez les auteurs catholiques du début de l'époque moderne, même si la radicalité de ses propositions reste exceptionnelle. Le jésuite Hermann Busenbaum (1660), qui constitue un exemple plus tardif montrant la continuité de ce genre de discours au-delà de la période étudiée, tient des propos semblables : il considère que les jeunes filles ne devraient pas sortir de leur chambre sans nécessité absolue. Le livre de Busenbaum s'intéresse particulièrement aux jeunes religieuses, mais les recommandations énoncées dans cet ouvrage concernent également les jeunes filles destinées au mariage. La discipline exigée dans la vie civile a donc de nombreux points communs avec celle qui est attendue dans la vie religieuse en ce qui concerne les jeunes filles. Même la fréquentation des églises ne pourrait en aucun cas servir de prétexte à des sorties qu'il juge inutiles. Au-delà de l'invitation à rester chez elles, les jeunes lectrices se doivent de respecter de nombreuses règles de comportement en présence d'hommes quelle que soit leur condition. Ainsi, elles ne doivent ni parler à des hommes en secret, ni se laisser toucher, encore moins se laisser embrasser.

> Zum dritten, Ists sach, dasz sie ausz noth auszgehen musz, sonderlich ausz der statt, sol sie erstlich, so viel moeglich nicht allein gehen, sonder eine mittgesellin haben, welche jhr
>
> Troisièmement s'il s'avère qu'elle doit absolument sortir de chez elle ou de la ville, elle doit d'abord ne pas sortir seule mais être accompagnée d'une autre jeune fille, qui l'aidera physiquement et

[238] Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du Jugement*, Paris 1979. Voir également Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994.

behuelfflich an Leib vnd Seelen, auch ein zeugnusz aller erbarkeit sein wird. Ich lese von einer Jungfrawen, welche sechtzig Jahr alt, wie sie ein eintziges Mahl ohne mittgesellin in die schlaffkammer eines gelehrten, Gottsforchtigen Priesters, dessen aherenes Kleidt sie pflegte zu waeschen seye eingangen, vnnd weil sie allein waren, seye sie zum fall kommen : derohalben sol keine Jungfraw allein gehen, damit sie nicht allein in schandt gerathe[239].

moralement et sera un témoin de son honnêteté. J'ai lu l'histoire d'une vierge de soixante ans, qui s'est rendue une seule fois sans accompagnatrice dans la chambre d'un prêtre instruit et pieux dont elle avait l'habitude de laver la robe vénérable, et le fait qu'elle ait été seule avait provoqué sa chute. C'est pour cette raison qu'une jeune fille ne devrait jamais sortir seule, afin de ne pas tomber dans la honte.

Le livre de Busenbaum est extrêmement précis en ce qui concerne la discipline du corps lorsqu'une jeune fille rencontre des hommes. Pour renforcer son argumentation qui relève de l'exagération afin d'effrayer ses jeunes lectrices, Busenbaum cite le cas d'une femme célibataire de soixante ans qui osa se rendre chez un prêtre sans être accompagnée et qui a été agressée par ce dernier. Cherchant, comme Albertinus, à susciter la peur du monde extérieur, il laisse ainsi entendre que la simple condition de célibataire non-accompagnée peut conduire à subir un viol quel que soit l'âge de la femme concernée.

Les sorties des jeunes hors de la maison sont un sujet qui préoccupe également les autorités civiles des villes protestantes, même si les décrets promulgués sur ce point concernent les jeunes des deux sexes. Le sénat de Nuremberg en appelle ainsi à de multiples reprises à la surveillance des parents sur leurs enfants, filles ou de garçons. Mais lorsque les législateurs estiment que les parents ne remplissent pas leur devoir d'éducation, ils adressent un avertissement aux jeunes à la place de leurs tuteurs. Une loi de 1579 interdit ainsi à la jeunesse nurembergeoise de parcourir les rues la nuit[240], car cela leur permettrait de se rencontrer loin des regards de leurs parents et de leurs maîtres. Ces sorties nocturnes troubleraient l'ordre public puisqu'elles donneraient lieu à du tapage, des rumeurs et des grossièretés[241]. Comme pour la danse, le but est, entre autres, d'empêcher les jeunes de sexe opposé de se rencontrer sans la surveillance des adultes. La volonté des autorités civiles de séparer les sexes, de plus en plus explicite et rigoureuse à

[239] Busenbaum, *Lilien vnder den Doerneren*, p. 343.
[240] Staatsarchiv Nürnberg, Reichsstadt Nürnberg, AStB, Mandate, Band D, *Jugend auf der Strasse*, Fol. 228 [1579].
[241] « allerley mutwillens, unfurh, unzucht, gespots, nachschreyens, unschamparer wort und dergleichen mehr ungeschicklichkeit », in : *Ibidem*.

partir du XVII[e] siècle, touche tous les domaines de la vie quotidienne, des festivités populaires au logement. L'historienne Ulinka Rublack cite ainsi une ordonnance du Wurtemberg de 1642 qui interdit aux maîtres de faire dormir dans la même chambre des servantes et des serviteurs, ce qui pouvait arriver dans les maisons où l'espace manquait.

> Knechte und Mägde sollten von einander getrennt schlafen, Eltern sollten unverheiratete paare zur heirat drängen und vorher jedes längere unbeobachtete Zusammensein zwischen ihnen verhindern[242].
>
> Les valets et les servantes doivent dormir séparément, les parents devraient encourager les couples non-mariés à se marier et empêcher qu'ils restent trop longtemps ensemble sans être surveillés.

Tandis que les autorités civiles encouragent les parents et les maîtres à surveiller étroitement la jeunesse, garçons ou filles, les théologiens et les pasteurs engagent les parents à surveiller leurs filles avec une attention particulière. Il est possible d'en conclure que la surveillance des allées et venues des filles, même si elles ont lieu dans des espaces publics, est considérée comme étant davantage du ressort des parents que de celles des autorités civiles.

Selon les théologiens aussi bien protestants que catholiques, les jeunes filles ne sont pas davantage autorisées à parler en public. La discipline s'applique donc également à la langue, à la parole. Le pasteur Paul Jenisch (1609) dans son traité sur la manière d'éduquer les enfants, affirme que les jeunes filles doivent apprendre à ne pas parler pour ne rien dire, et montrer leur soumission à leur futur mari.

> Insonderheit hats kein Ansehen, wenn Maegdlein, Jungfrawen vnd weiber viel wort machen. Wenn Weiber wol bered sind, sagt D. Luther, ists an jhnen nicht zu loben (vnd abermal) es ist kein Rock, noch Kleid, da einer Frawen oder Jungfrawen vbler anstehet, als wenn sie klug wil seyn[243].
>
> En particulier, il n'est pas approprié que des fillettes, des jeunes filles et des femmes parlent beaucoup. Lorsque les femmes sont éloquentes, dit Dr Luther, il ne faut pas les louer (et de surcroît) il n'y a aucune jupe, ni aucune robe qui sied plus mal aux femmes ou aux jeunes filles que de vouloir paraître intelligente.

Ce passage définit une facette de *l'habitus* féminin dont les contours se font de plus en plus précis au début de l'époque moderne. Censée être invisible dans les lieux publics, la jeune fille, la femme en général, devrait parler le moins possible, vertu opposée au stéréotype négatif de la femme bavarde. En cela, tous font

---

[242] Rublack, *Magd, Metz'oder Mörderin*, p. 204.

[243] Paul Jenisch, *Von der Kinderzucht, woher es komme, das die Jugend heut zu tag so verderbet, und wie man sie recht, wol und christlich erziehen sol, Zehen Predigten, als gestellt, das sie zi viel andern Lehrpuncten nuetzlich zu gebrauchen sind*, Leipzig 1609, p. 102sq.

implicitement référence à la Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens qui refusent la prise de parole publique aux femmes (1, Cor., 14 :34). Si une jeune fille fait preuve d'éloquence, qui est pourtant envisagée comme une qualité, Jenisch affirme, à la suite de Luther, qu'il est nécessaire de la décourager. Il met en parallèle les vêtements et l'éloquence, affirmant que vouloir paraître intelligentes – il n'évoque même pas une véritable intelligence – convient mal aux femmes. Ce faisant, il renvoie les femmes à la superficialité de l'apparence, laissant le monopole de la réflexion aux hommes.

Le catholique Johann Hayn (1647) n'écrit pas autre chose. Pour lui, les femmes, en particulier, les jeunes filles ne devraient prononcer aucune parole inutile et se limiter à des propos honnêtes et chastes.

> Sie sollen sich auch befleissen wenig, und doch was ehrbar und keusch ist, zu reden. Jungfrawen sollen haben einen verschlossenen Mund, wie ein Claustrum und Closter, mit zweyen Mauren, einer beinernen, nemblich den Zaehnen, und einer fleischernen, nemlich den Lippen umbfasset, Wie der alte Kirchenlehrer (Ambrosius) vermahnet : *Claude vastuum, ne vngventum effluat, claude virginitatem verecundia loquenti & abstinentia gloriandi :* Verwahre dein Gefaesse, dasz die gutte Salbe nicht verschuettet werde ; Verwahre vnd verschlusz deine Jungfrawschafft durch Schamhafftigekit im Reden, vnd vermeidung der Ruhmraehtigkeit, wie die Jungfraw Maria die hefftig erschrack vber dem Grusz vnd Rede des Engels, vnd nicht viel antworten konte. Hingegen die Klapper- und Papper Muehlen sind gmeiniglich nicht richtig, Denn wo viel Worte sind, da gehets ohne Suende nicht abe, Sagt Salomon[244].
>
> Elles doivent également s'efforcer de parler peu et de ne dire que des choses honnêtes et chastes. Les jeunes filles doivent avoir la bouche fermée comme un cloître, entouré de deux murs, un en os, à savoir les dents et un autre en chair, les lèvres, comme l'ancien Père de l'Église (Ambroise) l'ordonne : *Claude vastuum, ne vngventum effluat, claude virginitatem verecundia loquenti & abstinentia gloriandi :* Prends bien soin de tes récipients, afin que l'onguent précieux ne s'en échappe pas ; Prends bien soin de ta virginité par la pudeur de ton discours, et en évitant l'éloquence, comme la Vierge Marie qui eut une grande frayeur lorsque l'ange la salua et lui parla et put à peine lui répondre. À l'opposé les moulins à paroles ne sont pas souhaitables, car là où se trouvent beaucoup de mots, se trouvent également les péchés, comme dit Salomon.

[244] Johann Hayn, *Speculum matronum et viduarum, ChristlicherMatronen und Witwe Spiegel, auss der Evangelischen beschreibung der Prphetin vnd Wittib Hannae… Bey Christ-Ehrlicher ansehlicher Leichbestattung Der weiland WolErbaren, VielEhren Tugendsamen Frawen Ursulae, Des Ehrenfesten, Weisen Wohlbenambten Herren Georg Scholtzens vornehmen Bürgers wie auch des Raths und Schöppenstuels Frawstadt trewen Assessoris, jetzo in Gott ruhenden n In Volckreicher Versamlung für gestellet und Auff Begehren überreichet*, Leszno 1647, p. 10v.

L'objectif énoncé est de discipliner la parole, plus concrètement de discipliner la langue en tant qu'organe de la parole, un objectif que l'on retrouve dans de nombreux ouvrages et textes de lois du début de l'époque moderne[245]. L'auteur utilise différentes métaphores (cloître, cadenas) qui évoquent toutes la fermeture. La bouche devrait pour lui rester close, contrainte par un instrument extérieur. La métaphore du cadenas se retrouve également dans certaines feuilles volantes[246]. À la fin du passage Hayn ajoute une prière que les jeunes filles devraient prononcer quotidiennement.

> Vnd moegen derowegen gottseelige Jungfrawen taeglich mit Sprach beten : Herr Gott Vater, vnd Herr meines Lebens, behuette mich fuer vnzuechtigem Gesichte, vnd wende von mir alle boese lueste. Lasz mich nicht in Schlemmen vnd Vnkeuschheit gerathen, vnd behuette mich fuer vnverschaemtem Hertzen. O dasz ich koente ein Schloesz an meinen Mund legen, vnd ein feste Siegel auff mein Maul druecken, da ich darduch nicht zu fall kaeme, vnnd meine Zunge mich nicht verderbete[247].
>
> Et c'est pour cette raison que les pieuses jeunes filles devraient prier par la parole quotidiennement : Dieu le Père, et Seigneur de ma vie, protège-moi contre des visions inconvenantes, et détourne-moi des mauvais désirs. Ne me laisse pas tomber dans la luxure et la lubricité, et protège-moi des cœurs impudiques; Ô fais que je puisse mettre un cadenas à ma bouche, et y appliquer un sceau, afin que ma langue ne me conduise pas à ma perte.

Encouragées à prononcer elles-mêmes cette prière qui reprend la métaphore du cadenas, les jeunes filles sont censées intégrer cette représentation de la bouche fermée. La communication ne se limite cependant pas à la parole. Pour de nombreux auteurs, il s'agit également d'éviter toute communication, qu'elle soit verbale ou corporelle ; en bref, la jeune fille doit se rendre si discrète qu'on la remarque à peine. Le jésuite Busenbaum consacre également un paragraphe entier aux mouvements des yeux que la jeune fille est encouragée à contrôler rigoureusement.

> Viertens. Viel mehr soll sie sich hueten, dasz sie sich nicht wie weltliche Jungfrawen auff der Strassen, oder in der Kirchen, die Augen vmbweltze, frey herumb, vnnd einem jeden in das gesicht sehe. Item, dasz sie nirgents auff der Strassen stehen bleibe, vnd
>
> Quatrièmement, elle doit éviter de faire comme les jeunes filles du monde lorsqu'elle est dans la rue ou à l'église, à savoir de rouler des yeux, et regarder les autres personnes dans les yeux. De même, elle ne doit pas rester immobile dans la rue, ni bavarder mais plutôt

[245] Ralf Bogner, *Die Bezähmung der Zunge. Literatur und Disziplinierung der Alltagskommunikation in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1997. Voir la partie III : Literarische Strategien zur Vermittlung von Normen des Sprechens, p. 86-158.
[246] v. annexe 2.
[247] Hayn, *Speculum*, p. 10v.

schwetze, sonder mit maessiger eil, niedergeschlagenen Augen allezeit fortgehe[248].

continuer son chemin à une vitesse raisonnable en baissant les yeux.

Busenbaum interdit ainsi aux jeunes filles de communiquer avec les hommes par le regard puisqu'il ne leur est pas autorisé de regarder les autres personnes dans les yeux, ni de diriger leur regard de manière à exprimer quelque sentiment. Pour garder une allure modeste et discrète, les jeunes filles devraient marcher les yeux baissés dans la rue.

La danse en particulier permettrait d'instaurer tout un langage corporel compris par les deux sexes. Là auraient cours toutes sortes de jeux de séduction qui sont décrits dans le détail par Barbara dans le livre de Frischer/Schorer. Les jeunes filles minauderaient, battraient des cils, effleureraient les mains des jeunes hommes pour leur prouver leur attirance.

Ihr wendet die Augen vnd wincket, jhr laechelt, jhr stosset sie mit den fuessen, jhr trucket jhenen die Haende, jhr neiget euch bisz auff den bosen, jhr spitzet das gueldin Muendelein, vnd bringet solche wort hervor, die alle dahin gehen die junge gesellen zu erweichen, vnd jhnen eine affection zu erwegen[249].

Vous tournez les yeux, et battez des cils, vous leur souriez, vous leur faites du pied, leur serrez la main, vous vous courbez jusqu'au sol devant eux, vous pincez votre petite bouche dorée, et en faites sortir des mots qui amollissent les jeunes hommes, et créent chez eux de l'affection pour vous.

Il est rare que les sources de cette époque décrivent aussi bien les mouvements du corps et les expressions du visage qui appartiennent à des rituels de séduction, certainement par crainte que ces descriptions ne donnent de mauvaises idées aux lectrices. Comme les manœuvres de séduction à l'œuvre dans la danse passeraient selon Barbara, essentiellement par le regard, il lui semble nécessaire d'éviter d'exposer les corps au regard du sexe opposé.

Dann vber das obgemelte, soll man alle Gelegenheit der Wollueste vnd begierden flihen, weil solche Luesten Suend seyen. Soll man nur die gelegenheit der boesen Luesten vnnd begierden fliehen, so soll man billich das Dantzen fliehen, als dahero viel Lueste vnd begierden angezuendet werden. Es ist offenbar, das die Luest jhren vrsprung vom anschawen haben,

Car au sujet de ce qui a été dit, on doit fuir toute les occasions qui procurent du plaisir et des désirs, car de tels désirs sont péchés. Si l'on doit fuir les occasions de ressentir de mauvais désirs, alors on doit éviter de danser, car lors de la danse, de nombreux désirs sont aiguisés. Il est évident que le désir tire son origine de la vue, et encore plus lorsque les gestes, l'orgueil, et le

[248] Busenbaum, *Lilien vnter den Doerneren*, p. 345
[249] Frischer, *Gespraech*, nn

sonderlich aber wann noch hinzu kommen, die Gebaerden, die Hoffarth, vnd das wincken der Augen, welches alles vnnd noch ein mehrers beym Dantzen sich ereignet[250].	clignement des yeux, et tout ce qui est visible lors de la danse s'y ajoute.

La question de la maîtrise du regard n'est pas uniquement abordée dans le cadre de la danse, on trouve dans l'opuscule de Frischer/Schorer des considérations sur la manière de se tenir dans les églises, lors des offices religieux. La vue est considérée comme le sens le plus étroitement lié au désir. Ici s'exprime un point de vue protestant qui fait naître la concupiscence dans le regard et fait d'elle un péché qui est partie prenant du corps entier. Puisque les regards posés sur les corps éveilleraient le désir sensuel, Salomé propose avec une certaine ironie d'éviter tous les lieux où hommes et femmes se rencontrent, donc en particulier les églises. Barbara exprime évidemment son désaccord, mais en profite pour vitupérer l'inconduite des jeunes gens pendant les offices religieux et donner quelques leçons de maintien à l'intention de Salomé et des autres jeunes lecteurs. L'église est dépeinte comme un lieu de sociabilité pour les jeunes gens, qui serait donc détourné de sa vocation première. Des attirances pouvaient s'exprimer par le langage des corps, puisque la parole n'était pas admise.

Habt jhr aber das glueck, das ewer Liebster auch in der Kirchen ist, vnd etwan auff dem Letner stehet, so sehen ewere augen viel oeffter auff jhne als auff den Pfarrherrn, vnn wann jhr nach gelegenheit desz sitzes nicht auff den Letner sehen koennet, so setzet sich ewer Liebster ausz ewerer erinnerung an ein kommenlicher ort, oder ihr nemmet einen andern sitz ein : Nur damit jhr **liebaeuglen** vnnd jhn ansehen moeget, da dann leichtlich abzunemmen, ausz wasz vrsachen jhr in die Kirchen gehet[251].	Mais si vous avez la chance que votre amoureux soit aussi dans l'église, et qu'il se tienne par hasard dans le chœur, alors vos yeux se posent bien plus sur lui que sur le prêtre, et si vous ne pouvez regarder dans le chœur en raison de l'endroit où vous êtes assise, alors votre amoureux va s'asseoir dans un endroit que vous aurez fixé par avance, ou bien vous changez de place, et cela seulement afin que vous puissiez vous regarder et **vous faire des œillades**, de là, on en déduit aisément la raison qui vous fait vous rendre à l'église.

Le lieu où les jeunes gens se placent dans l'église n'aurait donc pour but que la séduction et la communication amoureuse. Barbara dénonce le fait que les jeunes gens ne prêtent aucune attention à l'office religieux pour se consacrer à un langage corporel du désir. L'église perd donc sa vocation initiale et sa nature sacrée pour

[250] *Ibidem*.
[251] *Ibidem*.

devenir un lieu de rencontre profane. Pour Barbara, il est indispensable d'éviter tout contact visuel entre hommes et femmes lors des offices religieux. Pour cette raison, elle préconise une séparation spatiale entre hommes et femmes dans les lieux de culte comme chez les Juifs[252].

> Was aber das Kirchen gehen belanget, so ist es an jhme selbs nicht vnrecht, das Mann vnnd Weibs-personen darinnen zusammen kommen : damit aber allerley Luest vnd begierd in selbiger zusammenkunfft so viel mueglich verhuetet werden, so sein beynahe allenthalben die sitz der Personen in der Kirchen also von den alten gemacht worden, das Mann vnd Weib besonder, vnd nicht vnter einander sitzen sollen[253].
>
> Mais en ce qui concerne l'église, il n'est pas normal que les hommes et les femmes puissent s'y rendre ensemble. Afin d'éviter le plus possible toute sorte de désirs et de plaisirs dans la rencontre des uns et des autres, il faudrait que les personnes se placent dans l'église selon les préceptes des anciens, que les hommes soient séparés des femmes et ne puissent pas s'asseoir les uns à côté des autres.

L'argumentation se fonde sur une tradition ancienne qui voudrait qu'hommes et femmes soient séparés à l'église. Cependant, dans l'église primitive, cette séparation n'existait pas. Son argument évoque en réalité un modèle suivi dans le judaïsme, alors que la Réforme protestante s'efforce de suivre les préceptes de l'Église primitive et que Luther s'opposa explicitement au judaïsme à partir de 1530. Barbara demande à ce que les jeunes gens se disciplinent lors des offices religieux : à ce qu'ils ne laissent pas paraître une attirance physique en maîtrisant les mouvements de leur corps et ses réactions (comme le fait de rougir par exemple), car cela nuirait à l'exigence de retenue régnant dans ce lieu considéré comme sacré. Elle prône donc un idéal d'autodiscipline qui est loin d'être réalisé en pratique. Plus largement, le sermon du protestant Johannes Höpner contre le luxe vestimentaire dénonce également les manœuvres de séduction de la part des jeunes filles. Il décrit toute une sémantique de la séduction qu'il affirme voir se dérouler pendant les offices religieux et encourage les jeunes filles à contrôler principalement leur regard, source de lubricité selon lui. En cela, il adopte une position protestante qui place le péché de concupiscence dans le corps.

> So bedeutet es so viel als mit den Augen blicken vnd wincken, vnd einem ein huerisch Gesicht geben, vnd mit herumb
>
> Ainsi cela signifie cligner et rouler des yeux, et montrer un visage de catin, et montrer à tous avec des yeux qui se

[252] Une ordonnance de Strasbourg ne dit pas autre chose. Elle interdit la présence de femmes dans le chœur des églises. (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 3 Mandats et règlements 1500-1549 police générale et bonnes mœurs, xF°145 1527 *Nach dem bitzhar nit mit kleinen Misgepräuch ein grosser zugang von Frawen, Jungfrawen und Töchtern uf die Chor in die Kirchen gewesen*).
[253] Frischer, *Gespraech*, n. p.

spatzirenden Augen gnugsam an tag geben, dasz es Lust habe zu Hurerey vnd Vnzucht, Denn die Augen sind gleichsam die Thorhueter der Zucht vnd Schamhafftigkeit, Man kans einem an Augen Ansehen, was er am Schilde fuehret. […] Also koempt die Vnzucht durch die Augen ins Herz, drumb vermahnet vns der heilige Geist, wir sollen achtung geben auff vnsere Augen, damit wir vns keusch vnd zuchtig verhalten, wie Hiob spricht in seinem Buch am 31. Capitel. Ich habe einen Bund gemacht mit meinen Augen, dasz ich nicht achtet auff eine Jungfraw[254].

promènent de l'un à l'autre que l'on a envie de luxure et d'inconvenance, car les yeux sont semblables aux gardiens de la convenance et de la pudeur, on peut voir dans les yeux de quelqu'un ce qu'il projette. […] Donc l'inconvenance passe des yeux au cœur et c'est pour cette raison que le Saint Esprit nous avertit que nous devons prendre garde à nos yeux afin de nous comporter convenablement et chastement, comme Job le dit dans son livre Chap. 31. J'ai fait une alliance avec mes yeux, afin que je ne regarde pas une jeune fille.

À la fin de cette citation, Höpner fait référence au premier vers du chapitre 31 du livre de Job. Dans ce chapitre est brossé un portrait positif de Job qui a adopté une conduite morale après la punition divine. Cette première phrase est représentative d'une conduite irréprochable. Ainsi, jeunes filles et jeunes hommes sont encouragés à ne pas communiquer, ne serait-ce que par le regard puisque c'est par le regard que « l'inconvenance » atteindrait le cœur. Par ailleurs, les yeux permettent de déceler les pensées. Il s'agit donc de contrôler son regard pour qu'il n'exprime pas le désir que l'on peut ressentir. Le pasteur invective les jeunes gens qui se lanceraient des œillades pendant l'office religieux, les menaçant d'une honte et d'un déshonneur éternels pour avoir troublé la prière. Dans les textes de Höpner comme de Frischer/Schorer, les tenants de l'autorité conseillent de séparer les jeunes filles des jeunes hommes et d'éviter tout contact, qu'il soit corporel ou visuel. Il semble que ces auteurs n'aient aucune confiance en la capacité des jeunes gens à s'autocontrôler. Ces derniers leur apparaissent comme se laissant aisément aller à leurs désirs et incapables d'avoir un comportement convenable. En les surveillant et en leur imposant des contraintes par l'autorité, la menace mais aussi par la persuasion, les auteurs se proposent de mettre en place une discipline qui introduirait la piété souhaitée dans leur quotidien.

[254] Johannes Höpner, *Spiegel der vbermachten Kleider Hoffart, so die Toechter Zion wenig Jahr fuer jhre erbaermlichen Vntergang getriebenn Aus dem 3. Cap. Esaiae, in den vier Predigten Menniglich, zuvoraus denen in der Kleiderhoffart ersoffenen Frawen vnd Jungfrawen zur Warnung fuer die Augen gestellt*, Leipzig 1625, p. 9sqq. On observe des remarques similaires chez Tympus, *Lustgarten*, p. 91.

I.2.3. Apparence et soins du corps

Outre les sorties et la fréquentation de membres du sexe opposé, il existe d'autres domaines de la vie des jeunes filles qui sont soumis à des règles strictes. Parmi ceux-ci, l'apparence joue un rôle essentiel dans la mesure où une attention excessive apportée à la toilette est considérée comme le signe de velléités féminines de séduction. Non seulement les vêtements font l'objet de prescriptions précises, mais aussi les soins généraux apportés au corps. On voit ainsi se multiplier les recommandations en matière de cosmétique, de diététique et de maintien.

Catholiques et protestants semblent s'accorder sur la beauté naturelle, incorrompue de la jeunesse, particulièrement des jeunes filles. Le protestant Valerius Herberger (1610) considère que la beauté des jeunes filles est non seulement un don de Dieu, mais également la marque de l'élection divine.

> Gott selber hat ein Auge auff den Jungfrewlichen Stand, denn nach gemeinem Lauff der Natur, zieret er jmmer mit einer zarten lieblichen Sprache, dasz man sie bald aus der reden von manspersonen unterscheiden kan. Ja er zieret sie gemeiniglich mit subtilen, zaertlichen Gliedmassen, und besonderer Schoenheit[255].
>
> Dieu a une préférence particulière pour le statut de vierge, car selon les lois communes de la nature, Il leur donne un nom doux et adorable qui les distingue des hommes. Oui, il leur donne des membres subtils et délicats et une beauté particulière.

On retiendra de cette citation les adjectifs « subtils » (*subtil*) et « délicats » (*zaertlich*) qui évoquent une certaine fragilité des jeunes filles. Il semblerait que pour Herberger, la beauté réside justement dans cette faiblesse – socialement construite. Même s'il est d'accord pour considérer que la beauté est un don divin et voit dans la beauté physique un signe de la beauté de l'âme, Albertinus (1611) met cependant les belles jeunes filles en garde contre les effets pervers que la beauté pourrait avoir : elle accentuerait la rivalité entre les femmes, ce qui pourrait conduire à des actes de haine.

> Aber ob schon die Schoenheit noch so maechtig ist vnd offtermals jhr blosses anschawen viel mehrers wircket vnd verrichtet, denn die Bescheidenheit, eloquentz vnd grosse weiszheit, nit desto weniger sehen wir, dasz sie einen grossen neid vnd feindschafft nach sich zeucht, Denn wenn eine nicht schoen,
>
> Mais bien que la beauté soit si puissante et le fait même de la regarder puisse avoir plus d'effet que la modestie, l'éloquence et la grande sagesse, nous n'en voyons pas moins que qu'elle entraîne une grande jalousie et une grande hostilité, car lorsqu'une jeune fille ou une femme n'est pas belle, mais

[255] Herberger, *Jungfraw Kraentzlin*, p. 5.

sondern eine heszliche Jungfraw oder Fraw ist, vnd siehet dennoch was Gestalt jhre schoene Nachbarin von den jungen gesellen in viel Weg hoffiert, vnd jhn mit allerhand MusicSpiel vnnd sonsten gedient, sie geehret, vnd gleichsam fuer Goettin angebetet werden, alsdenn wird sie jhnen dermassen neydig vnd hessig, dasz sie moechte zerspringen[256].

laide, et voit la manière qu'ont les jeunes hommes de courtiser sa jolie voisine, de lui jouer de la musique, de l'honorer et de la révérer comme si elle était une déesse, alors elle devient si envieuse et haineuse qu'elle pourrait éclater.

Ce passage illustre les affects d'une jeune fille ou d'une femme jalouse. Alors que la jolie voisine est l'objet de toutes les attentions, Albertinus imagine que la femme délaissée pour sa laideur en ressent une jalousie et une haine telle « qu'elle pourrait éclater ». La beauté apparaît alors comme origine potentielle des pires affects pouvant entraîner la destruction des femmes, mais aussi des liens communautaires. La belle jeune femme est comparée à une déesse (*Goettin*) au centre d'un culte que l'on pourrait qualifier de païen. Les conséquences de la beauté pourraient donc être très graves, puisque l'auteur accuse les jeunes hommes fascinés par la beauté des femmes de commettre le péché d'idolâtrie et donc de s'opposer au premier commandement. Dans la suite du texte, Albertinus démontre également la dangerosité de la beauté des jeunes filles pour les hommes puisqu'elle serait un moyen choisi par le Diable pour mener ces derniers à la luxure[257].

L'association entre jeunesse et beauté n'est pas nouvelle. Depuis l'Antiquité, la beauté du corps est considérée comme un attribut de la jeunesse[258]. Chercher à rendre le corps encore plus beau par des vêtements et des parures est également dépeint, dans les sources étudiées, comme une préoccupation qui revient principalement aux jeunes filles, même si les auteurs soutiennent que toute la population est concernée.

La question de la parure et des vêtements semble incontournable pour les théologiens et philosophes. Chez le protestant Johannes Höpner (1625), le vêtement est décrié comme une pure manifestation de l'orgueil des jeunes filles. Se parer avec excès est dénoncé puisque la manœuvre aurait pour but de tromper les jeunes hommes sur leur richesse et leur apparence réelles. Afin de détourner les jeunes filles

[256] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 67.
[257] *Ibidem*, p. 90sqq. voir à ce sujet Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris 1978, « Les Agents de Satan : III. Les femmes », p. 305-346.
[258] Umberto Eco, *Histoire de la beauté*, Paris 2004, p. 42.

du luxe vestimentaire, il aborde un sujet essentiel pour toutes les jeunes filles protestantes : le mariage. Il les menace ainsi de ne pas pouvoir faire un bon mariage si elles venaient à persister dans leur orgueil.

> Ja manche gute Heyrath wird durch die Hoffart gehindert. Ein ehrlicher Gesell der sich getrawet mit Gott vnd Ehren zu nehren, der ergert sich daran, er lest von seinem Proposito vnd Fuersatz ab, vnd getrawet jhm nicht mit einem solchen Menschen fort zu kommen, welches nur in der Kleiderhoffart ersoffen ist. Denn wie viel werden Jungfrawen allhier gefunden, die nicht mit einem bar gueldenen Armbendern content vnd zufrieden seyn, sondern sie muessen etliche bar Armbender beysammen haben, das leufft gewaltig ins Geld hinein, da werden manchen die Armbender zu armen Bettlern, dadurch er ins Armut gebracht wird, aber die stoltzen Dirnen gedencken, sie seyn deszhalben da, dasz sie das Geld sollen helffen vnnoetiger weise verspilen, nicht aber etwas sparen, vnd auff den Nachwinter dencken, sie dencken nicht das eine Zeit kommen koente, da man das Geld zu etwas noetigers beduerffen moechte, gueldene Armbender thun es allein nicht, Perlene muessen auch dabey seyn, vier oder fuenfffechtig vmb die Armen, eine jede bemuehet sich die ansehnlichsten groesten Perlen zu tragen, da schonet man keines kosten, da heist es zu Ehren sol man nichts sparen[259].
>
> Plus encore, certains bons mariages sont empêchés par l'orgueil. Un honnête jeune homme qui est nourri de Dieu et d'honneur, en est irrité, se laisse détourner de ses projets, et ne veut pas se lier à une telle personne qui est enivrée de l'orgueil des vêtements. Car combien trouve-t-on de jeunes filles ici, qui ne se contentent ni ne se satisfont d'un bracelet simplement recouvert d'or, mais qui doivent porter en même temps plusieurs bracelets, ce qui fait dépenser beaucoup d'argent. Les bracelets transforment certains en mendiants, puisqu'ils les font tomber dans la pauvreté. Mais les filles fières pensent qu'elles sont là pour aider à dépenser l'argent d'une façon inutile et non pour l'économiser et penser à la période qui suivra l'hiver. Elles ne pensent pas qu'un temps pourrait venir où l'on aurait davantage besoin d'argent. Les bracelets dorés ne font pas tout, il devrait y avoir également des perles, quarante ou cinquante par bras, chacune s'efforce de porter les perles les plus grosses et les plus remarquables, on n'épargne aucun frais, on dit qu'il ne faut pas économiser quand il s'agit d'honneur.

Pour éradiquer cet orgueil qui transparaît dans les excès vestimentaires, Höpner essaie d'inspirer aux jeunes filles des craintes quant à leur avenir. L'honneur est compris par le pasteur comme découlant de la capacité à être économe et à vivre modestement, tandis que certaines jeunes femmes voient dans l'accumulation de parures luxueuses un moyen d'acquérir plus d'honneur, puisque ce dernier serait intimement lié à la hiérarchie sociale. Dans ce texte, la notion d'honneur est abordée par le biais des dépenses engagées pour la « représentation sociale ». On pourrait y

[259] Höpner, *Spiegel*, p. 29sq.

voir une contradiction entre l'éthique sociale qui impose de représenter dignement son rang et son honneur et la morale qui impose au contraire de demeurer modeste. Mais en réalité, les deux apparaissent comme intimement liés dans la société du début de l'époque moderne : pour les hommes surtout – mais aussi pour les femmes qui vivent avec eux – l'honneur dépend de la réussite matérielle et sociale[260]. Dans ce texte, l'honneur des femmes est en lien avec la fortune alors que dans d'autres ouvrages, il est uniquement en rapport étroit avec leur conduite sexuelle.

Dans la plupart des cas, les vêtements sont évoqués pour dénoncer l'orgueil des jeunes filles parce qu'ils traduiraient un besoin de plaire excessif, comme chez le pasteur protestant Michael Sachs (1602) :

> Ehrliche vnd meszige tracht in Kleidung, dasz man niemandes ergerlich sey, oder zu boeser Lust vnd begierde anreitzung gebe, weil leider jrer viel vnter Jungfrawen vnd Gesellen, Maennern vnnd Weibern thun, die sich nur darumb so knap heuraus streichen, so krause vnnd bund, leichtfertig, bubisch vnd hurisch kleiden, auff dasz sie aller Menschen Augen auff sich wenden, vnnd vieller hertzen, wie der Agt vnd Magnetstein das Stahl vnnd Eysen zu sich ziehen, vngeachtet vnnd betrachtet, dasz Christus saget Matthei am 18. Wehe dem menschen, durch welchen Ergernis kompt ; es were jhm besser, dasz er nie geboren.
>
> […] Saget Matthesius : leichtfertige Kleider zeigen einen leichtfertigen Sinn vnd vppig hertze an[261].
>
> Une tenue honnête et médiocre, afin que l'on n'agace personne, et n'éveille aucun désir ou mauvaise envie, parce que malheureusement, parmi les jeunes filles, les compagnons, les hommes et les femmes, beaucoup le font, puisqu'ils s'habillent avec des vêtements si courts, des collerettes, des couleurs vives, d'une manière frivole, aguicheuse, et ressemblant à une catin, si bien que tout le monde se retourne sur eux, et ils attirent les autres comme l'aimant attire l'acier et le fer, comme le Christ le dit (Math, 18) : malheur à celui qui est à l'origine de la discorde, il eut mieux valu qu'il ne soit pas né.
>
> […] Comme le dit Mathieu, les vêtements frivoles montrent un esprit frivole et un cœur exubérant.

La citation montre le rapport qui est établi entre l'extérieur et l'intérieur, c'est-à-dire entre le corps et l'esprit, voire le cœur. Le paraître apparaît comme intimement lié à l'être. Une apparence inconvenante – Sachs cite des vêtements courts, des collerettes ouvragées, des couleurs vives, ce qui correspond aux critiques habituelles envers les modes vestimentaires de son époque – serait le reflet d'un comportement frivole, pire encore, d'un caractère dépravé. Les tenues inconvenantes auraient pour principal inconvénient de répandre la discorde. Or, il est essentiel de

[260] Anette Völker-Rasor, *Frühe Neuzeit*, München 2010, p. 352.
[261] Sachs, *Zuchtspiegel*, n. p.

maintenir l'harmonie sociale. Pour appuyer son propos Sachs cite un verset de l'Évangile de Mathieu (Math, 18, 7) dont le sujet fait écho au chapitre 5 de la même Évangile (v. supra) dans lequel il s'agit de punir le désir charnel et l'adultère. Ici encore, on voit un lien direct entre l'habillement, le regard que l'entourage pour sur lui et la lubricité. Mais ce n'est pas le seul discours tenu sur les vêtements des jeunes femmes. En effet, dans bon nombre d'ouvrages, les tenues des jeunes filles sont décrites comme devant désigner leur statut. Ceux-ci sont des « signes » mettant en évidence le fait qu'elles sont à marier ou non. À travers les textes apparaît donc une sémiotique non seulement corporelle mais aussi vestimentaire. Pour Hermann Busenbaum (1660), si certains vêtements peuvent éveiller le désir de la gent masculine, d'autres peuvent aussi tenir les jeunes hommes à distance. Le jésuite érige en exemple la tenue que portent les novices et les religieuses en signifiant le statut de vierge de celle qui les porte :

> Es solle aber die gantze Kleydung einfaeltig, vnd schlecht, iedoch rein, vnnd erbar sein, ohne einige eitelkeit, vnnd fuerwitz, weit von allem weltlichen pracht vnd zierath ; also das man klar daran sehen koenne, wie eine solche Persohn die Welt verlassen, vnnd desz Ehstandts sich begeben habe : vnnd also ein ieder dabey abneme, dasz er vmb eine solche Jungfraw zu freyen, sich nicht mehr anemmen doerffe.
>
> […] Derowegen solle eine Jungfraw dieses nicht gering achten dan erstlich durch diesen schlechten, schwartzen Habit, entgehet sie vieler gefahr, vnnd anfechtungen, wider die Keuschheit ; so lang sie in jhrem weltlichen Habit herankompt, da seind viel, welche sie besehen, vnd jhr nachgehen, wann sie aber das schwartze, Jungfraewliche Kleydt angelegt hatt, da bleiben die junge gesellen zuruck, dann sie woellen sich nicht vergeblich bemuehen, viel weniger verlacht, vnd verachtet werden[262].

> Tous les vêtements doivent être modestes et simples, pourtant purs, et honnêtes, sans aucun signe d'orgueil et de curiosité, loin de toute magnificence et *decorum* mondains ; afin donc que l'on puisse voir qu'une telle personne a quitté le monde et a renoncé au mariage : et afin que chacun sache qu'il ne peut plus faire la cour à une telle jeune fille.
>
> […] Pour cette raison, une jeune fille ne doit prêter attention à rien d'autre que de porter un vêtement simple et noir, ainsi, elle évite beaucoup de dangers et de tentations qui guettent sa chasteté ; Tant qu'elle avance dans son habit mondain, il y en a beaucoup pour la regarder et la suivre, mais lorsqu'elle porte son habit noir et virginal, alors les jeunes hommes restent en retrait, car ils ne veulent pas se donner de la peine en vain, encore moins qu'on se moque d'eux et qu'on les méprise.

[262] Busenbaum, *Lilien vnder den Doerneren*, p. 316sqq.

Ce passage se rapporte à un cas très spécifique. Pour Busenbaum, la tenue des jeunes religieuses a valeur d'exemple pour les jeunes filles qui se destinent au mariage. Le noir est « signe » de renoncement au monde et à ses fastes. Cette sémiotique vestimentaire devrait avoir le rôle de repoussoir pour de jeunes hommes qui, à cette vue, devraient comprendre que les jeunes filles ne cherchent pas à séduire. Busenbaum s'adresse dans un premier temps à des novices, puis plus largement à toutes les jeunes filles. Il semble que les catholiques voudraient imposer à l'ensemble de la société civile, en particulier aux femmes, des normes de comportement et d'habillement, donc un *habitus* propre à la sphère religieuse.

Les saintes, comme les religieuses, sont également érigées en exemples à suivre dans la société civile. De ce fait, leur tenue est dépeinte comme empreinte de modestie. Le théologien jésuite Bernardus Dörhoff (1627) évoque ainsi la vie de Sainte Maxellendis[263], une jeune vierge française, qui s'abstint de porter des vêtements luxueux malgré son appartenance à une classe sociale supérieure. Le fait de refuser le luxe apparaît comme le signe d'un détachement du monde, donc comme la possibilité d'accéder à la sainteté. Ce renoncement au monde matériel érigé en signe de l'élection divine n'est pas l'apanage des catholiques, on le retrouve également dans certains écrits protestants. C'est ce qui transparaît dans le sermon funèbre prononcé en 1627 à l'occasion du décès de Catharina Basler, alors âgée de vingt-trois ans. Le récit de sa vie qui conclut le sermon décrit d'une manière détaillée les différentes étapes de son agonie. Un geste particulier aurait retenu l'attention de la famille :

> [Sie] greifft hierauff nach den irdischen Steinen vnd Corallen/ so sie an jhrem Halsz getragen/ vnd bittet/ die Mutter wolle solche von hre nemmen vnd weg thun/ jhr Himmlischer Braeutigam werde ie weit herrlicher zieren mit der Cron der Gerechtigkeit/ vnd ewigen herrlichkeit im Himmel[264].
>
> [Elle] saisit les pierres et coraux d'ici-bas qu'elle porte à son cou et demande à sa mère de lui enlever, puisque son époux céleste lui en donnerait de plus magnifiques, tels que la couronne de la justice et la vie éternelle dans les cieux.

Ce geste pieusement mis en exergue est en tout point conforme à ce que les pasteurs et théologiens attendent des jeunes filles, puisqu'il exprime la préférence

---

[263] Bernardus Dörhoff, *Spiegel der Jungfrawen und Witwen*, Munster 1627, p. 312.
[264] Johann Jacob Beurer, *Geistliches Kuel- vnd Labtruencklein, ausz der Apotecke desz H. Geistes vnd heyligen Goettlichen Schrifft : Bey zugestandener geher Hitz, schwerer traurigkeit vnd betruebnusz : ls nach gnedigem vnd gerechtem willen Gottes, die Weyland Ehrn= vnd Tugendtsame Junckfraw Catharina Beszlerin […] sanfft vnd selig eingeschlafen vnnd verschieden*, Oetingen 1627, n. p.

pour la parole de Dieu et ses récompenses célestes sur les biens matériels. Sans pour autant mettre en doute la piété de la jeune défunte, on peut supposer que ce geste symbolique était censé servir d'exemple à suivre pour les jeunes filles présentes aux funérailles. Il s'agit d'un discours, d'une mise en scène qui implique une théâtralisation de la mort pieuse. En cela, ce type de sermon apparaît comme une manière différente et gratifiante de « discipliner » les sujets, en particulier les femmes, c'est-à-dire de leur inculquer un comportement conforme aux normes religieuses jusque dans les derniers instants de la vie par la promesse d'une récompense dans l'au-delà.

La critique des vêtements luxueux et des parures excessives rejoint le flot de critiques émises à l'encontre de la danse. Dans le *Dialogue sur la Danse* de Frischer/Schorer, Barbara développe tout un argumentaire contre la coquetterie des jeunes filles, dénonçant les dépenses inutiles pour les toilettes que les jeunes femmes portent lors des bals, ou les chaussures à la mode qui lui semblent frivoles. Ce passage donne non seulement un exemple représentatif de l'argumentation de l'époque contre les changements de la mode, mais fournit également des informations sur les habitudes vestimentaires qui avaient cours en territoire germanique pendant la Guerre de Trente Ans.

Es ist nicht genug, dasz die Schuehe weit geloechert, gestept vnd zerhaeckelt seyen, sie muessen auch mit hohen stoecken gemachet sein, so gar dasz manche mehr auff den Zehen als der Versen gehet, vber dasz, so muessen die Stoeck so spitzig vnnd schmal sein, dasz sie manchmahl mit einem pfenning moegen bedecket werden, welches dann eine pur lautere Hoffart ist, vnd wol straff wuendig. In solche hoffaertige Schuechlen gehoeren auch schoene strimpff. Was vor farb ? Roter farb. Vor dieser zeit hat mans vor die hoechste frechheit gehalten vnn vor ein zeichen der geil vnd vnkeuscheit, wann ein Jungfraw ist nichts gemeiners, warumb dasz ? Rothe Strimpff schicken sich ja wohl zu Rothen Kutten. Warumb aber nicht rothe waembstlen vnd rothe Vorthuecher ? Es ist nicht der brauch ? So hoere ich wohl der brauch ist die

Il ne suffit pas que les chaussures soient trouées, surpiquées et déchiquetées, elles doivent encore être assorties de hauts talons, si bien que certaines marchent plus sur leurs orteils que sur leurs talons, de surcroît les talons doivent être si pointus et si fins, qu'ils peuvent parfois être couverts avec un pfennig, ce qui n'est qu'orgueil et devrait être puni. Pour aller avec ces chaussures, il faut de jolis bas. De quelle couleur ? Rouge. Avant notre époque, on considérait que c'était l'insolence la plus crasse et un signe de lubricité lorsqu'une jeune fille en portait. Pourquoi ? Les bas rouges s'accordent très bien avec les frocs rouges. Alors pourquoi pas des pourpoints rouges ou bien des collets rouges ? Ce n'est pas la coutume ? J'entends souvent que la coutume est cause de telle ou telle tenue. Mais qui fait la coutume ? Des gens vaniteux et

vrsach dieser oder jener tracht. Wer machet aber den brauch ? Hoffaertige freche Leuth, welchen mehr an gelegen jhren Leib als Gemueth zu schmucken ; vnd welche auch alles jhr vermiegen auff den Pracht zu wenden keinen schewen tragen[265].

insolents qui pensent plus à parer leur corps que leur âme ; et qui ne craignent pas de dépenser une fortune en parures luxueuses.

Dans ce passage, Barbara critique non seulement les changements rapides de la mode – au XVII[e] siècle, les chaussures à la mode étaient très fines et comportaient de hauts talons[266] – mais aussi leur forme et leur couleur. La couleur rouge évoquée est la couleur du luxe, de la volupté et du pouvoir[267] : alors que quelques décennies plus tôt cette couleur était décriée – la mode espagnole de la fin du XVI[e] siècle favorisait les couleurs sombres – elle connaît à présent un tel succès qu'on la retrouve sur les bas et les chaussures, ce qui est d'autant plus choquant que ce sont des parties du corps qui ne devraient pas attirer le regard. La dernière phrase montre bien quelle est l'origine de cette tirade contre les chaussures : Barbara accuse ses contemporains de se ruiner en dépenses superflues mais surtout de se soucier davantage de leur apparence que de leur salut, des arguments typiques des pourfendeurs de la mode vestimentaire. Ces longs passages consacrés à la parure tendent à montrer que la mode, soumise à des changements rapides et empruntée à l'étranger, est une question qui préoccupe les esprits, et cela même en temps de guerre. Cette observation semble également valable à la lecture du livre de Martin Caselius (1646), auteur protestant d'un ouvrage qui entreprend de dénoncer les décolletés indécents des femmes allemandes, en particulier des jeunes filles. Cette mode vestimentaire serait le symbole de la décadence du peuple germanique, qui se serait laissé corrompre par les modes *welsch*, italiennes et françaises. Pour Caselius, ce qui est particulièrement condamnable, ce n'est pas seulement le caractère versatile de la mode qui révèlerait l'inconstance de l'être humain – un argument que l'on retrouve dans de nombreux ouvrages ainsi que dans les lois vestimentaires – mais bien plutôt la facilité avec laquelle les femmes dénudent le haut de leur corps, pourtant propre, selon lui, à éveiller la sensualité de celui qui le regarde.

Doch ist vnsers erachtens noch viel eine schaendlicher Art der Hoffart, dasz vnter dem Weibes-Volck gefunden werden,

Pourtant, à notre avis, il se trouve une forme d'orgueil plus honteuse, chez les femmes, lesquelles n'imaginent pas

[265] Frischer, *Gespraech*, n. p.
[266] V. illustration en annexe 5.
[267] Michel Pastoureau / Dominique Simonnet, *Le petit livre des couleurs,* Paris 2007, p. 35

welche nicht alleine allerley newe vnd zum Theil fast leichtfertige Model vnd Muster der Kleider erdencken sondern auch aus lauter Vbermuth vnd Vppigkeit jhre Haelse, Schultern vnd Brueste entbloessen, oder dieselbe nur mit einer subtlien vnd gantz durchsichtigen Flor bedecken, darinnen einen sonderbaren Wolstand, Schmuck vnd Zierde suchen, vnd also mit jhrer vermeyten Wunderschoenen Haut prangen vnd stoltzieren, dadurch zu boesen Luosten vnd Begierden Anleitung gegeben, vnd zu allerley Suende vnd Schande Thuer vnd Thor angelweit auffgethan wird[268].

seulement des modèles et des motifs nouveaux et en partie frivoles de vêtements, mais aussi qui découvrent leurs cous, leurs épaules et leurs seins par vanité et exubérance ou ne les recouvrent que d'une mousseline subtile et transparente, cherchant ainsi une richesse et une parure particulières, et qui se pavanent et font les fières exhibant leur peau qu'elles pensent magnifique, éveillant ainsi les mauvais désirs, ouvrant grand la porte à toute sorte de péchés et de honte.

Afin de tenter de convaincre ses lecteurs qu'il est inapproprié de se dénuder ainsi en public – Caselius vise vraisemblablement des femmes, des jeunes filles et des pasteurs chargés de les raisonner – l'auteur met en avant des arguments également cités dans les traités médicaux de l'époque, tels que les effets négatifs sur la santé d'une telle exposition du corps à l'air libre :

Darneben ist kein zweiffel, dasz sie durch solche Entbloessung der Gesundheit grossen Abbruch thun, dieweil durch rawe auff die blose Haut streichende Lufft kalte fluesse, Geschwulst, raude vnd andere Beschwerungen des leibes gar leicht erreget werden koennen[269].

De plus il ne fait aucun doute que leur santé souffre beaucoup tandis que le corps est ainsi découvert, car l'air qui touche la peau nue peut provoquer des flux froids, des ulcères et d'autres faiblesses du corps.

Il souscrit en cela à une croyance de l'époque moderne qui voit la peau comme une surface perméable qu'il faut protéger. L'air risquerait de la pénétrer et par là même de refroidir le corps, ce qui pourrait provoquer un déséquilibre des humeurs à l'origine de toutes sortes de « faiblesses[270] ».

Caselius évoque également le coût très élevé de ces étoffes diaphanes très en vogue, qui contribuerait à la ruine économique des maris, des pères, et par là même du pays entier.

Zu dem so thun sie ihnen selbst grossen Schaden, an jhrer Nahrung vnd

De plus, elles s'infligent de grands dommages en ce qui concerne leur

[268] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 4.
[269] *Ibidem*, p. 28.
[270] Roy Porter / Georges Vigarello, « Corps, santé et maladies », in : Georges Vigarello (dir.), *Histoire du corps*, 1. De la Renaissance aux Lumières, Paris 2005, p. 335-372 (ici : p. 340).

Handthirung. Denn wer immer reichen Mann spielen, sich mit Flor vnd koestlichen Leinwand bekleiden, vnd darinn taeglich einher gehen will, wie solcher leute viel gefunden werden, derer Einkommen gleichwol nicht allezeit sich gar hoch erstrecket, der mus endlich, wo er nicht durch Vnchristliche Haendel vnd Mittel dich gedencket zu erhalten, in die eusserste Armuth gerathen[271].

nourriture et leur ménage. Car celui qui joue toujours à l'homme riche, se vêt de mousseline et de lin précieux, et veut paraître ainsi tous les jours, comme il se trouve beaucoup de gens pour le faire, dont les revenus ne sont pas assez hauts pour se le permettre, celui-là doit sombrer dans la pauvreté la plus extrême s'il ne veut pas t'entretenir par un commerce et des moyens qui n'ont rien de chrétiens.

Le risque de ruine induit par les dépenses superflues de ces femmes est supporté par la communauté entière : selon les théories caméralistes de l'époque, la prospérité du groupe est conditionnée par la richesse des individus. Il était ainsi nécessaire que les particuliers s'enrichissent puisque de leurs contributions et des taxes dépendaient la fortune de l'État. Selon ces principes économiques, l'argent devait rester le plus possible à l'intérieur des frontières de l'État pour garantir la richesse du trésor public. La faillite du particulier faisait donc courir de grands dangers à tous les membres de la communauté dont on doit alors éduquer le rapport à l'argent[272].

Dans un mouvement d'intensification de l'argumentation, l'auteur tente de démontrer que c'est non seulement l'âme des femmes qui se livrent à cette mode, mais également celles de leur entourage qui en pâtirait.

Sie schaden andern Frawen vnd Jungfrawen, so durch jhre aergerliche Kleidung vnd Entbloessung verfuehret, vnd zu der gleichen Hoffart verleitet werden, als welche ohne das nach newen arten der Kleider zugaffen, vnd wenn sie sich nicht mit fleisz nach Gottes Wort richten, denselben zufolgen pflegen.

Elles nuisent aux autres femmes et aux jeunes filles, qu'elles séduisent par leur vêtements agaçants et par leur décolleté, et qui sont de fait entraînées vers une même vanité, comme elles sont toujours avides de nouvelles formes de vêtements et si elles ne se tournent pas vers la parole de Dieu avec zèle.

Sie schaden Jungen Gesellen, Witwern vnd Ehemaenner, welchen sie mit jhren geschminckten Angesichten vnd entbloeszten Haelsen, Schuldtern vnd Bruesten, zu boesen Luesten vnd Begierden, wie auch wenn sie denselben dem Zaum lassen, zu allerley

Elles nuisent aux jeunes célibataires, aux veufs et aux maris, chez qui elles attisent de mauvais désirs avec leur visage maquillé, leur cou, leurs épaules et leurs seins découverts. De la même manière si elles lâchent la bride à ses désirs, elles fournissent toutes sortes

[271] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 28sqq.
[272] Liselotte Konstanze Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen 1962, p. 66.

wuercklichen Suenden, Schande vnd Vnglueck Anleitung vnd Vrsach zugeben pflegen, wie die vnverschaembte entbloeszte Bathseba dem Koenig David gethan hat. Ja es ist kein zweiffel, dasz etliche eben darumb sich schmuecken, schmincken vnd entbloessen, vnd aller dings wie die schaedlichen Lockvogel erweisen, auff dasz sie dieselbe in jhre Netze bringen, vnd in jhren Hertzen Fewer anzuenden vnd auffblasen moegen : welches hernach manch junges Blut, vnd auch wol ziehmich alte Leute mit David schmertzlich berewen muessen[273].

d'occasions aux véritables péchés, hontes et malheurs, comme Bethsabée, insolente et dénudée, l'a fait avec le roi David. Oui, il ne fait aucun doute que certaines ne se maquillent, ne se parent et ne se découvrent que dans ce but, et finalement ne sont que des appâts dangereux, afin d'attraper quelqu'un dans leur filet et de mettre le feu à son coeur et de le gonfler, ce que la jeunesse, mais aussi quelques personnes âgées comme David ne manqueront pas de regretter.

L'auteur commence par évoquer la séduction que ces jeunes filles exercent sur leurs pairs, qu'elles réussissent à détourner de Dieu. Puis comme par un effet de contamination, leur frivolité touche les jeunes hommes, les veufs et les maris. Ainsi, le péché se répand dans la société par le biais des femmes et de leur penchant pour de nouvelles modes néfastes. Il renforce son argumentation par l'évocation de Bethsabée, personnage biblique régulièrement cité pour évoquer la dangereuse séduction que les femmes sont capables d'exercer sur les hommes; en effet, le corps nu de Bethsabée a séduit le Roi David. La punition divine inévitable pour cet adultère fut la perte de l'enfant que David et Bethsabée avait conçu de manière illégitime[274].

Le point culminant de son argumentation consiste à faire de la Guerre de Trente Ans une punition infligée par Dieu envers le peuple germanique pour avoir adopté des modes étrangères.

Sie schaden einer gantzen Stadt vnd lande. […] Vnd was bedarff es viel beweises ? Haben wir nicht mit vnsern auszlaendischen Kleider, geberden vnd Entbloessen den gerechten Gott zum Zorn gereitzet, dasz er Spanier, Italiaener, Frantzosen vnd andere Frembde Voelcker in vnser Vaterland vnd ueber den hals geschicket hat[275] ?

« Elles nuisent à la ville entière et au pays. [...] A-t-on besoin de beaucoup de preuves ? N'a-t-on pas provoqué la colère de Dieu avec nos vêtements, nos attitudes et nos décolletés étrangers, si bien qu'il a envoyé des Espagnols, Italiens, Français et d'autres soldats étrangers dans notre patrie pour nous battre ?

[273] Caselius, *Zucht=Spiegel,* p. 36.
[274] 2, Samuel, 11-12.
[275] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 36sq.

Au-delà d'un discours sur une pratique vestimentaire particulière, celle des décolletés féminins, ce texte s'inscrit dans une tradition de pamphlets nationaux dits *Alamodekritik*. En effet, la mode critiquée par l'auteur aurait été importée en territoire germanique, et ne correspondrait pas à une certaine « essence » allemande, où l'apparence modeste joue un rôle essentiel. En gardant une tenue vestimentaire qui ne montre aucun luxe, les Allemandes se différencieraient ainsi du reste de l'Europe tout en restant conformes aux vertus traditionnelles de modestie et de pudeur prônées par la Bible et attribuées aux anciens Germains[276].

Dans l'Antiquité, l'apparence des habitants de la cité grecque et romaine était déjà réglementée par des lois vestimentaires[277]. Les villes libres de l'espace germanique abordèrent également la question de la réglementation de l'apparence par la promulgation de lois somptuaires. Les lois vestimentaires (*Kleiderordnungen*) sont élaborées d'après l'exemple des lois d'Empire, tout en étant adaptées aux particularités de leurs habitants. Dès le Moyen Âge, ces lois présentent une division par sexe : une première partie est consacrée aux vêtements masculins tandis qu'une seconde partie traite des vêtements féminins[278]. Au XVI^{e} siècle s'ajoute à cette organisation des lois vestimentaires une nouvelle division selon la classe sociale (soit de la plus élevée à la plus basse comme à Nuremberg, soit l'inverse comme à Munich), la division par sexe se retrouvant à l'intérieur de chaque partie traitant d'une classe sociale. Si les lois vestimentaires s'adressent à la fois aux hommes et aux femmes, certaines d'entre elles, comme le décret nurembergeois de 1583[279], semblent accorder davantage d'attention à l'apparence vestimentaire des femmes et lui consacrent des paragraphes beaucoup plus longs et plus détaillés, quelle que soit la classe sociale d'appartenance. Cet accent placé sur les vêtements de la population féminine peut s'expliquer par la tendance supposée des femmes à la coquetterie. Les lois vestimentaires apparaissent comme un moyen de contrôler la propagation du luxe dans toutes les couches de la société, de limiter les dépenses dans des domaines

[276] v. le livre de Ruth Florack sur la naissance des stéréotypes concernant les Français et les Allemands, en particulier, *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur*, Stuttgart 2001, p. 1-41. V. également les études de Graul, *Frau Hoeffart & Monsieur Alamode* et Schillinger, « Du Hosenteufel au Deutsch-Frantzösischer Alamode-Teuffel ».
[277] Peter van Peterghem, « Les édits somptuaires à travers l'histoire : réalités et fictions », in : G. van Divoet – P. Gdding – D. van den Auweele (éd.), *Langage et droit à travers l'histoire, réalités et fictions*, Louvain / Paris 1989, p. 227-248. Au sujet de Rome, voir plus précisément Catherine Barouin, « Genre et codes vestimentaires à Rome », in : *Clio* 36 (2012), p. 43-66.
[278] Werner Buchholz, « Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 8 (1991), p. 129-147.
[279] *Eins Erbarn Raths der Stadt Nuernberg, verneute Policeyordnung und verbot der Hoffart* [1583].

considérés comme frivoles[280], de protéger le commerce local[281], mais également d'empêcher la disparition de différences visibles entre les classes sociales et entre les différents statuts sociaux ; en cela, elles contribuent à l'élaboration d'un *habitus* spécifiquement féminin, dont fait partie un *habitus* corporel. La loi vestimentaire de Francfort datée de 1598 met en évidence des différences vestimentaires et ornementales entre les jeunes filles et leurs mères, et de manière générale entre les jeunes filles et les femmes mariées. Les jeunes filles sont encouragées à porter des vêtements et des parures, telles que des coiffes ou des chaînes, d'une valeur moindre pour signifier leur condition de femmes non-mariées, et cela quel que soit leur rang social.

Sie moegen auch gueldene Haarhauben, vnd gueldene Ketten antragen : Doch sollen der Weiber Ketten, so sie auff einmal antragen werden, nicht vber hundert Kronen, vnd der Jungfrawen Ketten, nicht vber viertzig kronen werth seyn[282].	Elles peuvent porter des coiffes dorées et des chaînes d'or. Pourtant la valeur des chaînes portées par les femmes [mariées] ne doit pas excéder cent couronnes, et celle des chaînes portées par les jeunes filles ne doit pas dépasser quarante couronnes.

Les vêtements ne sont pas les seuls à faire l'objet de recommandations détaillées. Les bijoux portés par les jeunes filles sont également contrôlés, car ils doivent les différencier des femmes mariées. Ainsi les jeunes filles ne sont pas autorisées à porter des bagues, sauf si elles sont fiancées, comme le signale la loi somptuaire de Francfort datée de 1631[283].

Les coiffes reçoivent également une attention particulière. Ces accessoires signalent le statut de jeune fille. En effet, les femmes non-mariées sont invitées à porter des bonnets dissimulant leurs cheveux tandis que les jeunes filles ont la chevelure découverte ou tressée – comme le prouvent les illustrations provenant de Nuremberg, qui montrent des jeunes filles le front ceint d'un bandeau, plus ou moins

---

[280] Neidhart Bulst, « Zum Problem städtischer und territorialer Kleider- Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13 – Mitte 16. Jahrhundert), in : André Gouron – Albert Rigaudière (éd.), Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat, Montpellier 1988, p. 29-57 (ici : p. 49).

[281] Julia Lehner, *Die Mode im alten Nürnberg. Modische Entwicklungen und sozialer Wandel in Nürnberg, aufgezeigt an den Nürnberger Kleiderordnungen*, Nürnberg 1984, p. 37.

[282] Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, *Kleiderordnung Frankfurt am Main*, 1598, Edikte, Band 1, Nr. 52, p. 7.

[283] « Cependant, les jeunes filles, quel que soit leur rang, ne sont pas autorisées à porter une bague, sauf si elles sont fiancées » (« Doch soll den Jungfrawen bey diesem vnd allen folgenden Staenden, ausserhalb den verlobten, Ring zu tragen gaentzlich verbotten seyn ») in : Institut für Stadtgeschichte, *Eines Ehrnvesten Raths der Statt Franckfurt am Mayn ernewerte Policeyordnung Wie es hinfuero mit Kleydungen, Hochzeiten, Kindtauffen, Gevatterschafften und dergleichen gehalten werden soll* [1631], Edikte, Band 2, Nr. 101, p. 7.

richement décoré en fonction de leur statut social[284]. Le port de ces bandeaux est également recommandé pour les servantes, ces dernières appartenant la plupart du temps au groupe des jeunes filles célibataires; dans le cas des servantes, le bandeau est le seul accessoire où une étoffe de luxe – à savoir le velours – est autorisé[285].

D'après la loi de Francfort-sur-le-Main datée de 1598, les jeunes filles sont les seules à avoir le droit de ne porter qu'une coiffe simple sans y ajouter de voiles.

> Vnd nachdem vorgemelte Weibs personen, jetzt, wider alle christliche Zucht vnd Erbarkeit, sehr im Brauch haben, dasz sie ohne schleyer, schlecht in Hauben hin vnd wider in den Gassen, vnd auch auff dem Marckt vmbhergehen. Also, dasz man nicht wol wissen vnd vnterscheiden kan, welches frawen oder Jungfrawen vnnd Maegden seyen : so wil vnnd gebeut ein Erbarer Rath ernstlich, dasz hinfuero die Weibspersonen, wann sie zu Gassen vnd Strassen gehen woellen, jhre Schleyer auffhaben, vnd die Jungfrawen vnd dienstmaegd jhrem Stand nach gemaesz sich tragen vnd auszgehen wollen. Bey straff eines Guelden[286].
>
> Et puisque les femmes ci-mentionnées ont coutume, contre toute convenance chrétienne et toute honnêteté, d'aller et venir dans les rues et sur le marché sans porter de voile, mais avec seulement un bonnet sur la tête, si bien qu'on n'est plus capable de faire la différence entre les femmes, les jeunes filles et les servantes, le sénat veut et ordonne sérieusement que dorénavant, les femmes portent leur voile lorsqu'elles voudront aller dans les ruelles et les rues, et que les jeunes filles et les servantes n'en portent pas quand elles sortiront, comme le veut leur condition, sous peine de devoir payer une amende d'un florin.

Dans toute la société, la couronne qu'elle soit faite de fleurs, de perles ou de velour, est l'attribut des jeunes filles. Ce fait est constaté également par Lucas Martini dont l'ouvrage destiné aux jeunes filles porte le titre de *Petite couronne d'honneur* (*Ehrenkraentzlein*). En nommant son ouvrage ainsi, il utilise l'allégorie de la simple couronne de fleurs, probablement afin d'insister sur la modestie et l'humilité en utilisant un accessoire symbolique que ses lectrices connaissent bien[287]. Pour le pasteur protestant Valerius Herberger (1610), elle est le symbole de la virginité. Les jeunes filles qui négligent cet accessoire sont soupçonnées de négliger leur statut de vierges et devraient être considérées avec mépris.

> Zum fuenfften ist des Jungfrewlichen Schmucks privilegiertes Kleinod, ein feines wolriechenndes gruenes, Landuebliches Kraentzlin. […] Was sich auch nur allzeit vermummet und
>
> Cinquièmement le bijou virginal est un ornement privilégié, une petite couronne fine, d'un vert odorant et conforme à la coutume locale. […] Celles qui se déguisent et se parent et négligent la

[284] Voir Annexe 7.
[285] *Eins Erbarn Raths der Stadt Nuernberg, verneute Policeyordnung und verbot der Hoffart* [1583].
[286] *Kleiderordnung Frankfurt am Main* [1598], p. 13.
[287] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 270.

verputzet, und aus faulheit des Jungfrawkraentzlins nicht achtet ist billich verdechtig[288].

couronne virginale sont à juste titre suspectes.

Chez le protestant Johannes Höpner (1625), les couronnes, comme les vêtements ont également leur versant négatif : si elles sont présentées comme des signes du statut virginal, elles peuvent également illustrer la vanité des jeunes filles. Appelant les autorités à réagir, il observe une surenchère dans les ornements des couronnes : chaque jeune fille voulant rivaliser avec sa voisine, les couronnes seraient de plus en plus richement décorées à l'aide de perles, d'or et d'argent. Cette surenchère contribuerait à l'effacement des différences entre les catégories sociales, puisque les jeunes filles de condition inférieure adoptent progressivement les pratiques des bourgeoises.

Denn wie die Weiber jhre Haeupter mit schoenen koestlichen Hauben schmuecken, Also schmuecken die Jungfrawen jhre Haeupter mit schoenen Krentzen. Grossen pracht treiben die Weiber mit jhren Hauben, Eben so grossen ja noch wol groessern pracht treiben die Jungfrawen mit den Krentzen. Vnd dasz wir von untern Stande anheben, so sind die Krentze von schoenem wolriechenden Blumen den Maegden nicht gut gnug, sondern sie muessen auch vergueldete Krentze tragen, welches denn ein grosser vnverantwortlicher Excesz ist, dasz man das Gold also vnnuetzlicher weise verschmieren vnd vergaudern sol[289].

De la même manière que les femmes couvrent leur tête avec de beaux bonnets précieux, les jeunes filles se coiffent de belles couronnes. Les femmes font preuve d'une grande magnificence avec leurs bonnets, de la même manière, les jeunes filles se laissent aller à une magnificence encore plus grande avec leurs couronnes. Et parce que nous voulons toujours sortir de notre condition, les couronnes faites de belles fleurs parfumées ne suffisent pas aux filles, elles veulent porter des couronnes dorées ce qui est un excès irresponsable, parce qu'on ne devrait pas gaspiller l'or ainsi.

L'auteur réagit ici contre la volonté de ces femmes de sortir de leur rang. Pour cela, s'opère un processus que l'on pourrait appeler « distinction sociale[290] ». Höpner espère fixer une sémiotique corporelle et vestimentaire, ce qui ressortit à une forme d'immobilisme social qui prétend figer la société dans un ordre rassurant. L'inquiétude est d'autant plus forte que les femmes apparaissent comme des vecteurs de ce désir de changement.

Toutes les jeunes filles sont concernées par les critiques formulées au sujet des vêtements et de la parure. Néanmoins, les servantes occupent une place à part, et

[288] Herberger, *Jungfraw Kraentzlin*, n. p.
[289] Höpner, *Spiegel*, p. 32sq.
[290] Bourdieu, *La distinction*.

sont particulièrement concernées par les lois visant à réglementer les mœurs[291]. Dans la plupart des lois vestimentaires, principalement dans celles de Nuremberg, elles sont traitées dans un paragraphe distinct[292]. Dans l'introduction de la loi nurembergeoise de 1560, les servantes sont ainsi accusées d'être des créatures vaniteuses ne rêvant que d'une chose : porter des vêtements aussi somptueux que ceux de leur maîtresse. Elles prétendraient donc sortir de leur rang, ce qui est considéré comme un péché dans une société qui considère que l'attribution d'un rang social à la naissance participe d'un plan divin. Vouloir en changer équivaut à s'opposer à l'ordre divin, donc à la volonté de Dieu.

> Nachdem ein Erbar Rathe jnn teglicher erfarung unnd dem augenschein gesehen, das unnder den haussmaiden allhie viel vberflussiger cosstlichkait unnd hochfart, Jnn iren klaidungen unnd gepennden, auch von jren herrschafften glaich eingesprochen, das dann yetzt, zu zeiten zu vil beschwerd unnd unarths hat gedient, zu dem das es auch got dem allmechtigen, alls ain unnotturfftige sundliche gewonheit miselbig, so ist ein Erber Rathe aus guten ursachen, unnd zu abstellung diser cosstlichkait daran kommen ernstlich unnd dessigklich gepietenden, das nun hinfuro ainiche Dienstmaid, die mit Diensten inn diser Stat, auch zu wird und gostenhoff verpflicht ist, kein Haarbandt oder ander gepennd von perlein [zu tragen][293].
>
> Après que l'honnête Sénat a remarqué quotidiennement que les servantes d'ici font preuve d'une si grande vanité, qui s'accompagne de dépenses inutiles pour leurs vêtements et leurs bandeaux, comme l'ont objecté leurs maîtres, que maintenant il en résulte de grandes plaintes et que cela déplaît à Dieu Tout-Puissant puisque c'est un péché inutile, l'honnête Sénat ordonne sérieusement et immédiatement pour de bonnes raisons et afin de mettre fin à ces dépenses qu'aucune servante qui exerce son métier dans cette ville, ainsi qu'à Werd et Gastenhof[294] n'ait le droit [de porter] de bandeaux et autres guimpes[295] qui soient couverts de perles.

Les lois vestimentaires nurembergeoises prescrivent aux domestiques des étoffes solides et bon marché, qui, censées être fonctionnelles, conviendraient mieux à leur profession. En règle générale, l'or, l'argent et le velours leur sont interdits,

---

[291] Anja Johann, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert,* Frankfurt am Main 2001, p. 259.

[292] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b (Rst Nbg, Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr 232, *Ordnungen und Verbot die Hochfart (...) belangende* [1560], p. 118-130 ; *Eins Erbarn Raths der Stadt nuermberg, verneute policeyordnung und verbot der hoffart* [1583]. Les deux décrets sont transcrits, annexe 6.

[293] *Ordnungen und Verbot die Hochfart (...) belangende* [1560], p. 130.

[294] Il s'agit de villages situés dans la périphérie de Nuremberg et qui sont sous sa juridiction. Aujourdhui, ces anciens villages forment des quartiers de la ville.

[295] Guimpe (*gebende*, *Steuchlein*) : à l'origine, pièce de tissu léger dont les femmes entouraient leur visage et qu'elles laissaient pendre sur le col et la poitrine. Elle était surtout utilisée par les veuves et les religieuses (François Boucher, *Histoire du costume en Occident*, Paris 1995, p. 465).

tandis que les législateurs leur recommandent d'utiliser du drap de laine et des fourrures ordinaires destinées à les protéger du froid[296].

Pour les autorités civiles, la vertu primordiale que les domestiques devraient montrer par leur tenue vestimentaire est la modestie, qui correspond à leur condition inférieure. À la fin du XVI^e^ siècle et tout au long du XVII^e^ siècle, les efforts des législateurs se concentrent plus précisément sur l'interdiction du port de la collerette. L'argument avancé, d'ordre économique encore une fois, est le coût élevé d'un tel accessoire. En effet, sa confection exige l'utilisation de beaucoup de dentelle, donc le recours à une main d'œuvre qualifiée et employée longuement[297]. D'une manière générale, les lois vestimentaires tentent de s'adapter aux modes successives. Une étude détaillée des lois vestimentaires nurembergeoises de 1529[298], 1536[299], 1560[300], 1568[301], 1583[302] et 1618[303] montre qu'elles se font de plus en plus détaillées. Ainsi, on remarque de plus en plus de vêtements et accessoires interdits ou autorisés. Les normes se font de plus en plus précises, mais les concessions sont aussi plus nombreuses. Ainsi, au début du XVII^e^ siècle, les législateurs autorisent les servantes à porter un bandeau recouvert de perles, alors que ce dernier a été constamment interdit aux domestiques tout au long du XVI^e^ siècle[304]. Il semble que, malgré leurs efforts, les autorités n'aient pas réussi à imposer leurs vues. Elles ont dû répondre à des réclamations de la part des sujets, faire des compromis en espérant que la majeure partie des lois serait respectée, comme le montrent les archives

---

[296] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr 235, *Kleiderordnung*, début du XVII^e^ siècle, p. 63 ; *Eins Erbarn Raths der Stadt Nuenrberg, verneute Policeyordnung und verbot der Hoffart* [1583].

[297] *Kleiderordnung* [Nürnberg], début du XVII^e^ siècle ; Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b, (Rst Nbg, Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr. 236a, *Verneute Ordnung und Verbott der Hoffart* [1618]

[298] voir les tableaux en annexe 8. Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr. 235, *Hochfart und new ordnung allerlej claydung* [1458-1558], Bestand RST Nbg. p. 41sq.

[299] *Ibidem*, p. 85sq.

[300] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 40a (Bestand Landpflegeamt Nürnberg), Gemeinakten S. I. L. 587, Nr. 17, *Ordnung und verpot die Hochfart, und wie es mit der Tracht der Manns und Weibspersonen kleinot klaidungen und anderm gehalten werden sol belangende* [1560] ; Rep 52 b (Rst Nbg Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr 232, *Ordnung und verpot die Hochfart, und wie es mit der Tracht der Manns und Weibspersonen kleinot klaidungen und anderm gehalten werden sol belangende* [1560], p. 118-130.

[301] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b (Rst Nbg Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr. 236a, *Ordnung und Verbot, die Hoffart, und wie es mit, der Tracht der Mann- und Weibs Personen Kleinoth, klaidung und anderm gehalten werden soll belangende* [1568] ; *Auszug ausz eins Erbern Raths juengst den VIII. Augusti M. D. LXVIII veruffter Ordnung und Verpotts, die Hoffart belangendt, und was einem jedem, seinem Stand nach, von Kleydung unnd anderm anzutragen gepuert und zugelassen ist* [1568].

[302] *Eins Erbarn Raths der Stadt Nuermberg, verneute Policeyordnung und verpot der Hoffart* [1583].

[303] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b (Rst Nbg Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr. 236a, *Verneute Kleiderordnung und Verbott der Hoffart* [1618].

[304] *Kleiderordnung* [Nürnberg], début du XVII^e^ siècle.

nurembergeoises qui font état de négociations entre sujets et autorités à propos du port de tel ou tel vêtement ou accessoire[305].

Les théologiens et pasteurs, qu'ils soient catholiques et protestants s'intéressent également au cas particulier des domestiques. Le protestant Johannes Höpner (1625) consacre ainsi un paragraphe entier à la vanité des servantes, qu'il juge comme étant à l'origine de la vanité qui se répandrait dans toute la société de son temps :

> Man sehe jetztiger zeit nur die Schauben an, die die Dienstmaegde, die Kindermuhmen vnd das Gesinde tragen, man wird bekennen muessen, das vor zeiten vornehme Weiber solche thewre Schauben von guten Vorschlegen mit Sameten vnd Seidenen Schnueren verbraemet nicht getragen haben, das Gesinde wendet jetzt alles, was es verdienet, auff die Kleiderhoffart, vnd wenn es gleich sonst keinen pfennig zur Noth haben solle, wenn sie nur in schoenen Muetzen, bruestgen, Helszgen, Schauben, Schuertzen, vnd Roecken sollen prangen, so lassen sie sich stoltz in jhrem Sinn beduencken, Die andern Buegertoechter folgen hernach vnd wollen noch bessere Schauben, Rocke vnd Maentel haben, als das Gesinde, so steiget die Hoffart immer weiter hinauff ohne auffhoeren[306].
>
> Que l'on ne regarde aujourd'hui que les chamarres[307], que portent les servantes, les gouvernantes et les domestiques, on sera forcé de reconnaître qu'auparavant même les femmes aisées ne portaient pas de telles chamarres avec des revers de velours, et des cordons de soie. Les domestiques dépensent maintenant tout ce qu'ils gagnent dans les vêtements et la parure, et quand bien même ils n'auraient pas un sou d'avance en cas de malheur, il faut qu'ils se pavanent avec de beaux bonnets, des corsages, des cols, des chamarres, des tabliers et des jupes. Ils se font l'effet d'être fiers. Les autres filles de bourgeois les suivent et veulent porter des chamarres, des robes et des manteaux qui soient meilleurs que ceux des domestiques, ainsi l'orgueil ne fait qu'augmenter.

Alors que pour Höpner ce sont les servantes qui auraient une mauvaise influence sur la manière dont la mode vestimentaire se développe auprès des filles de bourgeois, pour Martin Caselius (1646), la mode se diffuse en sens inverse, des souches supérieures de la population en direction des domestiques. Il juge choquant le fait que des mœurs aristocratiques, ainsi que la décadence qui leur est associée, se

---

[305] Jutta Zander-Seidel, « Kleidergesetzgebung und städtische Ordnung. Inhalte Überwachung und Akzeptanz frühneuzitlicher Kleiderordnungen », in : *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1993, p. 176-188 (ici : p. 176) et *ibidem*, *Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500-1650*, München 1990, p. 293.

[306] Höpner, *Spiegel*, p. 48.

[307] Chamarre (*Schaube*) : ample manteau ouvert sur le devant qui peut être long ou court, ayant des manches généralement bouffantes. Le plus souvent ce manteau est doublé et très décoré. Il est porté à des fins de représentation sociale (Boucher, *Histoire du costume*, Paris 1995, p. 459).

retrouvent chez des bourgeoises et des servantes, qui auraient dû selon lui être épargnées par le phénomène.

Denn ja nicht alleine etliche aus den vornembsten Weibern und Jungfrawen Buergerlichen Standes, welches billich an Tugend, Gottesfurcht, vnd Erbarkeit, wie auch in der Kleidung andern mit guten Exemplen vorgehen sollten, etlichen Edeln nachgefolget, vnd jhre Haelse, Schultern vnd Brueste mit gantz durchsichtigen weissen Flot bedecket, sondern es haben auch schon allebreit etliche Maegde vnd arme Bettelsaecke zweiffels ohne aus leichtfertigkeit vnd Manns=sucht angefangen, jhre Kleider auszuschneiden, sich selbsten zu entbloessen, vnd jhre Schand-Ware wie die Cramer auszulegen, damit sie junge Hertzen desto her bethoeren, vnd jn jhre Netze bringen moegen[308].	Car non seulement certaines des femmes et des jeunes filles les plus honnêtes appartenant à la bourgeoisie, qui devraient montrer l'exemple aussi bien en ce qui concerne la vertu, la piété, l'honnêteté et les vêtements, suivent l'exemple des nobles, et couvrent leur cou, leurs épaules et leurs seins avec une florette [309] blanche complètement transparente, mais il se trouve aussi certaines servantes et pauvres mendiantes, qui, probablement par frivolité et désir de séduire les hommes, découpent leurs vêtements, se dénudent et offrent à la vue de tous leurs marchandises honteuses comme des camelots, afin de rendre fous les jeunes coeurs et les prendre dans leurs filets.

Dans ce passage, les jeunes femmes qui se préoccupent de leurs toilettes sont dépeintes selon le *topos* de la séductrice qui, à la fois Salomé, Bethsabée et sorcière, est capable de faire perdre la raison aux hommes. Alors que lorsqu'il décrit les pratiques des bourgeoises, Caselius garde un ton assez respectueux, les termes employés pour qualifier le comportement des servantes et des mendiantes sont clairement dépréciatifs, voire insultants (« jhres Schand-Ware »). Il est évident qu'il ne peut s'exprimer explicitement quand il s'agit de ses lectrices, mais qu'il se permet de laisser libre cours à sa verve quand ces pratiques concernent des femmes de basse extraction.

À Nuremberg, il semblerait que l'apparence des servantes représente un véritable problème en soi[310]. Leurs vêtements et leur parure sont mentionnés non seulement dans les lois vestimentaires mais également dans des ordonnances qui réglementent les tenues de deuil en fonction du rang social et de la relation au défunt. Alors que les autres femmes de la maisonnée sont assez peu mentionnées, la tenue des servantes est au cœur de l'ordonnance de 1625.

---

[308] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 20.
[309] Florette (Flot, Florett) : étoffe faite à partir de coton ou de soie (Ingrid Loschek, *Reclams Mode- & Kostümlexikon*, Stuttgart 1999, p. 188).
[310] j'ai développé cette idée dans un article. V. Chapuis, « Juges et jupons », p. 193-212.

Ehehalten kleiden	Vêtements des domestiques
Demnach auff begebene Todesfaell in den freundschafften mit Klaidung der Ehehalten, weit gegriffen vnd grosser vncosten auffgewendet worden, koennen Wir dasselbige (so zwar mehr ausz pracht, dann notdurfft halben geschehen) ferner nicht gestatten, sonder geben darinn diese masz, das hinfuerter keine andere Ehehalten, als die zur zeit eines abgestorbenen Ehegenossen, oder vogtbarer kinder in denselben hausz, oder bey desz verstorbenen Eltern, vnnd verheyrathen kindern in diensten seyen, doch allein in Poy, Ambsterdam, oder dergleichen geringere Tuch geklaidet, der Magd Pruestlein vnd Schuerzfleck von geringern zeugen, vnd die Laibhauben, auch von Wuellen schlechten Tuch, mit schwartzen kroepffen bremlein oder auszschlaegen, glat ohne knopff vnd Portenwerck, geacht werden moegen, vnd das man das klaiden der kleinen kinder, ausser deren in desz verstorbenen hausz, weiln ihnen damit wenig beholffen, soll gar vnterlassen, bey straff fuenfftzig gulden[311].	Ensuite puisque de grosses dépenses pour l'habillement des domestiques sont engagées lors de décès de proches, nous ne pouvons plus autoriser cela (qui se produit davantage par envie de se parer que par nécessité), mais ordonnons cette mesure, à savoir que désormais aucun autre domestique que ceux qui étaient en service dans la même maison qu'un conjoint décédé, ou d'enfants sous tutelle ou chez des parents décédés et des enfants mariés, ne soit habillé autrement qu'en étoffe de Bois[312], d'Amsterdam ou autre tissu de valeur moindre, que le corsage ou le tablier des servantes soit fait d'étoffe de moindre valeur, et que les coiffes soient faites de laine de qualité inférieure, qu'elles soient doublées de crêpe noire, sans boutons et sans galon, et que l'on n'habille pas les petits enfants, sauf ceux de la maison du défunt car cela ne change rien pour eux, sous peine de devoir payer cinquante florins.

Il était d'usage d'habiller les domestiques d'une manière particulière pour les grandes fêtes de la famille (mariage, décès). Tandis que les lois vestimentaires s'adressent directement aux servantes, ces réglementations sont donc en fait adressées à leurs maîtres, qui utilisent leurs domestiques comme des moyens de représentation. Dans ce paragraphe, les législateurs emploient le terme collectif d'*Ehehalten*, qui désigne à la fois les serviteurs et les servantes. Cependant les principaux détails évoqués concernent des tenues féminines (*Pruestlein*, *Schuerzfleck*, *Laibhauben*). Le décret se préoccupe donc une fois de plus principalement des servantes. Contrairement à Nuremberg, les servantes ne font leur apparition qu'en 1631 dans les lois vestimentaires de Francfort-sur-le-Main en pleine

[311] *Verneuerte Leich ordnung der Statt Nuermberg*, Nürnberg [1625], n. p.
[312] Peut-être une ville de Belgique.

Guerre de Trente Ans. Les peines encourues sont très sévères si elles contreviennent à ces lois et elles sont les seules à risquer la prison.

Den Maegden vnd Dienstbotten ins gemein soll aller Sammet, Gaffa, gantz oder halb seydener, vnd anderer derselben gleichen kostbarer zeug zu Kleidungen, auch zu Hauben vnd zumal auch die Zobelprahen gantz vnd gar verbotten seyn. Sondern moegen allein zu Rocken schlecht Tuch vnd gemein Grobgruen, zu Obermuedern oder Bomesin vnd dergleichen werth, auch von Hauben (doch kein Eckhauben) vber 4 Gulden, vnd ein Kroesz vber anderthalb Guelden werth nicht antragen, bey straff der gefaengnusz.	On doit complètement interdire aux servantes et aux domestiques de porter du velours, du gaffa[314], des étoffes faites entièrement ou pour moitié de soie, ou d'autres tissus aussi précieux pour faire des vêtements ou des bonnets ainsi que de la fourrure de zibeline. Elles doivent bien plutôt porter des jupes d'étoffes simples et de grosgrain commun ou d'une valeur équivalente, ne doivent pas porter de bonnets (encore moins de bonnets carrés) dont la valeur dépasserait quatre florins, sous peine d'être emprisonnées.
Deszgleichen soll jhnen die grosse Wuelst zumal verbotten seyn, bey straff der Gefaengnusz[313].	De la même manière, on doit leur interdire le bonnet rembourré[315], sous peine d'incarcération.

La sévérité de Francfort-sur-le-Main est donc extrême. Une loi promulguée en 1623 atteste en effet qu'une servante sans qualification particulière était censée recevoir six à sept florins, tandis qu'une gouvernante recevait quatre à cinq florins et qu'une cuisinière – la mieux payée des domestiques – touchait neuf à dix florins par an[316]. Une peine d'emprisonnement aurait représenté une catastrophe économique pour des personnes recevant des salaires aussi bas. Les vêtements et les parures des domestiques ont intéressé le Sénat de Francfort-sur-le-Main environ un siècle après celui de Nuremberg. Un faisceau de causes est probablement à l'origine de cette réaction tardive. La première est que les domestiques étant plus nombreuses dans la riche ville de Nuremberg qu'à Francfort-sur-le-Main, le problème que semblait poser leur apparence était plus visible. La seconde réside dans le rigorisme moral de Nuremberg, dont la législation est constamment citée en exemple dans les autres villes d'Empire.

---

[313] *Eines Ehrnvesten Raths der Statt Franckfurt am Mayn ernewerte Policeyordnung Wie es hinfuero mit Kleydungen, Hochzeiten, Kindtauffen, Gevatterschafften und dergleichen gehalten werden soll* [Frankfurt Am Main, 1631], p. 9.

[314] Gaffa : variété de soie (Loschek, *Kostümlexikon*, p. 207).

[315] Bonnet rembourré (« Wulsthaube ») : cette coiffe a pour caractéristique un renflement à l'arrière de la tête tandis que le devant forme un bandeau qui se positionne à la naissance des cheveux.

[316] Gottlieb Schnapper-Arndt, *Studien zur Geschichte der Lebenshaltung in Frankfurt am Main während des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1915, p. 203.

Qu'il s'agisse des jeunes filles de bonne famille ou encore des servantes, la vanité est, dans les textes de lois, comme dans les ouvrages théologiques, qualifiée d'œuvre du Diable, contre laquelle les jeunes filles sont encouragées à se prémunir puisque leur jeune âge les rendrait particulièrement sensibles à ce type de tentation et enclines à l'impudicité.

> Ferner die Kleiderhoffart ist das rechte Zunder vnd Schwefel, davon die vnzuechtigen Liebesflammen auffludern vnd anbrennen, die Augenlust der Kleider entzuendet die vnzuchtigen Hertzen. Solche prechtige Leichtfertige Kleidung ist des Teufels Vogelleim, dadurch er junge Hertzen verfuehret[317].

> Plus encore, la vanité qui transparaît dans les vêtements est le vrai amadou et le soufre qui allument et font brûler les flammes impudiques de l'amour ; le plaisir qu'ont les yeux à regarder des vêtements enflamme les cœurs impudiques. Des vêtements si magnifiques et frivoles sont la poix par laquelle le Diable séduit les jeunes cœurs.

Johannes Höpner, en évoquant le Diable, ancre son ouvrage tardif dans la tradition des *Teufelsbücher* dont la vogue avait lieu un demi-siècle plus tôt. Il réutilise des termes familiers (*Zunder*, *Schwefel*, *Vogelleim*), ancrant ainsi à l'instar des autres *Teufelsbücher* son propos dans le quotidien de ses lecteurs, afin de bien leur faire saisir la dangerosité des vêtements dépourvus de modestie. Mais alors que les *Teufelsbücher* mêlaient habilement le pittoresque destiné à faire sourire et les menaces afin d'encourager les lecteurs à adopter certaines normes de comportement, ce texte tente d'avantage d'effrayer les lecteurs, la métaphore du feu suggérant ainsi les tortures de l'Enfer.

Les vêtements et le fard sont souvent évoqués ensemble pour établir une typologie des manifestations de la vanité des jeunes filles. Tout au long de la période étudiée, le fard est la cible des critiques acerbes des théologiens et des pasteurs. Il est accusé de tromper les prétendants, mais aussi de nuire à la santé des femmes tout en les rendant ridicules, puisqu'il donnerait à leur visage une apparence plus jeune et contraire à la nature. Les arguments contre le fard sont donc de type divers, à la fois éthique et médical. On soulignera que si les vêtements sont étroitement contrôlés par les autorités civiles – avec plus ou moins de succès – la question du maquillage est traitée uniquement par les médecins, mais aussi par certains théologiens et pasteurs, la surveillance de ces pratiques étant confiée à l'entourage.

[317] Höpner, *Spiegel*, p. 75.

Le médecin Johann Georg Sommer (1676) met en garde contre les risques que prennent les jeunes à vouloir se farder avec des produits dont on reconnaît déjà la toxicité[318]. Le livre de Sommer est un peu tardif par rapport aux limites chronologiques choisies. Il faudrait approfondir les recherches sur la question particulière des cosmétiques pour la période étudiée, notamment en consultant davantage d'ouvrages médicaux. Il est cependant déjà possible d'affirmer que le danger que les produits cosmétiques représentent pour la santé est évoqué dès l'Antiquité et abondamment repris dans la littérature européenne du XVI[e] siècle[319]. Dans le livre de Frischer/Schorer sur la danse, Barbara considère les soins du corps comme étant une perte de temps et d'argent, au même titre que la parure excessive. Utilisés à des fins de plaisir frivole comme la danse, ils apparaissent comme moralement condamnables. La cousine âgée souligne que les jeunes filles passent la moitié de la journée à prendre soin de leur apparence. Dans un passage non dénué d'ambiguïté, elle passe en revue toutes les parties du corps sur lesquelles il convient de s'attarder pour paraître belle, tout en condamnant une attention excessive accordée à l'apparence. À travers cette description minutieuse du visage des jeunes filles avant les festivités, se dessinent les critères de la beauté féminine de l'époque : carnation pâle, front haut, main fine et cou délicat.

Wann jhr zur Hochzeit gehen wollet, habt jhr etliche Tag euch darauff zuruesten : Zu morgens muest jhr frueh auffstehen, dasz jhr den halben Tag vor dem Spiegel stehen koennet, da musz alles so nett sein, der Baendel oder dasz Kraentzlein musz im Gewicht stehen, ewer Gesichtlein musz glaentzen von Eyer-klar, oder Campffer-Wasser, die Stirn erhoehet, vnd vom Haar befreyet mit Gumi, Ewer Haendlein gewaeschen mit wolriechender Seyffen, ewer Alabasterin Haeszlein vmbhaenget mit einem Gueldinen Kettlein[320].	Lorsque vous voulez vous rendre à des noces, vous vous harnachez pendant des jours : le matin vous devez vous lever tôt afin de vous tenir la moitié de la journée devant votre miroir, tout doit être aimable, le bandeau, ou la couronne doit tenir en équilibre, votre petit visage doit briller grâce au blanc d'œuf, ou d'eau de camphre, votre front doit être haut, et dégagé des cheveux par des cires, votre petite main doit être lavée par un savon parfumé, autour de votre cou d'albâtre doit être suspendue une petite chaîne d'or.

Les auteurs mettent en garde toutes les femmes contre l'usage du miroir. Cependant, cet avertissement se retrouve plus souvent dans les livres à l'usage des

[318] Johann Georg Sommer, *Kurtze Anleitung zur christlichen Kinder-Zucht in gewisse Regulen*, Jena 1676, p. 44sq.
[319] Mariacarla Gadebusch Bondio, *Medizinische Ästhetik : Kosmetik und plastische Chirurgie zwischen Antike und Früher Neuzeit*, München 2005, p. 109sq.
[320] Frischer, *Gespraech*, n. p.

jeunes filles que dans ceux destinés aux femmes mariées ou aux veuves. L'usage du miroir, désigné comme le symbole de la vanité, est déconseillé aux jeunes filles qui, tel Narcisse, risqueraient de s'y perdre.

> Also macht es auch vnser Frawenzimmer, die beschawen sich nicht einmal sondern vnzehlich mal in den Spiegeln, in die Bibel oder in jhr Gebetbuch sehen sie des Tages offt nicht, als in jhren Spiegel : Vmbd die Hauszhaltung, vmb jhre Kueche bekuemmern sie sich wenig, sonder alle jhre Sorge ist nur dahin gerichtet wie sie prechtig vnd wolgescmueckt auff der Gassen moegen herein gehen. Wann sie darnach einmal zur Heirath schreiten, so wissen sie nicht wie sie eine Suppen machen sollen, sie muessen von den Maegden lernen, das heisset die Pferde hinter den Wagen gespannet[321].
>
> Ainsi font les femmes qui se regardent dans le miroir pas seulement une fois mais bien plutôt un nombre incalculable de fois. Elles n'ouvrent jamais la Bible ou leur livre de prières dans la journée, mais se regardent dans leur miroir. Elles ne se préoccupent que très peu de leur ménage et de leur cuisine, elles se concentrent sur le fait d'être somptueuses et bien parées pour se rendre dans les rues. Lorsqu'elles se marient, elles ne savent pas comment préparer une soupe, elles doivent l'apprendre par leurs servantes, ce qui est la même chose que d'attacher les chevaux derrière la voiture.

En se focalisant sur leur reflet, les jeunes filles perdraient leur âme, selon Höpner, tout en se révélant ensuite de piètres épouses, incapables de diriger leur maison. L'auteur attend des lectrices qu'elles prennent la mise en garde au sérieux. Elles devraient donc consacrer plus de temps à l'apprentissage de l'économie domestique qu'à l'art des cosmétiques et au soin de leur visage, dans la mesure où savoir gérer son ménage est la première tâche attendue d'une épouse accomplie. Si les servantes étaient obligées de leur enseigner comment tenir leur ménage, ce serait le monde à l'envers qui par essence est diabolique. Il est légitime de se poser la question des effets de ce genre de discours : ces propos ont-ils vraiment effrayer les lectrices au point de leur faire adopter une apparence plus modeste, ou bien ont-elles trouvé ces histoires divertissantes sans pour autant les prendre au sérieux ? Les effets sur le lectorat ne sont pas visibles à travers ce genre d'ouvrages ; il est même difficile de savoir qui les a lus. Mais on peut imaginer que ces propos n'ont pas impressionnés toutes les lectrices jusqu'à leur faire changer leurs habitudes, puisqu'ils sont constamment répétés des siècles durant.

Dès que les enfants quittent le maillot destiné à donner une certaine rectitude au corps, les pédagogues et certains médecins de toute l'Europe recommandent dès le XV^{e} siècle de les vêtir avec un corps ou corset afin de « maintenir et protéger la

[321] Höpner, *Spiegel*, p. 49.

morphologie[322]. » Même si certains médecins, comme Ambroise Paré, en France, en dénoncent les méfaits dès le XVI^e^ siècle, l'utilisation du corset se répand aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, notamment sous l'influence des modes espagnoles. Le « corps » est une sorte de camisole piquée et munie sur le devant d'un buste, appelé aussi « busc », en bois qui en assure la rigidité, sorte de colonne vertébrale placée sur le devant du corps[323]. Au siècle suivant, il devient un corsage de dessous baleiné, décolleté et étroitement lacé. C'est au XVIII^e^ siècle seulement qu'il prendra le nom de corset[324]. L'usage du corps puis du corset est d'abord adapté aux jeunes filles de bonne famille, dans la mesure où il œuvre pour la correction du maintien. Mais il se diffuse dans toute la population avec des matériaux plus abordables au XVII^e^ siècle. Le corset peut être confectionné à partir de fanons de baleines, mais aussi de baleines en fer ou en bois et être recouvert de cuir. Pour imposer au buste une forme géométrique, d'une part, considérée comme plus esthétique que les courbes naturelles du corps féminin, et d'autre part permettant d'effacer les parties du corps pouvant éveiller le désir, certains corsets allaient jusqu'à aplatir la poitrine avec de petites plaques de plomb[325].

Le corset est porté par les jeunes filles et les jeunes garçons dès l'âge de deux ans[326]. Mais alors que les garçons ne le portent plus à partir de six ou sept ans, son utilisation est prolongée pour les fillettes et les jeunes filles, dans la mesure où l'on considère qu'étant physiquement plus faibles que les mâles, elles en auraient besoin leur vie durant[327]. Le corset est censé donner à leur corps le soutien extérieur qui lui manque. Il contraint le corps à se maintenir droit, voire à se « redresser[328] », s'il tend à se déformer. Il s'agit de « corriger la constitution délicate et imparfaite, donc infantile de la femme[329] ». Jahan ajoute qu'un nombre important de jupons lacés depuis la taille semble alourdir le corps de la femme pour l'ancrer dans le sol, ce qui illustrerait son caractère terrestre. Tout ce harnachement rend les mouvements difficiles, corroborant ainsi la faiblesse constitutive du corps féminin, mais parallèlement, parce que les muscles ne sont plus sollicités, le corset est responsable

[322] Georges Vigarello, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris 2004, p. 13.
[323] Hubert Barrère / Charles-Arthur Boyer, *Corset*, Arles 2011, p. 28.
[324] Boucher, *Histoire*, p. 462.
[325] Loschek, *Kostümlexikon*, p. 316. V. Annexe 10.
[326] Valerie Steele, *The corset. A Cultural History*, New Haven / London 2004, p. 12.
[327] Jahan, *Renaissances*, p. 206.
[328] Vigarello, *Le corps redressé*, p. 13.
[329] Jahan, *Renaissances*, p. 206.

d'un « affaiblissement réel des chairs[330] ». Ces vêtements rigides ne sont évidemment pas portés par les paysans, mais uniquement par les citadines. En effet, la femme qui cuisine accroupie ou encore qui travaille aux champs ne peut pas porter un corset qui entraverait ses mouvements[331]. Cependant, certaines servantes tendent à adopter le corps, puis le corset, comme le montre un extrait de livres de costumes nurembergeois daté du XVI^e^ siècle reproduit en annexe[332].

Le corset est envisagé non seulement comme un correcteur de la posture, mais également comme un moyen favorisant les mouvements mesurés, correspondant à l'idéal de modération de l'époque : « Le corset, c'est donc un tuteur du corps et de l'esprit, et une armure qui se fait parure. Autrement dit, une cage de fer sous un décor de soie[333]. » À partir du XVIII^e^ siècle, il semblerait que le corset redessine le corps selon des canons esthétiques qui mettent en valeur les parties du corps liées à la sexualité et à la reproduction : une taille fine contrastant avec une poitrine et des hanches généreuses. Parallèlement, les médecins critiquent violemment cet accessoire parce qu'il causerait des fausses-couches et empêcheraient les femmes d'être des mères, les détournant ainsi de la fonction que la « nature » leur aurait assignée.

L'historienne de la mode Valerie Steele propose une interprétation nouvelle de l'usage du corset[334]. Pour elle, cet élément de la tenue ne serait en aucun cas à interpréter comme un « instrument de l'oppression des femmes ». De son point de vue, c'est parce que le corset présente des côtés positifs, notamment en matière de séduction, que les femmes continuent de s'en servir. Dans le cas contraire, elles auraient arrêté de s'infliger de telles souffrances physiques. Une telle affirmation ne prend toutefois pas en compte l'influence des normes sociales dans la prise de décisions personnelles. Si porter un corps ou un corset est une norme sociale parfaitement intégrée par les femmes, il est possible qu'elles continuent de le faire quand bien même elles n'y verraient que des inconvénients pour elles-mêmes, puisqu'un refus de leur part équivaudrait à une marginalisation, risquée dans une société où l'intégration à la communauté est au contraire garantie de survie. On pourrait penser qu'il s'agit d'une soumission soit inconsciente, soit volontaire, c'est-

[330] Detrez, La construction sociale, p. 187.
[331] Jahan, *Renaissances*, p. 208.
[332] v. annexe 9.
[333] Barrère / Boyer, *Corset*, p. 15sqq.
[334] Steele, *Corset*, p. 12.

à-dire de type conformiste à des normes qui leur sont pourtant physiquement défavorables. Le port du corps, puis du corset, préconisé aux fillettes puis aux seules jeunes filles plutôt qu'aux garçons et aux jeunes hommes, semble révéler une volonté de façonner un corps féminin imparfait parce que faible, tout en lui apportant un soutien extérieur. De ce point de vue, cet élément de la toilette féminine peut être interprété comme matérialisant la volonté d'exercer un contrôle sur le corps des jeunes filles, puis des femmes – de la part des parents, des autorités pédagogiques qui le recommandent, puis des femmes elles-mêmes. Ainsi, on observe un passage de la contrainte extérieure à l'autocontrainte tel que le décrit Elias[335].

Tous les aspects de la vie des jeunes filles intéressent les pasteurs, du sommeil à l'habillement en passant par la nourriture. La diététique est ainsi un soin du corps qui permet indirectement de contrôler le corps des jeunes filles. Selon la théorie des humeurs de Galien largement reprise à l'époque de la Première Modernité, le corps des femmes est censé être humide et froid. Des aliments secs et chauds en perturberaient l'équilibre, ce qui aurait pour effet notamment d'exciter le désir. La diététique destinée aux jeunes filles a logiquement pour but de régler leur vie quotidienne afin que rien ne puisse « polluer » leur corps. Leur alimentation ne devrait comporter que peu de viande et de vin, car d'après les médecins, ces aliments seraient notamment réputés pour exciter les sens. Ces derniers leur recommandent un régime à base de fèves et de pois chiches, denrées qui favoriseraient le sommeil ; il s'agit là d'une vertu indispensable à la préservation des jeunes filles, car l'on considère que c'est la nuit que les désirs corporels se feraient les plus pressants[336]. L'idée qui sous-tend ces règles de diététique est qu'il faudrait absolument éviter les aliments qui échauffent le sang et l'appétit sexuel tout en privilégiant les mets froids et humides tels que les champignons ou le potiron[337]. Le pasteur protestant Michael Sachs (1602) s'intéresse beaucoup à la question de l'alimentation des jeunes filles. Il affirme qu'elles doivent garder bonne mesure dans ce domaine.

Die gebuerliche meszigkeit in Essen vnd trincken, dasz man den Leib damit nicht vberschuette vnd vberlade, vnd wie einen vberfuetterten Sau selber geil,	La bonne mesure en ce qui concerne l'alimentation et la boisson, afin que l'on ne surcharge pas le corps, et qu'on ne devient pas lubrique, mécontent et

[335] Elias, *Über den Prozess*, Band 1, p. 277.
[336] Knibiehler / Bernos / Ravoux-Rallo / Richard (dir.), *De la pucelle*.
[337] Jahan, *Renaissances*, p. 276.

mutwillig vnd vngehalten mache. Davon saget Paulus zum Roemern am 13, wartet ewers Leibes, doch also, dasz er nicht geil werde, lasset vns erbarlich wandeln, als am tage, nich in fresen vnd sauffen, nicht in Kammern vnnd Vnzucht[338].

incontrôlable comme un porc qui aurait trop mangé. À ce sujet Paul affirme dans son Épître aux Romains, chap. 13, prenez soin de votre corps, mais de sorte qu'il ne devienne pas lubrique, comportons-nous honnêtement la journée, sans nous gaver ni nous saoûler, ni dans nos chambres, ni par un comportement inconvenant.

Le pasteur fait référence à Saint Paul, une autorité essentielle pour les protestants. Il est partisan de la « juste mesure » en matière de nourriture. La modération, considérée par le dictionnaire de Furetière (1690) comme une « vertu qui porte à garder toujours une sage mesure en toutes choses, & sur tout à ne point se laisser aller à la colère, au luxe & à l'orgueil[339] », est valorisée dans les écrits néo-stoïciens de la seconde moitié du XVI^{e} siècle, comme ceux de Juste Lipse (1547-1606) ou de Hugo Grotius (1583-1645)[340]. Cette école philosophique, née de la relecture des anciens stoïciens à la lumière des sources chrétiennes et de la réédition par des humanistes d'auteurs anciens comme Sénèque et Epictète[341], encourage à prendre soin de son corps, à lui fournir une nourriture modérée et des exercices réglés[342]. Les néo-stoïciens font l'éloge de la mesure et de la patience. Il s'agit de ne pas céder à la précipitation en toutes choses, de résister à la passion décrite comme un « mouvement violent de l'âme[343] ». Les préceptes néo-stoïciens qui offrent une synthèse entre les écrits antiques – la modération est également une catégorie aristotélicienne – et les écrits chrétiens, se retrouvent dans la plupart des ouvrages consultés. Si les médecins et les théologiens s'intéressent principalement à ce que mangent les jeunes filles, les législateurs de Nuremberg prêtent une attention particulière à ce qu'elles boivent. Une ordonnance de 1560 interdit aux femmes en général et aux servantes en particulier de consommer du vin, de la bière et de l'hydromel lors de funérailles, puisqu'un tel acte aurait pour conséquence un comportement inadapté à la gravité de la situation.

---

[338] Sachs, *Zuchtspiegel*, n. p.
[339] Antoine Furetière, *Dictionnaire contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts*, vol. 2, Paris 1690, p. 646.
[340] Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*, Paris 2010.
[341] *Ibidem*, p. 18.
[342] *Ibidem*, p. 108.
[343] *Ibidem*, p. 112. Il s'agit d'une définition de Pierre Charron, *De la sagesse*, Bordeaux 1601 qui semble avoir influencé les auteurs européens de son époque.

Nachdem ein E. Rath unserer Herren in gemeine Erfarung kommen, dass sich die dienstmaid, wann sie von ihren Herrschafften, zu dem laid beÿ den todten Leichen gescheidt worden, zu ihren versammlungen, wann man sie mit einem trunckh verehret, vilmals angeweint, und dermassen wol getruncken, das sie hernacher in der procession, mit lachen und schreÿen, dessgleichen vor oder einlauffen, und trengen allerleÿ unbescheidenheit und ungebühr begangen, solches aber zufür kommen, und damit solche unnodwendige unkosten bevorab in disen teueren zeiten abgeschnitten werden[344].

Après qu'un très honnête Sénat composé de nos Seigneurs aient appris que les servantes, lorsqu'elles accompagnent leurs maîtres chez les défunts, et qu'on leur offre à boire, boivent tant et si bien et sont si ivres, qu'elles rient et crient, se mettent à courir et commettent toute sorte d'actes immodestes et inconvenants pendant le cortège qui conduit au cimetière, pour éviter cela, et empêcher des dépenses inutiles en ces temps d'inflation, il est interdit de leur servir à boire.

À l'époque moderne, l'ivresse est beaucoup moins tolérée chez les femmes que chez les hommes en règle générale, même si l'interdiction d'alcool concerne toute la population[345]. En effet, la consommation d'alcool et les excès qui en découlent (grossièreté, violence), associés en général à l'image de la virilité, ne correspondent pas du tout aux « représentations », à l'imaginaire de la féminité (discrétion, douceur). Les interdits ont ici pour but de renforcer un *habitus* de genre et la construction de catégories sexuelles.

Ce qui est recommandé et admiré chez les jeunes filles est donc la modestie, la bonne mesure, parfois jusqu'à l'ascèse. En effet, les cas de jeunes filles ne s'alimentant pas ou seulement très peu[346], mais continuant à vivre normalement, sont relayés par des feuilles volantes qui suscitent à la fois l'étonnement et l'admiration dans la population. Généralement, les jeunes filles y sont dépeintes sur un mode laudatif. Leur jeûne prolongé apparaît comme une grâce divine, aussi bien dans le camp catholique que dans le camp protestant. Cette valorisation de l'ascèse et du

[344] Stadtarchiv Nürnberg, B31, Nr.1, Wandelbuch, *Verbott, den maigden oder Weibern, beÿ versaamlung und zusammenkünfften, beÿ den leuchten, ainichen Trunckh weder von wein, Met oder pier in ihren heusern, nicht mehr zugeben beÿ straf 20 R*, fol. 340f [1591].

[345] Michael Franck, « Trunkene Männer und nüchterne Frauen. Zur Gefährdung von Geschlechterrollen durch Alkohol in der Frühen Neuzeit », in : Martin Dinges (Hrsg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998, p. 187-212.

[346] La définition du jeûne est assez floue aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles ; jeûner pouvait signifier sauter quelques repas, ou ne pas consommer de viande (v. Waltraud Pulz, *Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft. Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien 2007, p. 154). Dans le cas des jeunes filles évoquées dans les feuilles volantes étudiées, on parle bien de l'absence totale de nourriture, si l'on en croit les textes qui accompagnent les feuilles volantes.

détachement du corps qui permettrait d'accéder à la rédemption trouve probablement ses origines dans les écrits de Saint Augustin[347]. On peut noter le cas de Margaretha Weisz de l'évêché de Spire (1542) (Fig. 3), ou encore de celui de Barbara Kremer, une fillette de dix ans habitant près de Dortmund (1574) (Fig. 4). Cette dernière est présentée comme une enfant très pieuse, dotée d'une grande intelligence. Elle représente l'équivalent d'une sainte, au comportement exemplaire, mais dans un contexte protestant. Après enquête par les autorités civiles et religieuses, le cas de Barbara Kremer se révéla toutefois être une escroquerie[348] : au lieu d'un oiseau représentant le Saint Esprit, c'étaient la mère et la sœur de la fillette qui lui apportaient de la nourriture à la nuit tombée. Le portrait qui est fait d'elle sur la feuille volante correspond toutefois aux représentations des « saintes anorexiques » courantes au Moyen Âge[349], qui prenaient modèle sur Catherine de Sienne[350]. On est donc en présence d'un modèle ancien qui est réactualisé, probablement parce qu'il est toujours porteur de sens pour les destinataires de ces feuilles volantes, ainsi que pour les personnes qui rendirent visite à la fillette.

Le cas de la catholique Margaretha Weisz rendu célèbre par la traduction en allemand, français et italien ainsi que par les rééditions des rapports du médecin qui l'avait examinée[351], montre que les jeunes filles revendiquant un jeûne prolongé pouvaient tirer un certain prestige social de leur état[352]. Ainsi l'empereur lui-même offrit à la fillette de douze ans des vêtements de grande valeur. Le cas de Margaretha Weisz demeure un mystère. Au XVI^{e} siècle, contrairement aux périodes antérieures,

---

[347] Detrez, *La construction sociale*, p. 32.

[348] C'est Johann Weyer qui dévoila la supercherie dans son ouvrage *De lamiis liber : item De commentitiis jejuniis*, Basileae 1577, p. 117sqq (un volume est disponible en ligne sur le site de la Staatsbibliothek de Munich :
http ://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn :nbn :de :bvb :12-bsb10985780-5

[349] Voir à ce sujet : Rudolf Bell, *L'anorexie sainte – Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1994.

[350] Jacques Maître, « Sainte Catherine de Sienne, patronne des anorexiques ? », in : *Clio, Histoire, femmes et sociétés* [en ligne] 2 (1995), mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 02 février 2013. URL : http ://clio.revues.org/490 ; DOI : 10.4000/clio.490.

[351] Gerart Bucoldianus, *Ein kurze erzelung von einem Doechterlin, welliches sein leben fuert ohne leypliche Speysz vnd tranck, woellichem glaubwirdig kunndtschafft gibt*, Augsburg 1542. Son cas est également rapporté dans d'autres ouvrages plus tardifs (Philipp Simonis, *Historische Beschreibung aller Bischoffen zu Speyr : so viel deren von anfang biß auff diese Zeit ... Wie lang sie gelebt vnd regiert, Und was sich ... zugetragen : Darbey ist auch ein specification aller Altarien vnd Pfründen, in der Thumbkirchen ... Aller Pfarren, Clöster ... zu Speyr ; Sampt angehengtem Register der Bischoffen,* Freiburg im Preißgaw 1608, ou encore Weyer, *De lamiis*).

[352] Waltraud Pulz, « Frauen und Männer – Fasten und Völlen ? Geschlechterdifferenz und aussergewöhnliches Essverhalten in der Frühen Neuzeit », in : Christel Köhle-Hezinger / Martin Scharfe / Rolf Wilhelm Brednich (Hrsg.), *Männlich – Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*, Münster 1999, p. 209-223 (ici : p. 218).

les autorités civiles et religieuses examinaient avec une attention particulière tout événement qui pouvait s'apparenter à un miracle, afin d'en déterminer avec certitude la nature extraordinaire[353]. La fillette fut donc soumise à différents tests, et séparée de sa famille, sans pour autant se remettre à manger. Il est impossible de savoir combien de temps elle vécut ainsi[354]. Si ce que l'on nomme aujourd'hui l'anorexie mentale ne peut pas être recommandée par les médecins en raison des dangers que court une personne qui ne s'alimente plus, il semblerait que le caractère quasi-mystique de ces cas qui ne concernent pratiquement que des jeunes filles – même si l'on relève quelques cas de garçons[355] –, où le fait de ne plus manger ne semble avoir aucun effet néfaste sur la santé, donne une image favorable de l'ascèse alimentaire dans cette classe d'âge qui contribue à renforcer l'idéal de modération.

De plus, sur ces questions, les feuilles volantes semblent être des instruments de la confessionnalisation de la société, au-delà du rôle de modèles qu'ils proposent, comme le faisaient au Moyen Âge les *vita* de saints. Chaque camp confessionnel présente en effet ses « saintes anorexiques », tentant par là même de prouver que la grâce divine se trouve de son côté. En cela, les protestants, malgré le scepticisme de ses représentants vis-à-vis de la notion de miracle, ne semblent pas en reste. C'est pour cette raison que les autorités, quelle que soit leur confession, examinent avec soin chaque cas, avant d'apporter un quelconque soutien à la protagoniste ou à sa famille : il s'agit de ne pas donner prise aux critiques en cédant à une tromperie manifeste.

Ainsi la diététique est-elle présentée comme un moyen de contrôler le corps des jeunes filles, c'est-à-dire d'en maîtriser les désirs, dans le but explicite de préserver leur chasteté. La recommandation principale en matière d'alimentation est, comme pour toutes les femmes à l'époque moderne, la juste mesure en toute chose, la tempérance, une des quatre vertus cardinales. Pour les jeunes filles, ce conseil est assorti d'interdits alimentaires, dont il est difficile de savoir s'ils étaient effectivement suivis dans la pratique. Néanmoins, le fait de s'abstenir de toute nourriture a pu être interprété comme un moyen pour les jeunes filles de discipliner leur propre corps en poussant à l'extrême l'ascèse qui leur était recommandée. En

[353] Pulz, *Nüchternes Kalkül*, p.175.
[354] Pulz (*Ibidem*, p. 48) prétend avoir trouvé, dans une feuille volante de 1549, un court poème qui évoquerait sa mort récente, ce qui laisserait permettrait peut-être de dater son décès dans sa vingtième année. Mais le nom de la jeune fille n'étant pas précisé, il ne s'agit là que de suppositions.
[355] V. la fin du rapport médical de Bucoldianus, *Ein kurze erzelung von einem Doechterlin*.

refusant de s'alimenter – consciemment ou non – elles pouvaient s'élever contre le rôle de mères et de nourricières qui leur était d'emblée dévolu, pour revendiquer une connexion particulière avec le divin et donc un droit à être écoutée. Dans une société qui, suivant les préceptes de Saint Paul, n'accorde pas la parole publique aux femmes, les femmes auraient utilisé leur corps comme medium de leurs opinions. Cette thèse soutenue par Caroline Bynum au sujet des femmes anorexiques du Moyen Âge en Allemagne[356] nous semble valable pour certains cas de l'époque moderne. La famille de Barbara Kremer sembla d'ailleurs vouloir user des « pouvoirs » que conférerait le jeûne dans son propre intérêt, puisqu'elle a largement profité des dons en nature des visiteurs venus constater le miracle et s'attirer par là-même la grâce divine. Mais c'est une interprétation difficile à valider pour le cas de Margaretha Weisz. On sait trop peu de choses de sa vie personnelle pour pouvoir supposer une certaine rébellion contre l'ordre établi à travers l'anorexie. La publicité qui fut faite autour de son cas qui semble davantage relever de la pathologie que du miracle, ne semble pas lui avoir donné une tribune pour se faire entendre, si tant est qu'elle l'eût souhaité.

[356] Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley / Los Angeles 1987.

Fig. 3 : « Ein wunderbarlich Mirackel von einem Meidlin von Rod in Speier Bistum, so in zwoelff wochen und zweien jaren sich on leiblich speis enthalten, noch in obgemeltem Dorff bey Vater und Mutter in leib und leben ist. » [1542], Zentralbibliothek Zürich, PAS II 24/24.

Eine vberaus Wunderliche Historia vnd Geschichte/ wie
Gott der Herr in vorgangnem vnd jetzigem 74. Jare/ein junges Megdelein/ohn
speise vnd tranck/etzliche Monden lang/beim leben erhalten hat vnd noch erhalten thut.

IM Hertzogthumb Cleue / zwo meilen von Dortmünd leit eine Stadt Vnna genandt / darin ist ein junges Megdelein / jetzund nun mehr von zehen Jaren / gutter frommer leute Kindt/welchs zur Schulen gehalten vñ nu mehr zimlich Schreiben vnd lesen kan/vnd wie es allezeit from vnd Gottfürchtig/fleissig sich zur Kirchen vnd Schule / auch gegen seine Eltern gehorsamlichen vorhalten/also hat es auch Gott der Herr mit reichem verstande begabet/das es von Gott vnd seinem Christenthumb/solchen bescheid vnd bericht/aus Gottes wort/vnd Heiliger schrifft/zu geben weis/das von einem solchen jungen Kinde zuuerwundern.

Weil aber dis Megdelein im vorgangenem Jare vmb Mitfasten/sich aller jrdischen speise vnd trancks enthalten / vnd wol in die vierzehen tage / gar nichts gessen noch getruncken hat/des sich seine Eltern sehr verwundert vnd es gefraget/ warumb es nicht esse/hat es geantwortet/Gott wer das bekent/der es wol wüste zuerhalten/das keine jrdische speise bedürffte/vnd hat bekandt wie alle Mittage vnd Abends eine schnee weisse Taube zu jm geflogen keme (welche doch niemandt sehe dann das Kind alleine) die brechte jhm / im schnabel etwas süsses: dauon jm aller hunger vnd durst vorgienge/ darumb es keiner andern speise nach trancks bedürffe.

Als baldt nun das Megdlein solches nach gesagt / wird es Kranck vnd felt in eine so gar schwere kranckheit / das jm aller ding seine sprache vergangen/vnd kein zwort mehr hat reden können / welchs recht am Palmtage geschehen / vnd eine zimliche geraume zeit vnd hernach etzliche Monden lang gewert.

Vnd ob wol dem Megdelein solches ein gross Creutz schmertz vnd pein seinem jungen Hertzchen vnd zarten Leibchen (wie zuerachten) gewesen/so hat jm doch der liebe Gott wiederumb auch diese sinne/krefftе vnd stercke verliehen/das es alles mitt seinen eigen henden geschrieben hat/was mit dem munde nicht habe reden können. vnd hat beide das alte vnd newe Testament fur sich genommen/darinne gelesen/vnd solche wunderware ding von Gott dem grösten vnd Allerheiligsten Gottes wercken/des geschehen vñ noch künfftig geschehen sollen/mitsolchen grossen treffenlichen vnd mechtigen worten geschrieben/das sie gar manchen Christen Menschen der nur solches hat hören lesen/damit eingenommen / vnd vielen Hertzen also erweichet das sie darüber geweinet / vnd sich höher vnd mechtiger dinge die Gott durch sein Kindt hat offenbaren lassen/verwundern müssen.

Vnd ob dis Megdelein wol noch lang der zeit/zu seiner dis Leibes gesundtheit/ vnd zugleich auch zu seiner vorigen sprache wiederkommen so braucht es gleichwol noch keiner jrdischen speise/gleich wie es der nun mehr dann vber etzliche wenig wochen nie genossen hat/vnd lebet dennoch.

Vnd dieweil solches fast vngleublich/ hat es der Fürst im lande der Hertzog zu Cleue/wie solchs für jhn kommen selbst auch erfaren wollen/vnd hat die Eltern vnd auch das Megdelein fur sich kommen lassen / jüngst wie er aus Preussen in Aduent wieder kommen / vnd durch V N N A M gezogen/vnd nach allem bericht dem Herren Burgermeister des orts das Megdelein ernstlichen befohlen eine vierzehen tage zu sich in seine behausunge zunemen / vnd sich der ding aller gentzlichen zuerkündigen/welchs geschehen / vnd ist anders nicht befunden/denn das /das Megdelein keine jrdische speise noch tranck jemals genossen habe/welches mit jetzlichen Glaubwirdigen Mennern auch der Burgermeister mehr dem Fürsten schrifftlichen bekennet vnd noch zur stunde bezeugen kan.

Vnd noch mehr hat man der warheit zu gutte das Megdelein durch verordnete Personen/allenthalben besichtigen lassen/vnd ist befunden/das es an geheimen örten beiderseits verwachsen/daraus zu spüren das es keine jrdische speise gemessen mus/vñ wie es der keine zu sich nimpt/also auch von jm wiederumb nichts kömmet.

Vnd welches zuuerwundern das dis Kind ohn speise vnd tranck noch leben kan/vñ alle seine farbe vñ schönheit behalten/an seinen lippen vnd beiden wangen/ wie ein Milch vnd Blut se schön bleiben soll/als ein Mensch der nie kranck gewesen/vnd darzu den besten tisch hette vnd die edelste Kost vnd tranck teglichen genösse vnd gebrauchte das lasse mir ein gross Gottes wunder sein.

Dis lass mir (Christlicher leser) ein gross Gottes wunder vnd werck sein/ welches eigentlich anders nicht zu achten ist. Dann ein klarer vnd warer beweis/damit Gott der herr sein wort vñ verheissunge jetzund vor dem Jüngsten tage: Complirt: Confirmiret vnd besteiget/ da der heilige Geist: psalm. 36. saget/ die frommen werden nicht zu schanden werden in der bösen zeit/vnd in der theurung werden sie genung haben.

Item Deut: 8. Matth. 4. der Mensch lebet nicht von Brodt alleine/ sondern von einem jeglichen wort das durch den mund Gottes gehet/ Item psalm: 8. aus dem munde der jungen Kinder/ vnd seuglingen hastu eine macht zugerichtet.

Derwegen trawe vnd gleube lieber Christ vnd zage noch zweiffel in keiner tewrung noch hungers nicht/denn der Gott der Israel vierzig Jahr mit Manna in der Wüsten/vnd Eliam durch die Raben in der wildnis / vnd Danielem vnter den Lewen gespeiset ernehret vnd erhalten / der lebt noch vnd wird dich vnd mich vnd vns allen auch ernehren vnd erhalten werden Amen.

Erstlich Gedruckt zu Dortmund.

Fig. 4 : « Ein vberaus Wunderliche Historia und Geschichte [1574] », Zentralbibliothek Zürich, PAS II, 11/5.

I.2.4. Construction d'un *habitus* féminin ?

À travers les propositions d'éducation qui émanent des autorités civiles, religieuses et parentales se met en place un processus de discipline et de contrainte à destination des jeunes filles, qui touche tous les domaines de leur vie quotidienne. Les activités et attitudes prescrites ou au contraire proscrites dessinent un *habitus* féminin qui codifie l'apparence des jeunes filles, leur comportement social, leurs gestes, voire leur langage, et qui va jusqu'à prétendre exercer une contrainte sur leurs pensées les plus intimes afin de devenir une « seconde nature[357] ». Tout cela définit à l'époque moderne une jeune fille, vue comme une épouse et une mère en devenir.

L'*habitus* de la jeune fille se construit par une éducation qui procède par intériorisation des normes, sous l'influence des parents, de l'école, des autorités civiles et religieuses, dans le but explicite de conserver la virginité – ou d'en préserver les apparences – jusqu'au mariage ou à l'entrée au couvent[358]. Il se définit également par une différenciation de plus en plus nette entre les sexes, entre lesquels les contacts se font de plus en plus limités au fur et à mesure que les enfants grandissent. Que ce soit dans les activités qu'ils pratiquent ou bien dans l'habillement, il n'existe pas de séparation entre filles et garçons avant l'âge de six ans[359]. C'est vers l'âge de sept ans, auquel Saint Jérôme situe l'apparition d'un sentiment de pudeur, que l'on sépare les garçons des filles[360]. Dès les premières années de la Réforme, les garçons reçoivent alors des recommandations différentes de celles des filles à l'école, comme en témoigne l'ouvrage de Johann Agricola (1527) sur l'éducation des enfants, qui reprend les préceptes du catéchisme. L'auteur, contemporain de Luther, y enseigne aux enfants clairement les rôles respectifs des hommes et des femmes dans la communauté chrétienne[361].

Dès l'enfance, chaque sexe se voit attribuer un rôle social bien défini. De même, la représentation que chaque sexe a de l'autre est fixée précisément selon les préceptes de Saint Paul, référence omniprésente dans les écrits protestants. Ainsi, les hommes sont censés détenir l'intelligence leur permettant de faire preuve d'indulgence envers les créatures faibles que seraient les femmes. Les défauts

---

[357] Nobert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main 2001, p. 160.
[358] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 37.
[359] Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Band 1 : Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert, 4. Aufl., München 2005, p. 101.
[360] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 40.
[361] Johann Agricola, *Eine christliche Kinder zucht zum Gottes wort vnd lere*, Wittemberg 1527, p. 43vsq.

supposés de ses dernières sont cités afin d'informer le futur époux et père de famille des problèmes auxquels il risque d'être confronté. Les jeunes garçons acquièrent ainsi la certitude d'être les futurs maîtres de leur maison. Ils sont persuadés par leurs éducateurs de la faiblesse naturelle des femmes. Parallèlement et dans la tradition luthérienne qui perdurera au moins jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, Agricola valorise le corps des femmes comme « réceptacle » sacré pouvant donner la vie. C'est cette qualité qui rend les femmes dignes d'être respectées par les hommes malgré leurs défauts supposés. Cette affirmation, qui valorise certes le rôle de la femme comme mère, a pour conséquence de la confiner dans ce rôle unique. Aucun autre projet que celui de devenir épouse et mère ne peut être toléré pour les jeunes filles[362]. En parallèle, on enseigne aux fillettes la soumission à leurs futurs maris. Elles sont instruites quant à leur propre nature à tendance autoritaire qu'elles devront combattre. Les citations de la Genèse et de Saint Paul donnent une valeur d'autorité à l'enseignement dispensé ici. Les fillettes sont appelées à intégrer ce rôle de femme faible, ne devant pas « faire l'intelligente » dès le plus jeune âge. L'exemple que les fillettes doivent garder à l'esprit est celui d'Ève sur qui le poids de la faute, du péché repose, archétype de la femme pécheresse. Après la contrainte extérieure, le but à atteindre est l'autocontrainte sous la forme d'une autocensure passant par la reconnaissance de sa propre infériorité[363]. Surveillées de toute part, les jeunes filles tendent à s'autodiscipliner. Comme le résume Christine Detrez, « sous les effets de cette autocontrainte, le corps se façonne, se redresse[364]. »

La fixation définitive du sexe biologique des filles, mais également du genre, compris comme sexe socialement construit, se situe à l'époque moderne au moment de l'adolescence[365]. On estime qu'un changement de sexe et de genre est encore possible jusqu'à l'arrivée des menstrues. Certains écrits de la fin du XVI[e] siècle relayés dans toute l'Europe comme le *Journal de Voyage* de Montaigne (1580/81)[366] ou les textes d'Ambroise Paré (1585)[367] évoquent des cas de jeunes filles qui se seraient transformées en garçons à cette occasion. La médecine de l'époque s'interroge sur les phénomènes de transformations sexuelles spontanées[368]. On ne

[362] *Ibidem*, p. 44sq.
[363] Elias, *Über den Prozess*, p. 351sq.
[364] Detrez, *La construction sociale*, p. 113.
[365] Laqueur, *fabrique*, p. 144.
[366] Michel de Montaigne, *Journal de voyage* [1580-1], Paris 1983.
[367] Jean Céard (éd.), *Ambroise Paré, Des monstres et prodiges* [1585], Paris 1971.
[368] McClive, « L'âge des fleurs », p. 182.

peut comprendre ces phénomènes que si l'on se réfère au monde du sexe unique décrit par Thomas Laqueur. Cette inversion n'est envisagée comme possible que parce que les parties génitales féminines sont vues comme l'inverse de l'appareil génital masculin depuis l'Antiquité, dans une parfaite « parité topographique[369] ». Le corps de la jeune fille apparaît comme particulièrement fragile lors du passage de l'enfance à l'adolescence, puisque c'est un moment où le sexe se fixe définitivement, ainsi que le genre qui lui est associé. Une fois cette période passée, la définition de l'*habitus* de la jeune fille se fait de plus en plus précise. Le système de surveillance mis en place autour d'elle s'organise tout en devenant plus strict, puisque l'on considère qu'une jeune fille nubile est plus difficile à surveiller qu'une fillette pré-pubère.

La tâche de préserver leur virginité est commune à toutes les jeunes filles, quelle que soit leur condition sociale. Pourtant, les recommandations quant à leur attitude ainsi que la manière d'exprimer ces dernières varient selon les couches sociales auxquelles elles appartiennent[370]. Ainsi, les préceptes éducatifs adressés aux jeunes filles des couches sociales inférieures semblent plus sévères que ceux destinés aux jeunes filles de la noblesse ou encore de la haute bourgeoisie, comme si le besoin de contrôler était plus fort dès qu'il s'agit du peuple[371], qui apparaît comme un enfant immature qu'il faudrait davantage contraindre. Peut-être était-ce également ainsi parce que les auteurs estimaient que les tentations étaient plus nombreuses et plus fortes au sein des couches sociales inférieures moins « policées » et dont les mœurs étaient fantasmées. La construction de *l'habitus* féminin pendant l'enfance et l'adolescence des filles varie donc en fonction de l'âge, mais aussi de la condition sociale.

Par ailleurs, la piété joue un rôle essentiel dans l'éducation des jeunes filles. L'étude de la discipline permet de rappeler que le sens du mot « discipline » (*disciplina* en latin) est d'origine religieuse. En effet, le terme latin désigne la vie réglée d'un monastère ou d'un couvent. On retrouve dans les sources, notamment catholiques, la volonté de transposer la vie conventuelle à la vie mondaine. Dans le

[369] Laqueur, *fabrique*, p. 43. Mais ces histoires ne sont à pas à envisager d'un point de vue uniquement anatomique. Il est évident qu'elles ont également un sens quant à la compréhension des rôles sociaux inhérents au genre dans la société du début de l'époque moderne.
[370] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 219.
[371] *Ibidem*.

cas des jeunes filles, comme dans le cas des veuves, la « discipline » prend clairement une dimension religieuse.

I.3. Pratiques, contestations, résistances

Il est difficile d'avoir accès à un discours « féminin » sur l'éducation des filles dans les sources de l'époque moderne, d'autant plus quand il s'agit de l'éducation des fillettes et des jeunes filles. Néanmoins, en lisant certains ouvrages qui reproduisent des discours écrits par des femmes – ou faisant comme si c'était le cas – , ainsi que des procès-verbaux de tribunal, il est possible d'« entendre » la voix des femmes, même si elle n'est que feinte ou morcelée. Ainsi peut-on tenter d'analyser si les normes évoquées précédemment se sont imposées dans la pratique, ou du moins quel écho elles ont trouvé dans la société. La question des pratiques sexuelles hors-mariage est à cet égard révélatrice ; elle permet de déterminer si les injonctions de préserver à tout prix la virginité des jeunes filles sont respectées par la population. À ces réflexions s'ajoutent deux écrits polémiques sur la virginité des jeunes filles, ainsi que des extraits de l'ouvrage de Caselius (1646) sur la mode des décolletés, qui semblent indirectement donner la parole aux femmes. Des procès-verbaux de Nuremberg et d'Augsbourg permettront d'avoir un aperçu des pratiques langagières et vestimentaires des jeunes filles dans ces deux villes d'Empire, qui montrent la réception des normes dans la société.

I.3.1. La sexualité hors-mariage ?

Malgré les injonctions des pasteurs et moralistes, la préservation de la virginité jusqu'au mariage ne semble pas avoir été une priorité dans la société du XVI^{e} siècle. Depuis le Moyen Âge, la virginité est considérée comme la garantie de trouver un bon mari[372]. Il faut préciser que c'est seule la réputation de virginité qui offre cette garantie. Le fait qu'il y ait eu une promesse de mariage officielle est d'ailleurs un argument permettant de ne pas mettre en doute l'honnêteté de la jeune fille. Susanna Burghartz cite ainsi l'exemple d'Anna Sidenstickerin qui porte plainte contre Jacob Silberberg, car ce dernier n'a pas tenu sa promesse de mariage, alors qu'elle avait accepté d'avoir des relations sexuelles avec lui sur la base de ce

[372] Barth, *Jungfrauenzucht*, p. 147.

serment. Le tribunal déclare qu'elle est une jeune fille honnête : son honneur et sa réputation sont donc préservés, même si elle n'est plus vierge[373].

L'honneur de la famille, de plus en plus lié à une certaine pureté d'ordre sexuel[374], est étroitement lié au comportement sexuel des filles (fillettes, jeunes filles, mais aussi servantes)[375]. Afin de dissuader les jeunes filles d'entretenir des relations sexuelles illicites, les autorités civiles et religieuses mettent en avant le contre-exemple des prostituées[376], tombées dans le déshonneur et contraintes, dans la pratique, de porter des signes infâmants comme des vêtements de couleur jaune, parfois un insigne, comme à Francfort-sur-le-Main, afin qu'elles soient immédiatement reconnaissables[377]. Le fait de porter ces signes distinctifs renvoie les prostituées aux marges de la société. Être considérée comme une prostituée apparaît d'autant plus grave que, dans les années qui suivent la Réforme, bon nombre de villes d'Empire qui adhèrent à la doctrine luthérienne ferment les maisons closes et interdisent la prostitution[378]. Dans ce contexte, les jeunes filles qui ont des relations sexuelles hors-mariage prennent le risque d'être traitées comme des prostituées, c'est-à-dire d'être mises au ban de la communauté, notamment si la perte de la virginité est connue, par la découverte d'une grossesse. La perte de l'honneur peut être associée à une ruine sociale et économique[379]. Même si toutes les mères célibataires ne courent pas ce risque – certaines bénéficient d'une aide sociale sous forme d'argent ou de nourriture, d'autres parviennent à contracter un mariage favorable – leurs conditions de vie peuvent se révéler particulièrement difficiles.

Néanmoins, les dangers de la continence sexuelle sont reconnus par les ouvrages médicaux de l'époque. Selon les théories de Galien, les jeunes filles, comme les veuves, risqueraient une suffocation de la matrice, causée par une accumulation de semence dangereuse pour le corps féminin[380]. Dès lors, Galien conseille d'employer la masturbation – solitaire ou assistée d'une sage-femme – dans

---

[373] Burghartz, « Rechte Jungfrauen », p. 40.
[374] Wolfgang E. J. Weber, « Ehre », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.) *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 3, Stuttgart Weimar 2006, p. 77-83 (ici : p. 79).
[375] Rublack, *Magd, Metz', Mörderin*, p. 217.
[376] Beate Schuster, *Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1995, p. 85.
[377] *Ibidem*, p. 361.
[378] Peter Schuster, *Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland (1350-1600),* Paderborn 1992, p. 181.
[379] Renate Dürr, « Ursula Gräfin – der Lebensweg einer Haller Magd und ledigen Mutter im 17. Jahrhundert », in : *Forschungen aus Württembergisch-Franken* 76 (1992), p. 169-176 (ici : p. 169).
[380] Moulinier, « Le corps des jeunes filles », p. 97.

une optique thérapeutique, puisqu'elle présenterait les mêmes bénéfices que le coït tout en ne portant pas atteinte à la virginité[381]. Albert le Grand (XIII^e siècle) recommandait d'en faire usage pour calmer les besoins sexuels et éviter l'apparition de maladies chez les célibataires[382]. Ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle que la masturbation devint l'objet d'un débat, avec la parution du livre du médecin français Samuel Auguste Tissot, *L'onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation* (1761). Elle fut alors unanimement condamnée par les théologiens et les médecins comme une activité impudique pouvant entraîner des maux divers et irréversibles[383]. Cependant, les pratiques véritables entre la fin du Moyen Âge et le XVIII^e siècle restent peu connues, surtout en ce qui concerne la population féminine[384]. Les ouvrages consultés, qui sont à cet égard représentatifs des écrits évoquant la sexualité au début de l'époque moderne[385], n'apportent que peu d'informations sur ces pratiques qui restent taboues.

Dans les milieux ruraux principalement, il semblerait que les relations entre hommes et femmes en dehors du cadre du mariage soient admises. En France, dans le bocage vendéen, c'est ce qu'on a appelé le « maraîchinage », qui consiste en un flirt très poussé permettant aux jeunes de se connaître intimement avant le mariage, voire de tester la capacité à procréer des futurs époux. Ces pratiques sont de plus en plus critiquées par les différentes confessions, ce qui n'empêche pas leur existence dans les campagnes[386]. En Corse ou dans le Pays Basque, le mariage n'est souvent conclu qu'après plusieurs naissances, pratique destinée à assurer les époux d'une descendance. En Allemagne, l'âge du mariage augmente à l'époque moderne pour atteindre environ vingt-cinq ans. Il arrivait que les jeunes hommes et femmes partagent leur lit, en gardant une chemise, un pantalon ou une jupe, autorisés à ne se toucher qu'avec les plus grandes précautions[387]. Des rencontres socialement admises entre jeunes existent également dans les campagnes sous le nom de *Fensterln*. Les *Spinnstuben* offrent également une possibilité de rencontres entre jeunes de sexe

[381] Thomas Laqueur, *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris 2005, p. 112.
[382] Albertus Magnus, *De Animalibus libri* [13. Jahrhundert], hrsg. von Hermann Stadler, Münster 1916, p. 646 (IX, 1,1, 7).
[383] Yvonne Knibiehler, *La sexualité et l'histoire*, Paris 2002, p. 26.
[384] Laqueur, *Sexe en solitaire*, p. 159.
[385] Walter Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin 1998, p. 267.
[386] *Ibidem*, p. 21.
[387] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 199.

opposé, comme on l'a vu. Hans Medick affirme que les interdictions prononcées par les autorités civiles et religieuses à l'encontre de ces lieux de sociabilité de la jeunesse rurale sont restées sans effet[388]. Il est difficile de savoir ce qu'il en était dans le milieu urbain. Mais on peut supposer des pratiques moins souples qu'en milieu populaire et rural.

Il existe des différences confessionnelles dans la pratique de la sexualité hors-mariage[389]. En effet, le Concile de Trente (1545-1563) considère qu'un couple pouvait se marier de sa propre initiative si les deux partis y consentaient, rompant avec la tradition qui donnait la priorité à la décision des parents. L'acte constitutif du mariage devient cependant la cérémonie où le mariage, vu comme un sacrement, est célébré devant témoins, et non plus le simple consentement des futurs époux. Alors que dans la tradition, les relations sexuelles prénuptiales ne peuvent pas être considérées comme un péché puisqu'elles sont assorties d'une promesse de mariage, avec le Concile de Trente, elles deviennent un délit. Dans les territoires protestants qui ne reconnaissent pas l'autorité de ce concile et qui continuent de considérer la promesse de mariage comme un réel engagement, il semblerait que la tolérance ait été plus grande dans la pratique, même si les textes normatifs dus aux pasteurs et théologiens interdisent formellement aux futurs époux toute relation sexuelle avant les noces.

Lorsque la norme de la virginité est au contraire acceptée par les jeunes filles, elle est portée comme un étendard. La virginité est alors survalorisée par l'entourage, comme par les jeunes filles elles-mêmes. Les jeunes vierges bénéficient du privilège d'être écoutées avec un respect particulier. On leur prête même la capacité à communiquer avec l'au-delà, comme l'ont montré les feuilles volantes de jeunes filles pratiquant un jeûne prolongé (Fig. 3 et 4)[390]. Leur extrême pureté ferait d'elles des proies faciles pour les démons : en témoigne le nombre considérable de « relations » (*Zeitungen*) catholiques comme protestantes relatant les cas de possessions de jeunes filles vierges[391].

---

[388] Medick, « Spinnstuben », p. 28.
[389] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 208.
[390] Knibiehler, *La virginité*, p. 111.
[391] En voici deux exemples : *Ein grawsame erschroeckliche und wunderbarlich geschicht oder newe zeitung, welche warhafftig geschehen ist, inn diesem 1559 Jar, zur Platten, zwo meyl weges vom Joachims thal, alda hat ein schmid ein Tochter die ist vom boesen feyndt dem Teuffel eingenummen, und besessen worden, der hat so wunderbarlich unnd seltzam ding an sie geredt, mit den Priestern, die teglich bey ir gewest sind. Und wie er letzlich von ir auszgetrieben worden ist, durch der priester, unnd vil frummen Christen des gemeinen Volcks gebet und seufftzen, Welchs sie teglich fuer sie zu*

De ces remarques, il ressort que la période de l'adolescence n'est que rarement une période caractérisée par la chasteté et la virginité. En réalité, les jeunes filles semblent avoir gardé, dans la mesure du possible, certaines pratiques secrètes afin de préserver leur honneur. Les sources ne permettent pas de faire des statistiques précises sur ce sujet peu abordé par les personnes concernées. Néanmoins, certains témoignages peuvent laisser penser que la norme qui consiste à rester vierge jusqu'au mariage ne s'est imposée que très inégalement et très lentement dans les classes sociales.

I.3.2. Les voix des jeunes filles ?

Pour tenter d'approcher un certain type de discours féminin, il est possible de s'attarder sur des écrits polémiques de la première décennie du XVII^{e} siècle. Le premier de ces ouvrages a été écrit par Séverin Pineau. Chirurgien du roi de France, il publie en 1598 un livre en latin qui traite de la virginité et de l'accouchement et aborde ces questions d'une manière franche et directe. L'ouvrage obtient un tel succès qu'il est rapidement traduit en plusieurs langues : la traduction allemande date de 1607 et fut publiée à Francfort-sur-le-Main. Cependant, l'ouvrage aurait été interdit par les magistrats de la ville en raison du ton employé et de sa liberté d'approche[392]. L'intention de Séverin Pineau était de traiter la question de la virginité d'un point de vue médical et scientifique. Le livre est composé de deux parties : la première traite exclusivement de la virginité et de l'hymen, tandis que la seconde se consacre à la physiologie de la grossesse et de l'accouchement. Dans la version allemande, dont le titre est *Examen des jeunes filles* (*Jungfrawen-Prob*), seule la première partie subsiste. Elle commence par une description anatomique de l'appareil génital féminin dans ses moindres détails. L'auteur de la traduction emploie également un langage métaphorique conférant à l'ouvrage un ton parfois poétique.

Gott gethan haben. Den frummen Gottsfuerchtigen Christen ettwas troestlich, Aber den Gottlosen und unbuszfertigen etwas schroecklicher, sie zur busz zu vermanen, Wie denn solches der Boese Geist selbs wider sein willen hat reden und anzeigen muessen, Nuernberg 1559 ; *Eigentliche unnd warhafftige verzeichnusz, was sich auff den 19. Junij des drey und sechtzigisten jars zu Augspurg, mit eines armen Burgers Tochter daselbst zu getragen, welche vom boesen Geist angefochten unnd besessen, doch aber durch Gottes genadt und krafft von herren Simon Scheibenhart, der heiligen schrifft Doctorn und Pfarrherrn zu sanct Mauritzen, in Augspurg auszgetriben, und also die Besessen entbunden worden ist*, Augspurg 1564.

[392] Pierre Bayle / Pierre Desmaizeaux, *Dictionnaire historique et critique*, vol 3 , Paris 1730, p. 727.

An den zarten keuschen Jungfrawen ist ein herrliches, koestliches vnnd frewdenreiches bluemlein und holdseliges Roeszlein zubefinden, welches billich, einem jedern zuechtigen Manspersonen das hertz erfrewen, alle Sinn erwecken, vnd zu holdseligen lieblichen gedancken, freudlicher liebe, vnd holdseligster gemeinshafft ermundern solte, in den Weibsbildern aber, so sich mit dem Beyschlaff vervnreiniget, ist solches liebliche Bluemlein zerrissen, betretten vnd verwuestet, daher sie dann auch *defloratae*, die jenigen welchen jre Blume vn Rose genommen, zerrissen genennet werden[393].	Chez les chastes et douces jeunes filles, on trouve une petite fleur magnifique, délicieuse qui apporte la joie et une noble petite rose, qui réjouissent le cœur de tout homme convenable, qui éveille ses sens, et l'encourage à des pensées nobles et aimables, à un amour joyeux et à l'union la plus noble ; mais chez les femmes qui se sont souillées par des relations charnelles, cette petite fleur aimable est déchirée, piétinée et dévastée, c'est pourquoi on qualifie de *defloratae*, celles dont la fleur et la rose ont été ôtées et déchirées.

Le livre est clairement adressé aux maris ou futurs maris auxquels il propose des informations fiables sur la question, tout en soulignant que la virginité des jeunes filles est la chose la plus belle et la plus précieuse qui soit. Face à une présentation si laudative de la virginité, sa disparition éventuelle apparaît tout de même comme une catastrophe. La virginité est le signe que la jeune fille sera capable de diriger sa maison, d'en maintenir le niveau de richesse comme elle a été capable de préserver son « trésor » ; *a contrario* son absence annonce la ruine de la maison, en termes d'honneur et de richesse. Les anecdotes racontées par Pineau semblent prouver que les hommes en savent visiblement peu sur le sujet et qu'ils cèdent à des craintes et fantasmes infondés. Or, Pineau souhaite abolir les préjugés concernant la virginité des jeunes filles.

Aus diesem erfolget, dasz etliche thoerichte Maenner jre keusche vnd zuechtige hochzeiterin vnbillicher weisz argwoehnig, vnnd verdaechtig halten, gleich als ob sie zuvor vnnd ehe sie in das Brautbet geschritten weren Unzucht	Il en découle que quelques hommes déments sont injustement soupçonneux et méfiants envers leurs chastes et honnêtes épouses, comme si elles avaient l'habitude de s'adonner à la luxure avant d'entrer dans la couche

[393] Severin Pineau, *Jungfrawen Prob, Darinnen gruendlichen und eigentlich glehret wird, was der rechte wahre unterscheid einer reinen unbefleckten Jungfrawen, vnd jeglicher anderer Weibeszperson, so von Manesbild wircklich erkand, in welchen und wie viel Stuecken die Wahre Jungfrawschafft vnnd Jungfraeuliches Schlosz, bestehe, Was auch an beyder Jungfrawen und Frawen Geburtsgliedern, vnd andern Eygenschafften gemein einer reinen unbefleckten Jungfrawen aber insonderheit und eygenthuemlich angehoerig, Daneben einer sonderbaren Frag, Ob nemlich eine Jungfrawe jhre Jungfrawschafft ohne Zuthun eines Mannes verliehren moege ? Alles ausz Anatomischer eigner Erfahrung, vnd Besichtigung vnzehlicher solcher Personen, innerhalb dreyssig Jahren observirt, vnd erstlich Frantzoesich beschrieben, Gedruckt durch Christoff Eberbachen im Jahr 1608. Gedruckt zu Franckenthal,* bey Carol Sigemund Spieß im Jahr 1607, 1608, n. p.

gepflegt, vnnd ihr Jungfraewliche Ehrenkron verschertz hetten, wie wir dann hie von zwey warhaffte Exempel, so kurtz verschiener Zeit bey vns sich zugetragen, anhero setzen wollen[394].	nuptiale et qu'elles avaient perdu leur couronne virginale, ainsi que nous voulons l'exposer ici d'après deux exemples véridiques, qui se sont déroulés chez nous, il y a peu de temps.

Pineau s'emploie à relativiser la notion de virginité, soulignant le fait qu'une jeune fille pourrait très bien la perdre en faisant des exercices physiques intenses ou en se masturbant, sans pour autant avoir de relations sexuelles avec un homme. Pour ces raisons, il conseille aux hommes de croire en la bonne foi de leur épouse sans s'attarder à des caractéristiques purement corporelles. En cela, son ouvrage est ambigu : tout en encourageant les maris à procéder à un examen détaillé de leur femme grâce aux descriptions précises qu'il fournit, il exhorte les hommes à ne pas juger les femmes trop rapidement de manière négative si tous les éléments anatomiques de la virginité ne devaient pas être visibles. S'il semble avoir à cœur de donner des informations anatomiques actualisées, peut-être craignait-il d'être à l'origine de condamnations injustes ou de plaintes de femmes rejetées ou de leurs familles.

Sous le pseudonyme de Catharina Rosabella paraît la même année, dans un lieu inconnu, une réponse parodique à ce livre sous le titre *Examen des jeunes hommes* (*Junggesellen-Prob*)[395]. L'auteure se présente comme une avocate de la cause des jeunes filles et des femmes désireuse d'enseigner aux jeunes filles la manière de reconnaître un jeune célibataire honnête, qui ne multiplie pas les aventures. Grâce à l'ouvrage de Rosabella, les jeunes filles auraient ainsi la possibilité de deviner quel type d'homme se tient devant elles, à qui elles ont affaire en observant ses vêtements, son allure, ses manières, en décryptant ses paroles. Ainsi, aux observations anatomiques se substitue une description de l'*habitus* du célibataire honnête, garant des bonnes mœurs du candidat au mariage. Alors que la virginité féminine se situe principalement dans des caractéristiques anatomiques, celle des hommes se trouverait dans les apparences, ce qui laisse imaginer qu'elle pourrait plus aisément être feinte. Le livre de Rosabella adopte un ton ironique,

[394] *Ibidem*, n. p.
[395] Catharina Rosabella, *Der Jungengesellen Prob, Darinnen gruendlichen vnd eigentlichen gelehret wird, was der rechet ware vntercheid eines reinen vnbefleckten Jungegesselen, vnd jeglicher anderer Manszperson so sich mit Weibsbildern verunreiniget, in welchen und wie vielen Stuecken jhre Jungfrawschafft vnd reinigkeit bestehe, vnnd von allen vnd jeden Jungfrawen leichtlichen zuerkennen seye. Dr newlich auszgesprengten Jungfrawen Prob entgegen gesetzt. Zur fleissigen trewhertzigen Warnung allen zuechtigen Jungfraewlein, ausz sonderlichem befehl, vnd beweglichen vrsachen, im Namen aller vnd jeder Jungfrawen, an Tag gegeben,* Schlosz Rosenstein zu Rennbahn, 1607.

revendiquant une certaine franchise dans un échange de femme à femmes. L'auteur donne une image de personne sûre d'elle-même, n'ayant aucune leçon à recevoir des hommes. L'auteur, dont on ignore le sexe et la qualité, propose donc de faire entendre une voix « féminine » sur le sujet dans une prise de parole qui se veut publique, en se moquant ouvertement des hommes qui s'intéressent avec sérieux à la question de la virginité. On est bien loin en réalité ici de l'image de la femme faible dépeinte dans les ouvrages normatifs, même si Rosabella semble prendre à son compte certains stéréotypes inhérents aux représentations féminines pour mieux tourner l'ouvrage de Pineau en ridicule. Dans le passage qui suit, on reconnaît ainsi le *topos* de la femme faible qui tente de se défendre contre les accusations que porterait Pineau envers elle.

> Nichts desto weniger aber sind wir arme Jungfraewlein gleichsam gezwungen worden, vnsere Ehre vnnd Nahmen zu erretten, vnd mit gleicher masz dem Authori, vil seiner anhangenden Gesellschafft, den jungengesellen zumessen, vnnd also etlicher massen gleichfals solche auch auff die Probe zufuehren, vnnd jhre heimliche listige Practicen, encke vnd Schlueffloecher den einfaeltigen Jungen Toechtern, vnn Jungfraewlein vor Augen zustellen. Bitten aber hiemit hoechstes fleisses, es woelle der guthertzige Leser, diese vnsere hochnoetige abgetrungene Defensionschrifft, vns nicht zu einer Leichtfertigkeit vnd vppigkeit auszdeuten, sondern dieselbe viel mehr als ein abgezwungen vnnd zugelassen Retorsion bestem vermercken[396].
>
> Encore une chose et pas la moindre : nous, pauvres jeunes filles, nous sommes vues contraintes de défendre notre honneur et notre nom, et de la même manière de faire étudier les jeunes hommes par l'auteur et sa société et de les soumettre à l'examen, et de montrer aux jeunes filles et jeunes vierges naïves leurs pratiques secrètes et rusée, leurs coins et leurs cachettes. Mais nous prions avec le plus grand zèle notre bienveillant lecteur de ne conclure de cette défense très-nécessaire à la frivolité ou de l'exubérance, mais bien plutôt de la considérer comme une mesure de rétorsion prise sous la contrainte et licite.

Les ouvrages de Pineau et de Rosabella semblent tenir chacun une position représentative de ce qui a été appelé plus tard par la recherche historique « la Querelle des femmes ». Les questions touchant au statut des femmes, à leur prétendue faiblesse qui entraînerait une infériorité considérée comme logique, agitent les intellectuels dès le Moyen Âge. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, les controverses autour de ces sujets deviennent plus virulentes et les ouvrages qui traitent de

[396] Rosabella, *Junggesellen Prob*, n. p.

l'humanité des femmes[397], de leurs capacités et incapacités supposées, de leurs vices et de leur vertus se multiplient pour former un vaste corpus[398].

Certains ouvrages ne souscrivent pas à l'idée d'une faiblesse spécifique aux femmes et ce dès le début du XVI[e] siècle. C'est à cette catégorie qu'appartient l'ouvrage de Rosabella. L'humaniste Agrippa von Nettesheim défend également les femmes dès 1509, dans un livre écrit en latin *De nobilitate et praecellensia foeminei sexu*, traduit en allemand vers 1540 (*Von Adel und Fürtreffen weibliches Geschlechts*), ainsi qu'en anglais, français et espagnol[399]. Il pense réhabiliter le rôle des femmes, en louant leur capacité à enfanter tout en continuant de les enfermer dans un rôle unique. En 1597, le théologien luthérien et prédicateur à la cour du margrave Johann Friedrich von Brandenburg, Simon Gedicke, défend le sexe féminin selon un raisonnement analogue dans son ouvrage *Defensio sexus muliebris,* traduit en allemand en 1617[400]. Johann Sommer publie en 1607 sous le pseudonyme de Johann Olorinus Variscus une *Ethographia Mundi* dans laquelle il s'élève contre les stéréotypes féminins[401].

Dans le livre de Catharina Rosabella, les femmes et les jeunes filles se trouvent valorisées par un discours qui plaide en leur faveur. En produisant un pendant au livre de Pineau, il s'agit de mettre hommes et femmes sur un pied d'égalité, volonté originale à l'époque moderne. Sur la question de la virginité, il est possible de considérer que ce genre d'écrit est inédit. La virginité concernait d'abord les jeunes femmes, elle n'était pas exigée pour les jeunes hommes à marier. Dans d'autres ouvrages était décrite toute une sémantique du corps virginal féminin où l'être et le paraître devaient être équivalents. L'opuscule de Rosabella se charge de fournir aux jeunes filles son pendant concernant les jeunes hommes, en se concentrant sur des critères comme les gestes, les mots, les agissements. L'auteur développe ainsi une sémiotique de l'honnêteté masculine. Il s'agit de donner aux femmes les mêmes armes que les hommes dans la relation amoureuse. Le livre se dirige donc non seulement contre Pineau, mais également contre les livres qui

[397] cf. Elisabeth Gössmann (Hrsg.), *Ob die Weyber Menschen Seyn, oder nicht ?*, München 1988.
[398] Magdalena Drexl, *Weiberfeinde – Weiberfreunde. Die Querelle des femmes im Kontext konfessioneller Konflikte um 1600*, Frankfurt am Main 2006, p. 19. Pour un panorama de « la Querelles des femmes », consulter Bock, *Frauen*, p. 13-52 et l'article de Margarete Zimmermann, « Querelle des sexes », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 10, Stuttgart 2009, p. 591-598.
[399] Bock, *Frauen*, p. 16.
[400] Drexl, *Weiberfeinde*, p. 156.
[401] *Ibidem*, p. 220

critiquent le comportement soi-disant inapproprié des jeunes filles en dénonçant des attitudes condamnables chez les jeunes hommes

Un autre exemple de discours féminin, cette fois néanmoins mis en scène par un homme, se trouve dans le livre de Martin Caselius (1646) sur la mode du décolleté, *Miroir de la discipline, c'est-à-dire, rappel nécessaire et très bienveillant aux femmes chrétiennes et honorables d'Allemagne* (*Zucht=Spiegel. Das ist nothwendige und sehr wohlgemeinte Erinnerung an das Christ- und Ehrliebende Frawenzimmer in Deutschland*). Dans son ouvrage, Caselius met en scène un dialogue imaginaire, qu'il dit être inspiré de réflexions qu'il a pu entendre, entre une femme, ou une jeune fille, et un pasteur. Les jeunes filles tentent de défendre leur position, à savoir le droit de porter les vêtements qui leur plaisent, tandis que le pasteur doit argumenter contre cette mode qu'il juge à la fois décadente, dégradante et source de nombreux péchés. Le dialogue a ainsi également une visée didactique envers les pasteurs puisqu'il leur fournit des éléments de réponse en cas de conversations houleuses avec des jeunes filles mécontentes. Dans le passage qui suit, la jeune fille s'insurge contre le fait qu'elle devrait prendre conseil auprès d'un pasteur pour savoir comment se vêtir :

Soll ich denn die Pfaffen erst fragen, wie ich mich bekleiden vnd geberden soll ? Oder will man gar lauter Closter=Jungfrawen aus vns machen ? Was frag ich nach den Pfaffen ? Was haben mir die pfaffen oder (so sie gar vernuenfftig reden wollen) der Superintendens Pfarrer vnd Capellan zugebieten ?

Est-ce que je dois d'abord demander aux curés commment je dois m'habiller et me comporter ? Ou bien veut-on faire de nous de véritables nonnes ? Qu'ai-je à faire des curés ? Que pourraient bien me dire les curés ou encore (en admettant qu'ils tiennent un discours raisonnable) les pasteurs et les sacristains du Superintendant ?

Solche vnd dergleichen Reden muessen biszweilen trewe Diener des herrn Jesu anhoeren vnd erfahren, inmassen dem herrn Sarcerio, seligen Gedaechtnis, so der stinckenden hoffart auch ernstlich feind gewesen, ist begegnet. Denn als dermaleins eine hochintonirte Fraw, welche zweiffels ohne die Krafft Goettliches Gesetzes in jhrem Hertzen gespueret, oder demselben muthwillig wieder strebet, zur hochzeit gehen wollen, hat sie zu jhrer Dienerin angefangen : Magd, gehe hin zum Pfaffen vnd frage jhn was ich anziehen,

Les fidèles serviteurs du Christ sont forcés d'entendre des discours de ce type, comme cela a été le cas pour monsieur Sarcerius, paix à son âme, qui était parfaitement hostile à cette puante vanité. Car lorsqu'une femme qui s'exclame ainsi ressent indéniablement la force de la loi divine dans son cœur, ou qu'elle refuse pleine de mauvaise volonté, et veut se rendre à des noces, elle dit à sa servante : ma bonne, rends-toi chez le curé et demande-lui ce que je dois porter, combien et quel type de

wie viel, vnd was fuer ketten ich anhengen soll ?

Koente auch wol Lucifer selbst seinen Stoltz vnd Hochmuth klaerer vnd vermessener an den tag geben ? Aber irret euch nicht, lieben leute, Gott, Gott, Gott, ja der gerechte Gott lest sich nicht spotten[402] !

chaînes je devrais mettre à mon cou ?

Est-ce que Lucifer pourrait mieux montrer sa fierté et son caractère hautain avec plus d'arrogance ? Mais ne vous y trompez pas, chers amis, Dieu, Dieu, Dieu, oui, le Dieu juste ne se laisse pas moquer ainsi !

Le ton vivant du texte, grâce à la mise en scène d'arguments contradictoires, laisse penser que l'ouvrage pourrait servir de base pour des sermons portant sur la mode féminine. Caselius répond à des arguments qui peuvent paraître parfaitement sensés en invoquant auprès de ses lectrices l'influence du Diable sur leurs pensées et en les encourageant à la piété. Le ton employé par les jeunes filles dans le livre de Caselius rappelle fortement celui de Salomé face à sa cousine plus âgée Barbara, dans le *Dialogue sur la Danse* de Frischer/Schorer paru la même année. Ses propos expriment une polémique anti-catholique que l'on retrouve dans le livre de Frischer/Schorer dans la mesure où la jeune fille refuse d'être assimilée à une nonne dont elle dénigre l'apparence. Par ailleurs, ses mots signifient une volonté de s'affranchir du religieux et de décider de sa vie par elle-même puisqu'elle refuse l'ingérence des prêtres dans sa vie quotidienne[403]. Peut-on en déduire que les jeunes filles étaient réfractaires aux mesures visant à discipliner leur comportement, plus réfractaires peut-être que des femmes plus âgées ? Les œuvres citées ci-dessus ne permettent pas de l'affirmer. En revanche, il est possible de comprendre à travers de tels exemples que la « représentation » de la jeune fille, telle qu'on peut la lire et qui se veut comme une auto-représentation, bien qu'elle soit en réalité l'œuvre d'auteurs masculins, est caractérisée par une certaine opposition aux lois et aux normes, et même une forme de résistance qu'il s'agit de contenir, voire de réprimer et ce dès leur plus jeune âge, en leur inculquant le sens des normes sociales et éthiques et la nécessité de les accepter.

[402] Caselius, *Zucht=Spiegel*, p. 48sq.
[403] Ce genre de textes rappellent que les prêtres étaient encouragés depuis le Moyen Âge à modérer leurs critiques envers les femmes par crainte de violentes réactions, Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main / New York 1998, p. 12. De ce fait la littérature vernaculaire devait tenir des propos modérés envers les femmes.

I.3.3. Pratiques corporelles, vestimentaires et langagières des jeunes filles

Il est aisé d'imaginer que toutes les normes concernant les loisirs n'étaient pas suivies par la jeunesse dans la plupart des milieux sociaux. On sait, grâce à toutes sortes de sources comme les journaux intimes, les lettres, mais aussi les feuilles volantes et les chroniques que les jeunes filles étaient bien présentes aux fêtes et aux bals, et cela aussi bien dans les villes que dans les campagnes. Si les recommandations des théologiens et des pasteurs vont dans le sens d'une limitation des sorties des jeunes filles, et s'ils les encouragent à faire preuve de retenue en public, il n'en reste pas moins que certaines villes non seulement leur permettaient de participer aux fêtes officielles, mais organisaient également des événements les plaçant au centre de l'attention du public, comme des courses de femmes, par exemple. Ces courses sont connues depuis la fin du Moyen Âge. Si dans certaines villes, elles n'étaient ouvertes qu'aux prostituées, dont on n'attendait pas qu'elles respectent les normes de comportement admises, en Suisse par exemple, toutes les jeunes filles célibataires pouvaient concourir[404]. Il s'agissait de mettre en avant la résistance physique des jeunes filles, qualité requise chez une bonne épouse mais par un moyen qui semble s'opposer à l'idéal de grâce et de féminité prôné dans les discours normatifs religieux et moraux.

Les procès-verbaux permettent également d'avoir une idée plus précise de la réalité des pratiques concernant les normes sociales et éthiques. Il s'agit d'un type de sources difficile à utiliser, d'une part parce que leur dépouillement est long et fastidieux, d'autre part parce que l'historien n'a pas toujours accès à toutes les informations concernant les protagonistes et ne peut donc pas reconstituer le contexte des querelles et conflits avec toute la finesse requise. De plus, il n'est pas aisé de déterminer la part de jeunes filles rebelles ou réfractaires à l'imposition de certaines normes à partir d'une seule sélection de procès-verbaux, mais l'exhaustivité qui seule permettrait de porter un jugement solide est impossible. On peut supposer que dépouiller davantage de procès-verbaux permettrait par exemple de déterminer si les ordonnances interdisant la tenue de bals ont été respectées. L'étude approfondie de ce type de sources pour Nuremberg et Augsbourg permet déjà de déduire que les normes vestimentaires et langagières ne se sont pas imposées facilement dans la population des jeunes femmes. Ce sont elles, en particulier les servantes, qui sont les

[404] Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Sports : vom antiken Olympia bis zur Gegenwart*, München, p. 112.

premières verbalisées par les autorités civiles lorsqu'elles contreviennent aux lois. En application de la loi vestimentaire promulguée à Augsbourg le 11 décembre 1582, cinquante-deux personnes furent interpellées le lundi 23 janvier 1583. Le jour suivant, les officiers de police en arrêtent treize de plus[405]. Toute la journée, les personnes arrêtées, toutes des servantes, défilent devant les trois juges chargés de ce type d'affaires, dans une procédure de « comparution immédiate ». Pour faire gagner du temps au tribunal, elles apparaissent par groupes de deux, trois ou quatre personnes. Le motif de l'arrestation des servantes est le port de toques en fourrure (*Pelzhauben*), comme celle représentée sur la gravure de Jost Amman[406], alors que cet accessoire vestimentaire à la mode leur était expressément interdit par la loi.

Des arrestations de ce genre se reproduisent régulièrement jusqu'en 1585. Au fur et à mesure, les servantes ne sont plus les seules concernées et les motifs d'arrestations varient. De riches bouchers doivent payer une amende pour avoir porté un col en velours (*Samtkragen*) tandis que des femmes et des filles de bourgeois doivent comparaître devant le tribunal pour avoir montré un corsage en camelot, un lainage coûteux à l'origine composé de poils de chameau, puis de chèvre. Ce sont principalement les cols et les corsages, éléments les plus visibles d'une tenue, qui sont à l'origine des arrestations. Il est possible que les officiers de police se soient d'abord concentrés sur un accessoire facile à reconnaître et sur une classe sociale également reconnaissable dont l'arrestation ne poserait pas de problème avec leur hiérarchie, pour ensuite développer leurs connaissances en matière d'étoffes et de pièces vestimentaires et s'en prendre à des bourgeois. À partir du printemps 1585, les arrestations diminuent pour finir par disparaître. L'expérience fut donc de courte durée, probablement parce que de telles arrestations demandaient trop de moyens et trop d'efforts pour un résultat décevant. Cependant, ce serait une erreur de penser que les habitants d'Augsbourg se désintéressent de l'application des lois vestimentaires, si l'on en juge par le nombre de lois qui continuent d'être promulguées. Il est possible que les officiers de police se soient découragés devant l'ampleur de la tâche, mais peut-être également les habitants d'Augsbourg avaient-ils aussi appris à mieux dissimuler leurs infractions. La manière dont les officiers de

[405] Les informations sur les arrestations pour infractions aux lois vestimentaires augsbourgeoises ont été étudiées dans un article antérieur : Chapuis, « Juges et jupons » ainsi que chez Lüttenberg, « Législation symbolique ». Schnapper-Arndt souligne que les principales accusées étaient également des servantes à Francfort-sur-le-Main à la même époque (Schnapper-Arndt, *Studien*, p.232).
[406] v. annexe 11.

police de la ville ont opéré pour appliquer la loi révèle une discrimination sociale – puisque les classes les plus élevées n'ont pas été touchées par les arrestations – mais aussi une discrimination sexuelle, faisant des femmes les principales accusées.

Les peines encourues consistaient principalement en amendes, d'environ trois florins pour les servantes. Le montant n'est pas anodin puisqu'il correspond généralement à un salaire annuel pour une domestique. À Francfort-sur-le-Main, les peines sont beaucoup plus élevées : trente à cinquante florins ne sont pas rares[407]. On peut supposer qu'elles étaient surtout destinées à effrayer les contrevenantes potentielles, ou bien qu'on attendait des maîtres qu'ils les paient. Devoir la régler personnellement pouvait entraîner une catastrophe économique pour la personne concernée[408]. Mais payer une amende n'avait en soi rien d'infâmant ; le passage devant les tribunaux n'entraînait pas une perte d'honneur[409]. Alors que pour certaines femmes, le passage devant les tribunaux était synonyme de grandes difficultés financières, pour d'autres le procès pouvait paradoxalement être une aubaine. Il permettait de montrer à tous qu'on était assez riche pour s'offrir des vêtements et des accessoires somptueux, et pour payer l'amende, réaffirmant ainsi sa position sociale. Un passage devant les tribunaux pouvait donc paradoxalement rendre respectable, ce qui ouvrait des perspectives d'avenir. En revanche, être emprisonné en cas d'impossibilité de régler une amende – les peines de prison concernaient principalement les personnes endettées – ne faisait qu'aggraver les difficultés : les prisonniers devaient subvenir à leurs propres besoins dans leur prison tout en se trouvant dans l'impossibilité de gagner suffisamment d'argent. En effet, pour des raisons de coût de l'institution, on n'enfermait que les personnes qui représentaient un danger pour elles-mêmes ou pour autrui – avoir des dettes était considéré comme un danger menaçant de pauvreté l'individu comme la communauté. Dans ces cas-là, où l'enfermement semblait inévitable, on attendait des condamnés qu'ils n'y restent que quelques jours et surtout qu'ils prennent eux-mêmes en charge leur nourriture[410]. Par ailleurs, un séjour dans les prisons du début de l'époque moderne, qui étaient

[407] Schnapper-Arndt, *Studien*, p. 231.
[408] Karl Härter, « Sozialdisziplinierung durch Strafe ? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 26 (1999), p. 365-379 (ici : p. 377).
[409] Richard van Dülmen, *Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*, Köln / Weimar / Wien 1999, p. 70.
[410] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 113.

sombres, humides et dans un état d'hygiène déplorable[411], occasionnait souvent de nombreux problèmes de santé. De ce fait, les peines de prison étaient rarement appliquées au Moyen Âge puis tout au long du XVI^e siècle[412]. Cette tendance change à partir du milieu du XVII^e siècle, avec la multiplication de maisons de redressement[413].

Ces remarques sur les peines encourues permettent de mieux comprendre les réactions des servantes telles qu'elles apparaissent dans les procès-verbaux. Il est important de noter que toutes les servantes de la première vague d'arrestations à Augsbourg ont été graciées. La raison en est inconnue : soit les juges ont eu pitié de ces servantes insolvables, mais voulaient faire un exemple en les faisant comparaître devant le tribunal, soit les servantes se sont plaintes d'une arrestation qui les a surprises – la loi n'avait été promulguée qu'un mois auparavant – ainsi que de la rigueur de la peine. On soulignera que les servantes augsbourgeoises apparaissent seules devant les tribunaux et doivent donc défendre leur honneur seules[414]. Ce n'est pas le cas à Zurich où les femmes seules ne sont pas bien vues par les juges[415]. D'autres documents provenant de Nuremberg confirment que les servantes avaient conscience de ce que leur interdisait la loi, tout en continuant de porter les vêtements incriminés. C'est le cas de Margareth Wolffin décédée chez son maître Wolfgang Eisen. La consultation d'un document conservé dans les archives de Nuremberg a permis de reconstituer les faits. Le maître de Margareth Wolffin refusant de rendre ses effets personnels à sa famille, il est accusé de vol par le frère de la servante. À la suite d'un jugement, la famille récupère un salaire de onze florins, mais aussi un collet noir doublé de velours (« ein schwarz goller mit samad verprembt »), une fourrure (« ein schurz peltz ») et une courte chamarre de renard (« ein fuchtes

[411] Ulrike Ludwig, « Untersuchungshaft im Strafverfahren », in : Gudrun Gersmann, Katrin Moeller und Jürgen-Michael Schmidt (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, in : historicum.net, , in : historicum.net, URL : http ://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5724/ (17/09/2013)

[412] Susanna Burghartz, « Kein Ort für Frauen ? Städtische Gerichte im Spätmittelalter. » in : Bea Lundt (Hrsg.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*, München 1991, p. 49-64 (ici : p. 54).

[413] Pieter Spierenburg, « The Body and the State : Early Modern Europe », in : *ibidem* (ed.), *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punischment in Wester Society,* New-York / Oxford 1998, p. 44-70 (ici : p. 67).

[414] Martin Dinges, « Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit », in : Sybille Backmann / Hans-Jörg Künast / Sabine Ullmann / B. Ann Tlusty (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin 1998, p. 123-147 (ici : p. 144).

[415] Burghartz, « Kein Ort für Frauen ? », p. 60

schaublein »), autant de vêtements qui lui étaient en fait interdits[416]. Ce genre de documents montre bien que certaines servantes n'hésitaient pas à porter des vêtements prohibés par les lois vestimentaires.

La première réaction des servantes face à l'accusation d'infraction à une loi vestimentaire semble être le déni[417]. Les jeunes femmes soulignent l'incompétence de la police qui a rapporté le délit, mais surtout mettent en doute le jugement des autorités quant à la catégorie sociale à laquelle on les renvoie[418]. En effet, beaucoup de servantes sont issues des catégories moyennes de la population. Renate Dürr explique qu'à Schwäbisch Hall, de nombreuses servantes sont nées dans une famille bourgeoise et ne sont entrées en service qu'à la suite d'un coup du sort, non par choix personnel. En conséquence, elles ne peuvent comprendre qu'on les oblige à se vêtir comme des filles de condition modeste, alors qu'elles estiment devoir tenir leur rang avec des tenues adaptées. Respecter les lois vestimentaires leur rappellerait constamment et entérinerait leur déchéance sociale[419]. De ce fait, elles « jouent » habituellement l'incompréhension et le déni devant les tribunaux.

Une autre stratégie consiste à tenter de trouver des excuses plausibles afin d'adoucir la sentence du juge[420] ou encore à négocier le montant de l'amende[421]. Ulinka Rublack cite ainsi l'exemple d'une jeune domestique qui s'est fait arrêter parce qu'elle portait un bandeau de taffetas sur le front (*Taffetstirnbinde*) alors qu'il s'agit d'une étoffe interdite aux servantes de Schwäbisch Hall. Elle se défendit en affirmant qu'elle l'avait porté par mégarde, devant aller chercher une sage-femme pour sa maîtresse saisie par les douleurs de l'enfantement. Dans son récit dont l'original trouve aux archives de Schwäbisch Hall, elle prend soin de mettre l'accent sur l'urgence du moment qui expliquerait sa méprise. Les juges auraient, de son point de vue, tort de s'attarder sur un détail aussi minime qu'un bandeau face aux dangers encourus par la mère et l'enfant si la naissance avait été retardée. Cette anecdote semble montrer que les femmes de cette époque étaient capables d'exploiter les préjugés de faiblesse à leur égard et de mettre en relief leur propre irresponsabilité pour amadouer les juges et donc inverser le rapport de force[422].

---

[416] Stadtarchiv Nürnberg, *Libri Conservatorii*, B14/II 13, 232v.
[417] Zander-Seidel, *Textiler Hausrat*, p. 293.
[418] *Ibidem*, p. 182. C'est également le cas à Francfort-sur-le-Main, Schnapper-Arndt, *Studien*, p. 233.
[419] Renate Dürr, « Die Ehre », p. 181.
[420] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 51.
[421] Schnapper-Arndt, *Studien*, p. 232.
[422] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 87.

Une autre excuse avancée par les servantes peut consister à dire que les vêtements incriminés étaient des cadeaux des maîtres, donc non soumis à la même réglementation que les autres pièces vestimentaires[423]. Cet argument a l'avantage de montrer la contrevenante sous un jour favorable, comme une bonne domestique tellement estimée par sa maîtresse que cette dernière lui offre des cadeaux de valeur[424]. De fait, les dons et cadeaux n'étaient pas rares. Dans ce cas, la servante avait tendance à amoindrir la valeur du vêtement, mettant l'accent sur le fait qu'il avait déjà été porté pour avoir le droit de l'utiliser. On est donc en présence d'un phénomène de « mimétisme social » : les servantes et les serviteurs portaient ces vêtements par fierté vis-à-vis de la maison dans laquelle ils servent, mais aussi parce qu'ils espèrent tirer des bénéfices des retombées de cette « image » valorisante à laquelle ils participent[425]. La théorie du « désir mimétique » élaborée par le philosophe et anthropologue René Girard aide à mieux comprendre ce phénomène concernant pourtant une époque postérieure[426]. Selon lui, un objet est désiré par un individu parce qu'il est désiré par d'autres individus (appelés « médiateurs ») qu'il admire. Ainsi, « le prestige du médiateur se communique à l'objet désiré et confère à ce dernier une valeur illusoire[427]. » La valeur de l'objet du désir augmente par les efforts fournis pour se le procurer. Dans le cas des servantes et des serviteurs, les vêtements interdits prennent une valeur particulière, parce qu'ils sont strictement réservés aux couches supérieures de la société qu'ils admirent. Ils tentent de se les procurer pour pouvoir ressembler à l'objet de leur admiration. De retour dans leur milieu d'origine, ils peuvent à leur tour être l'objet d'admiration du fait de leur position sociale signifiée par leurs atours. Ainsi se diffuse dans la société un « désir mimétique » qui touche les vêtements et les parures.

Les servantes ne se sont donc pas pliées docilement aux normes vestimentaires que les Sénats des villes d'Empire tentent d'imposer à leurs habitants. Cependant, il convient ici de signaler que les servantes ne forment pas un groupe social homogène : alors que certaines ne reçoivent que le minimum nécessaire en matière vestimentaire, ne pouvant pas se préoccuper d'esthétique et ressemblant à la

[423] Merry E. Wiesner, « Paternalism in Practice : The Control of Servants and Prostitutes in Early Modern Germany Cities » in : Philipp N. Bebb / Sherrin Marshall (Hrsg.), *The Process of Change in Early Modern Europe,* Athen 1988, p. 179-200 (ici : p. 183).
[424] Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*, p. 153.
[425] Katharina Simon-Muscheid, *Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert)*, Göttingen 2004, p. 171.
[426] René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961.
[427] *Ibidem*, p. 25.

gravure de la servante aux pieds nus et au regard humble de Hans Weigel[428], il arrive que d'autres possèdent des étoffes et des vêtements au-dessus de leur rang. En ce qui concerne plus précisément les servantes de Nuremberg, elles étaient suffisamment nombreuses à pouvoir se prévaloir d'un niveau de vie supérieur à la moyenne pour poser problème au Sénat de la ville.

Il semblerait que les lois vestimentaires soient acceptées par la population quand cette dernière y voit son intérêt, c'est-à-dire seulement si elles leur permettent d'affirmer leur position sociale. De plus, les vêtements ont une valeur marchande[429]. La fortune des domestiques réside principalement dans des vêtements, qui sont une monnaie d'échange possédant une valeur propre pour cette catégorie de la population. Se faire confectionner des vêtements étant dispendieux, les vêtements d'occasion sont donnés par les maîtres ou des membres de la famille. Pour les domestiques, la revente des vêtements de qualité offerts par les maîtres représente un moyen de faire face à des imprévus[430]. Les vêtements possédés apparaissent donc comme des garanties de solvabilité[431]. De plus, les vêtements sont aisément transportables, critère appréciable pour une population aussi mobile que les domestiques. Pour la plupart d'entre eux, ils ne sont pas un signe de vanité, mais une assurance sur l'avenir. Investir dans le textile est un moyen de se constituer une dot pour les jeunes servantes, mais aussi de se prémunir contre les aléas de la vie de domestique. Ceux et celles qui ne respectent pas les lois vestimentaires ne sont pas opposés à l'ordre de la société d'Ancien Régime, ils y croient fermement et tentent de construire une place meilleure pour eux-mêmes et leur maison dans une hiérarchie qu'ils confortent[432]. Les infractions aux lois vestimentaires représentent une forme de « désobéissance calculée[433] » permettant de ne pas remettre en cause l'ordre établi tout en se créant de menus espaces de liberté. La société n'est pas totalement rigide, elle offre une certaine latitude, des formes de flexibilité.

---

[428] v. annexe 12.
[429] Valentin Groebner, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1993, p. 242
[430] Zander-Seidel,*Textiler Hausrat*, p. 144.
[431] Groebner, *Ökonomie*, p. 237.
[432] Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit,* Band 2 : Dorf und Stadt 16. – 18. Jahrhundert, München 1992, p. 186.
[433] Johann, *Kontrolle*, p. 255.

La parole est également très contrôlée dans la société de l'époque moderne[434]. Alors que le cas des jeunes filles et des servantes n'est pas précisément évoqué dans les lois qui interdisent les jurons et les blasphèmes et qui sont publiées en grande quantité à partir de la Réforme[435], les recueils de procès-verbaux consultés montrent que les servantes sont plus souvent arrêtées que leurs confrères masculins pour avoir proféré des insultes. À Nuremberg, ce sont cent six domestiques qui sont arrêtés à la suite de plainte pour insultes, entre 1549 à 1553, ce qui représente 6% de la totalité des affaires. Sur la totalité des domestiques concernés, soixante-quinze sont des servantes tandis que trente et un sont des serviteurs. Il semblerait donc qu'on observe une faible présence des hommes. Rebekka Habermas l'explique par le fait que les hommes en viendraient plus rapidement aux mains que les femmes, ce qui a pour conséquence une arrestation pour agression physique plutôt que pour insulte verbale[436]. Les mots sont habituellement considérés comme la première arme de défense féminine, ce qui n'exclut pas le fait que les femmes aient aussi recours à la violence physique et non seulement verbale[437]. L'insulte la plus courante rencontrée dans les procès verbaux étudiés est celle de « catin » (*Hure*)[438]. Elle pousse les femmes insultées à porter plainte, dans la mesure où leur honneur est mis en péril par l'accusation portée envers leur chasteté corporelle et sexuelle[439]. La sexualité joue un rôle essentiel dans les insultes prononcées par et contre les femmes[440]. Les domestiques sont plus souvent victimes d'insultes qu'agresseurs[441]. On notera que

[434] Bogner aborde cette question dans son ouvrage *Die Bezähmung der Zunge* (1997) mais d'un point de vue plutôt littéraire.
[435] À titre d'exemples, on peut citer : *Constitutio und Ordnung eines loeblichen Rhats des heiligen Roemischen Reichs freyen Statt Straszburg, wie das Gottslestern, fluochen und Schweren, in jrer Statt vnd Oberkeit abgestellt, vnd gestrafft werden solle* [s. l., 1568] (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 4J STAT XII, 4826 Rara) ; *Verbot der Gotteslästerung* [München, 1500° (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, 1500 I 20-1) ; *Verbot der Gotteslästerung* [Nuernberg, 1537] (Stadtarchiv Nürnberg, A6, Nr. 131). Ces décrets sont adressés à l'ensemble de la population sans distinction de genre, d'âge ou de rang.
[436] Rebekka Habermas, « Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht. Zur Beziehung der Geschlechter in Frankfurt der Frühen Neuzeit », in : Richard van Dülmen, *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung* IV, Francfort sur le Main 1992, p. 109-136 (ici : p. 114).
[437] *Ibidem*, p.112.
[438] *Haderbücher* (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr 197 et 198).
[439] Ralf-Peter Fuchs, « Beleidigung », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 1, Stuttgart / Weimar 2005, p. 1180-1183 (ici : p. 1181).
[440] Nils Minkmar, *Ausgegossene Worte. Stadtbürgerlicher Ehrbegriff, Ehrenkonflikte und Habitus im Colmar des 16. Jahrhunderts in historisch-anthropologischer Perspektive,* Saarbrücken 2001 (Phil. Diss., Saarbrücken 1996, non-publiée), p. 40.
[441] Mireille Vincent-Cassy, « Dedans et Dehors : les domestiques à la fin du Moyen-Âge », in : Gert Melville / Peter Von Moos (Hrsg.), *Das öffentliche und das Private in der Vormoderne*, Weimar / Wien 1998, p. 499-525 (ici : p. 508).

les servantes insultées n'hésitent pas à porter plainte contre leurs maîtres et maîtresses, en dépit du coût d'un procès. En cas d'insultes, la personne attaquée doit en effet réagir publiquement pour laver son honneur, sous peine d'étayer les accusations[442]. Le procès est l'occasion de réparer un honneur bafoué et un moyen de réaffirmer sa position sociale[443]. Pour les femmes célibataires en particulier, défendre leur honneur revient à assurer leur honorabilité, qui leur permettra de trouver un mari convenable[444].

Ces quelques exemples de procès-verbaux montrent que les jeunes filles, en particulier les servantes, ne se conforment pas immédiatement et sans discussion aux normes édictées par les autorités civiles et religieuses. Elles ne font pas preuve de la modestie qui leur est préconisée, continuent de parler en public, qu'il s'agisse d'insultes ou de se défendre dans un tribunal. La diffusion de nouvelles normes auxquelles concourent toutes les formes d'autorité existant à l'époque ne se fait pas sans heurts, même auprès d'une population considérée comme mineure juridiquement et socialement. L'étude succincte des pratiques confirme que l'*habitus* des jeunes filles est instable, sans cesse négocié par ces dernières[445]. Les « représentations » qui ont cours dans la société allemande de l'époque moderne sont même utilisées par les jeunes filles pour servir leur intérêt.

Dès les premières années de vie, le corps des femmes semble donc être une préoccupation majeure des autorités civiles, religieuses et médicales. Il s'agit d'en comprendre le fonctionnement mais également de tenter de lui assigner des limites afin de garantir l'ordre et la stabilité de la société. Or, cet ordre passe pour les femmes, par l'entrée dans le statut d'épouse et de mère.

---

[442] Ralf-Peter Fuchs, *Um Die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht,* Paderborn 1999, p. 102.
[443] Michaela Honkamp, « Auf so ein erlogenes Maul gehört ein Maultaschen. Verbale und körperliche Gegen-Gewalt von Frauen. Ein Fallbeispiel aus dem Schwarzwald des 18. Jahrhunderts », in : *WerkstattGeschichte* 4 (1993), p. 9-19 (ici : p. 16).
[444] Brigitte Rath, « Von Huren, die keine sind… », in : Daniela Erlach / Markus Reisenleitner / Karl Vocella (Hrsg.), *Privatisierung der Triebe ? Sexualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994, p. 349-366 (ici : p. 355).
[445] Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, 2. éd., Paris, 2006, p. 268.

Partie II

Épouse et mère :

Destins du corps féminin ?

Dans la société d'après la Réforme, la famille, dont le couple marié forme le pilier, est au centre de toutes les attentions, puisqu'elle est considérée comme l'unité de base de la société en son entier[1]. Il apparaît donc nécessaire que cette famille vive en bonne harmonie et dans la piété pour garantir l'ordre social. Dans cette famille, l'épouse se voit attribuer un rôle essentiel. Avec son époux, elle doit tenir la maisonnée correctement, d'un point de vue aussi bien économique que moral. De surcroît, on attend d'elle une certaine rectitude morale, un comportement « civilisé », c'est-à-dire qu'elle soit capable de mettre à distance « la bête intérieure[2] », autrement dit ses besoins sexuels, que l'on imagine insatiables. La sexualité au sein du couple est principalement envisagée comme le moyen de mettre au monde des enfants en bonne santé. Pour ces raisons, les autorités civiles et religieuses s'emploient à inculquer aux épouses et aux mères des normes contraignantes de comportement, c'est-à-dire à les discipliner, phénomène qu'il faudra ici non seulement nuancer, mais aussi décrire et expliquer en comparant des sources catholiques et protestantes, même si pour cette catégorie de la population, les sources catholiques sont moins nombreuses.

Il nous semble pertinent d'étudier séparément les épouses et les mères, même s'il est évident qu'il s'agissait la plupart du temps des mêmes personnes, puisque le phénomène de contrôle social semble différent selon que les femmes sont considérées comme épouses ou comme mères. Quand ils s'intéressent aux épouses, les auteurs adoptent un point de vue à la fois religieux, juridique et social – le mariage est vu comme la réalisation de la volonté divine comme un pilier de la communauté. Mais lorsqu'il est question des mères, les femmes sont envisagées dans une perspective plus « biologique » et morale : il s'agit de montrer aux femmes quels devoirs implique le contrôle de leur ventre. Il sera en outre nécessaire d'analyser précisément la manière dont l'animalité du corps féminin est envisagée dans les sources étudiées. En effet, le corps féminin est très étroitement lié au monde animal par un imaginaire fait de métaphores et de comparaisons mais également par des théories médicales. Le fait de dépeindre le corps féminin en mettant l'accent sur son caractère bestial semble participer de la stratégie des auteurs, tous des hommes, qui vise à discipliner ce corps : les femmes que l'on suppose plus proches de l'animalité

[1] Otto Bruner, « Das „ganze Haus" und die alteuropäische „Ökonomik"», in : idem, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 2. Aufl., Göttingen 1968, p. 103-127.
[2] Sébastien Jahan, *Les Renaissances du Corps en Occident (1450-1650)*, Paris 2004, p. 27.

que les hommes, sembleraient avoir besoin d'une action « civilisatrice » pour devenir pleinement humaines. Ainsi se trouve justifiée une hiérarchie présentée comme « naturelle » entre les deux sexes.

II.1. Le corps de l'épouse

Dans les ouvrages constituant notre corpus d'étude, les épouses tiennent une place importante. Le mariage est l'objet de discussions vives, souvent polémiques : théologiens, pasteurs, humanistes, législateurs s'interrogent, sur fond de « Querelle des femmes », sur la nécessité de se marier, sur ce qui fait un mariage réussi, mais également sur les critères à observer par un homme pour choisir une épouse qui permette de mener une vie vertueuse mais aussi agréable[3]. Ainsi, le comportement, l'attitude et l'apparence des épouses retiennent l'attention de ces auteurs. Ces derniers étant pratiquement tous des hommes, l'étude du corpus permet de voir quel rôle ils jouent dans la construction d'une double identité sociale et de genre, et de définir le « symbolisme sexué[4] » propre à cette époque.

Les raisons de l'intérêt porté au corps de la femme mariée se trouvent principalement dans le souci, quelle que soit la confession des auteurs, de définir les critères d'un mariage réussi. Ces critères sont en partie liés au comportement de l'épouse, et en particulier à son corps. En effet, il semble indispensable que le corps de la jeune épouse convienne à son mari et lui permette d'avoir une descendance en bonne santé. À travers ces problématiques, on peut se demander quelles représentations du corps de la femme mariée sont véhiculées : Diffèrent-elles de la manière dont sont considérées les jeunes filles, et si oui, dans quelle mesure ? Quelles sont les pratiques liées au corps de l'épouse ? C'est-à-dire comment son apparence, son attitude et son comportement vis-à-vis de son mari sont-ils jugés, codifiés, réglementés ? Peut-on parler d'une « moralisation » du corps de l'épouse ? Autant de questions interrogent la construction historique de l'identité de genre[5].

La question des relations entre les époux, faites à la fois d'amour, de devoir conjugal mais également parfois de violence, constitue un critère d'analyse essentiel. En effet, la « représentation » souvent idéalisée de ces relations entre époux conduit les auteurs à définir des critères moraux et physiques très précis pour le choix d'une bonne épouse, critères qui contribuent à « normaliser » des attitudes et des

[3] Heide Wunder, *« Er ist die Sonn', sie ist der Mond ». Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 73.
[4] Françoise Thébaud, *Écrire l'Histoire des femmes et du genre*, Lyon 2007, p. 124.
[5] Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in : *ibidem*, *Le Genre de l'histoire*, Cahiers du GRIF, 37 (1988), p. 125-153 (ici : p. 141).

comportements. La question d'une « discipline sociale » explicite exercée envers les épouses ainsi que celle des lieux où elle s'opère est donc essentielle. La comparaison entre les discours normatifs qui composent les principales sources étudiées, et les lettres des époux Paumgartner, ego-documents très riches pour illustrer la vie conjugale d'un couple de négociants nurembergeois, devrait permettre de mettre en lumière les décalages mais aussi certaines concordances entre les normes et les pratiques.

II.1.1. Le choix de l'épouse idéale : critères moraux et physiques

Les textes sur le mariage ne tiennent pas tous le même discours en fonction du lectorat auquel ils s'adressent : tandis que ceux qui sont destinés à un public religieux et catholique dénigrent l'institution, ceux qui s'adressent à un public bourgeois en vantent les mérites[6]. Les théologiens et les humanistes consacrent des chapitres entiers aux qualités morales qui font une bonne épouse, permettant aux jeunes hommes de conclure un mariage convenable. Or, ces qualités sont presque toujours liées à une attitude physique ou à des vertus corporelles que l'on exige également chez la femme idéale, les auteurs s'inscrivant ainsi dans une tradition physiognomonique qui remonte à l'Antiquité qui voit des correspondances entre l'apparence et l'être[7].

Un grand nombre d'auteurs étudiés trouvent les principaux critères de choix d'une bonne épouse dans le chapitre 31 du livre des Proverbes[8]. L'exégèse de ce passage de la Bible offre traditionnellement un support permettant de dépeindre le portrait de l'épouse idéale. Cette dernière apparaît dans le livre de Wolfgang Rus (1534)[9], celui de Johann Steinbach (1562)[10] ou encore celui de Johann Spangenberg

[6] Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main / New York 1998, p. 16 et p. 19.
[7] Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, Paris 2002, p. 38.
[8] « Qui veut trouver une femme vertueuse ? Elle a bien plus de valeur que les perles. Le cœur de son mari a confiance en elle, Et les produits ne lui feront pas défaut. Elle lui fait du bien, et non du mal, Tous les jours de sa vie. Elle se procure de la laine et du lin, Et travaille d'une main joyeuse. Elle est comme le navire marchand, Elle amène son pain de loin. Elle se lève lorsqu'il est encore nuit, Et elle donne sa nourriture à sa maison, Et la tâche à ses servantes. », Prov. 31 : 10-15, Traduction de Louis Ségond. Le passage continue encore sur quinze versets.
[9] Wolfgang Rus, *Der Weiber haushaltung, aus dem XXXI cap. Der sprueche Salomo*, Wittenberg 1534.
[10] Johann Steinbach, *Der Weiber haushaltung. Wie man sich christlich halten sol, zeitlich Gut zuerwerben und zubewaren : Auch wie zwey junge Eheleut sich in der narung schicken, mit einander begehen, und ir haus weislich und wol regieren sollen*, Nürnberg 1562.

(1573)[11] comme une femme travailleuse, modeste, pieuse, agréable à regarder, attentive aux besoins divers de son époux. Ces ouvrages s'adressent à deux publics : explicitement, il s'agit de donner des conseils aux jeunes hommes quant au choix d'une épouse convenable. Implicitement, ces ouvrages ont également une fonction didactique puisqu'ils encouragent leurs lectrices à modifier leur *habitus* en fonction des versets de la Bible qui se voient érigés en commandements afin de séduire un époux convenable. C'est ce que la recherche linguistique appelle une « double adresse » en termes de genre[12]. En cela, ils apparaissent comme particulièrement pertinents pour l'étude de la diffusion de normes au sujet des épouses et de leur corps.

Les théologiens et les humanistes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles insistent sur la nécessité pour les hommes de prendre en considération les qualités morales d'une jeune femme avant de s'intéresser à son apparence. Paradoxalement, ils encouragent les femmes à cultiver leurs vertus plutôt qu'à prendre un soin excessif de leur corps, alors que ce dernier doit refléter leurs vertus. Les jeunes femmes sont ainsi censées posséder une série de qualités en lien avec l'*habitus* de la jeune épouse.

L'opuscule de Niclaus Schmidt (1557), qui décrit les dix vertus et les dix vices attribués aux femmes, semble résumer à lui seul les discours qui se tiennent dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle à ce sujet[13]. Les détails fournis au sujet du comportement des femmes et de leurs vices ont pour objectif de mettre en garde les hommes, tandis que le ridicule dont sont affublées les femmes accablées de vices prétend engager les lectrices à apprendre la vertu. Cet ouvrage propose donc une image polarisée des femmes – en particulier des épouses et des mères de famille – : d'une part un portrait négatif où les vices s'accumulent et d'autre part, un portrait de l'épouse idéale et parfaite. La première partie de l'ouvrage dépeint une femme impie, fière, désobéissante, acariâtre, impudique, ivrogne, dévergondée, meurtrière, voleuse et méchante, que les hommes devraient donc éviter. La seconde partie reprend chacun de ces vices et, selon un système d'inversion des valeurs, cite les vertus

[11] Johann Spangenberg, *Des Ehelichen Ordens, Spiegel vnd Regel, in zehen Capitel geteilet, Darinne man sihet, Wer den Ehestand gestofft, Was er sey, vnd wie man sich darinne halten sol*, Wittenberg, 1573.

[12] Ce terme est employé chez Jürgen Siess et Gisèle Valency (dir.), *La double adresse*. Paris 2002. Il désigne la présence d'une destinataire explicite et d'un destinataire implicite du discours.

[13] Niclaus Schmidt, *Von den zehen Teufeln oder Laster, damit die boesen unartigen Weiber besessen sind, auch von zehen tugenden, damit die frommen unnd vernuefftigen Weiber gezieret unnd begabet sind, in Reimweis gestelt* [1557], rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New-York, 1972, p. 309-356.

correspondantes. Ainsi, l'épouse idéale est considérée comme pieuse, humble, obéissante, aimable, pudique, continente, chaste et gentille. Ces énumérations et leurs développements présentés sous forme de vers avaient un caractère didactique mais se proposaient également, comme la plupart des *Teufelsbücher*, de divertir. Ces fonctions des *Teufelsbücher*, mais aussi de nombreux ouvrages à partir du début du XVI[e] siècle, trouvent leur origine dans un vers d'Horace « Aut prodesse volunt aut delectare poetae »[14], (« les écrivains veulent soit enseigner, soit divertir, soit les deux »), auquel souscrit Luther dans ses *Propos de table*[15]. Dans le cas des *Teufelsbücher*, la formule « prodesse et delectare » correspond non seulement à un concept de création littéraire, mais aussi à une attente du lectorat qui ne souhaite pas trouver dans ces livres uniquement de l'enseignement moral, mais aussi des anecdotes qui prêtent à sourire[16].

Niclaus Schmidt n'est pas le seul à dénoncer les traits de caractère féminins considérés comme négatifs. On peut lire les qualités d'une femme *ex negativo* dans la lettre de Guevara traduite en allemand et placée à la fin de l'*Opuscule sur la discipline conjugale* de Fischart[17]. Ainsi, l'épouse doit n'être ni colérique, ni fière et insupportable, ni bavarde. On notera que cette lettre comporte également des chapitres décrivant dans le détail les vices et qualités des hommes. Ce type de textes, décrivant de manière relativement équilibrée les vices et vertus de l'époux aussi bien que de l'épouse, est moins répandu que ceux qui s'attachent exclusivement aux femmes, à dresser le portrait de la bonne épouse et à dénoncer ses vices, probablement parce que ces derniers textes s'adressent en priorité à des hommes que les auteurs, des hommes eux-mêmes, ne veulent pas froisser. Mais on peut également supposer que les femmes sont considérées comme étant les premières à devoir être « disciplinées », c'est-à-dire rappelées à l'ordre et soumises.

---

[14] Horace, *Ars Poetica*, vers 333.

[15] Il écrit que les comédies et les tragédies « ont été inventé[e]s pour enseigner aux gens à avoir une conduite convenable au moins extérieurement, et ont été agencé[e]s pour leur donner une discipline et une morale. », in : Martin Luther, *Propos de table*, trad. Louis Sauzin, Paris 1932, p. 324.

[16] Tilmann Walter, *Unkeuschheit und Werk der Liebe : Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin 1998, p. 166.

[17] « Missive oder Sendbrieff des hochwuerdigen Hochgelehrten Herrn Anthonij von Guevara. Bischoffen zu Mondoneco, an den Edlen Gestrengen Herrn Moises Pusch von Valentz Rittern, in welcher wie vnd was gestalt, sich die Ehepersonen, gegen einander verhalten sollen, der lenge nach tractiert vnd angezeiget wird, Verteuschet durch den Edlen vnd Vesten Johann Beatgras genant Vay [1524] », in : Johann Fischart, *Das philosophisch Ehezuchtbuechlein*, Straszburg 1591 (le titre complet est disponible dans la bibliographie).

D'autres ouvrages consacrent quelques chapitres aux qualités morales et aux vices des femmes. Antonius Corvinus, théologien luthérien et réformateur de Basse-Saxe, décrit les qualités d'une bonne épouse dans son éxégèse du psaume 128 (1543) :

ehrlich, Züchtig/ keusch/ erbeitsam/ holtselig vnd getrew weib/ die zur Hausshaltung vnd Kinderzucht/ ja zu allem was eins fromen Haussmans nodturfft fordert/ dermassen geschickt sein/ das sie alles/ es sey in/ oder ausserhalb dem hause/ mit sonderlicher klugheit vnd fuerchtigkeit bestellen/ angreiffen vnd regieren koenne[18].	une femme honnête, convenable, chaste, travailleuse, aimable et fidèle, qui agit en faveur du foyer et de l'éducation des enfants de tout ce dont un pieux père au foyer a besoin, qui est si habile qu'elle est capable de tout commander, saisir et réglementer que ce soit dans ou hors de la maison avec une intelligence et une prudence remarquables.

Selon lui, les épouses et mères de famille se doivent d'être honnêtes, avoir un comportement convenable et chaste, être travailleuses, gracieuses et fidèles. Elles devraient se consacrer à la gestion du ménage et à l'éducation des enfants, en somme, à tout ce dont un père de famille a besoin. L'auteur accorde une importance particulière à la qualité de bonne ménagère de l'épouse.

Nombreuses sont les qualités que l'on espère trouver chez une épouse. Le protestant Caspar Melissander (de son vrai nom Caspar Bienemann) les décrit de manière plus précise que le pasteur Lucas Martini :

Bildet erstlich des Weibes Hertz nach dem gleichnis vnd bilde Gottes, vnd schmuecket es mit Verstand, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Keuschheit, Liebe vnd Trew, fried vnd wolgefallen, vnd Fuellet diesen edlen Pallast vnnd herrliches Frawenzimmer, vnd liebliche Manns wohnung, mit Freundligkeit, Leutseligkeit, holdseligen Geberden, weibertrew, Mutterhertz, damit sie sich ja jhres Mannes, Kinder, Hauses vnd gesindes, sehnlich vnd hertzlich kondte annehmen, vnd allerley tugend herausz geben[19].	Formez d'abord le coeur de la femme à l'image de Dieu et ornez le de raison, de sainteté, de justice, de chasteté, d'amour et de fidélité, de paix et de satisfaction, et emplissez ce noble palais et ce gynécée magnifique et ce siège aimable de l'homme, d'amabilité, d'affabilité, de gestes aimables, de fidélité féminine, d'un coeur maternel afin qu'elle puisse accueillir son mari, ses enfants et ses domestiques avec ardeur et chaleur et que puissent en sortir toutes sortes de vertus.

[18] Antonius Corvinus, *Der CXXVIII. Psalm vom Glueck / Segen / Gedeien der Eheleut / so in Gotts furcht jren Ehestand ansahen vnd annemen, Item von der Hausshaltung einer christlichen Haussmutter / aus dem XXXI. Capitel der Sprueche Salomonis*, Hildesheim 1543, n. p.
[19] Caspar Melissander, *Ehebuechlein, fuer christliche Eheleute, vnnd sonderlich fuer junge Gesellen vnnd Jungfrawen, Sampt allerley darzu gehorenden schoenen christlichen Ehegebetlein*, Leipzig 1599, p. 5vsq.

Pour lui, le cœur de chaque femme devrait être plein de raison, de sainteté, de sens de la justice, mais également de chasteté, d'amour, de fidélité, de paix et de satisfaction. Leur présence devrait emplir la maison d'amabilité, d'affabilité et de gestes gracieux. Ces qualités intérieures sont donc à cultiver puisqu'elles se projettent sur l'extérieur. Il est possible qu'on s'intéresse davantage aux épouses dans ce domaine, parce qu'elles sont vues comme les garantes de l'ordre du foyer.

Mais la question la plus importante chez tous les auteurs est celle de la piété. Il n'est pas surprenant de trouver mention de cette vertu en tête des préoccupations des auteurs de sermons ainsi que des ouvrages de dévotion ou de théologie. Dès 1538, le protestant Erasmus Alber écrit :

> In summa die erste Frag im heiraten, sei diese, Ist sie frum, oder ob sie wol von frommen eltern geborn, vnd selbst irer jungfrawschafft halben frum ist[20].
>
> Au fond, la première question que l'on devrait se poser avant de se marier est la suivante : est-elle pieuse, ou bien est-elle née de parents pieux, et elle-même est-elle pieuse à cause de sa condition de pucelle.

Selon Alber, la piété est donc la première qualité qu'un homme devrait rechercher chez une femme, car d'elle découlent toutes les autres vertus recommandées par les Écritures. Les sermons funèbres renforcent l'idée que la piété est une vertu primordiale chez la femme mariée. Elle est en effet mentionnée dans les *curriculum vitae* présents à la fin des sermons du XVII[e] siècle. Certaines femmes sont décrites comme très pieuses, et comme lectrices d'ouvrages de dévotion, comme Helena Bernbeck décédée en 1629 :

> [Sie ist] Ein recht fromb vnd gottselige Matron gewesen, die keinen tag fuerueber gehen lassen, daran sie nicht neben dem Morgen vnd Abendsegen mit herzlicher Andacht ein Capitel ausz der Bibel gelesen hette, ja morgens kein Arbeit angegriffen, bisz sie zuvor solch jhren Gottesdienst vollends gehabt, bey troestlicher Hoffnung, wo man zuvor fleissig Bete, do eraigne sich darauff desto mehr glueck vnd segen im Hauszwesen[21].
>
> [Elle a été] une matrone vraiment pieuse et respectueuse de Dieu, qui n'a pas laissé passer un jour sans lire avec une grande dévotion, outre les mâtines et les vêpres, un chapitre de la Bible, qui n'a commencé aucune tâche avant d'avoir assister à l'office entier, tout en nourrissant l'espoir consolateur que si l'on priait avec zèle, on attirait plus de bonheur et de bénédiction sur sa maison.

---

[20] Erasmus Alber, *Das Ehbuechlein, Ein gesprech zweyer weiber, mit Namen Agatha vnd Barbara, vnd sunst mancherley vom Ehestand, Eheleuten, vnnd jederman nützlich zulesen*, [s.l.], 1539, Cap. II, n. p.

[21] Georg König, *LeichSermon Bey der Christlichen und Volckreichen Begräbnuß / der Erbarn und Vieltugendreichen Frawen* […], Altdorf 1629.

Helena Bernbeck, décédée à trente-trois ans des suites d'un huitième accouchement était l'épouse d'un professeur d'université ; elle appartenait donc à la bourgeoisie urbaine intellectuelle. Elle est dépeinte ici comme une épouse lettrée qui voit les actes de piété comme une priorité absolue. Bien que devant assurer la gestion de la maisonnée, le sermon donne ici l'emploi du temps d'une sainte. Cela ne signifie pas qu'elle négligeait ses autres devoirs puisque sa dévotion attirait la grâce de Dieu sur sa maison, comme le précise la fin de la citation. L'accumulation d'actes de piété et leur description détaillée peuvent laisser imaginer que l'auteur du sermon souhaitait la présenter en exemple au reste de l'assemblée.

Outre la piété, les jeunes femmes sont censées avoir assez de raison et de talent pour tenir le rôle que Luther leur assigne au sein du foyer, et qui consiste à être une compagne utile et agréable à son époux. Elles ont notamment la charge de l'éducation des enfants et doivent être capables de diriger la maison qui apparaît comme leur domaine réservé, sans que leur mari ait besoin de s'en mêler, puisque ce n'est pas le rôle que Luther leur assigne. Ainsi le sermon funèbre sur Elisabeth Cranach décédée à quatre-vingt-quatre ans en 1646, la présente comme une femme ayant très bien tenu sa maison sans l'aide de son époux :

> Welchen jhren Ehe-Herrn sie die zeit jhres lebens hertzlich geliebet, treulich fuer jhn gesorgt geehret, vnn die Hauszhaltung mit hoechstem fleisz also verwaltet, dasz jhr geliebter herr darumb sich nicht bekuemmern duerffen. Sie hat auch sonderlichen von dem Allerhehesten bescherten Ehesegen, fuer allen dingen im acht genommen, vnd jhre Kinder von Jugend auff, zu allen guten gezogen[22].
>
> Pendant sa vie, elle a aimé son mari de tout son coeur, s'est occupé de lui avec fidélité et a géré sa maison avec le plus grand zèle, si bien que son cher seigneur n'avait pas besoin de s'en soucier. Elle a reçu du Tout-Puissant la grâce particulière de prendre soin de toutes choses et a bien éduqué ses enfants depuis leur tendre jeunesse.

Dans le sermon funèbre prononcé lors de l'enterrement d'Eva Leuchsner en 1629, on trouve une description assez détaillée de que ce serait la capacité d'une femme à prendre soin de son foyer :

> Wann ein ehrlicher Mann in Herrn= vnd Amptsgechaefften verrayst, vnd weisz sich, nechst Gott, auff ein Eheweib zu verlassen, dasz sie wol hauszhalte, die Truhen, Boeden vnd Keller nicht
>
> Lorsqu'un mari honnête part en voyage pour les affaires liées à son statut ou à sa charge et qu'il sait qu'après Dieu, il peut se fier à sa femme pour bien diriger la maison, pour ne pas vider les

[22] Paul Röber, *Der ungeferbte Glaube / deß vornehmen Theologi und Bischoffs Timothei, so zuvor in seiner Großmutter Loide, und in seiner Mutter Eunice gewohnet hat / 2. Tim. 1. v. 5*, Wittenberg 1647.

auszlehre, vnd das jenige vertrage, was der Mann ausz Gottes Segen erworben hat. Nach der Gottseligkeit vnd Keuscheit ist dieses die vornemmste Tugend an einem Eheweib, dasz sie das jenige fein zu rath halte, was im Hausz verhanden ist. Vnd wo das nit geschicht, so ist ein mann geschlagen, wenn er gleich etlich tausend Guelden einkommen hette. Denn je mehr solche Verschwenderinnen haben, je mehr sie durchlassen, vnd giessen alle Tag mit dem grossen Loeffel auff[23].

malles, les pièces et la cave, et qu'elle supporte ce que le mari a acquis par la grâce de Dieu. Après la piété et la chasteté, c'est là la qualité la plus précieuse chez une épouse : qu'elle surveille ce qui est dans la maison. Et là où ce n'est pas le cas, un homme est ruiné, quand bien même il aurait déjà un revenu de plusieurs milliers de florins. Car plus ces dépensières possèdent d'argent, plus elles en laissent échapper, et mènent-elles la grande vie.

L'épouse est présentée comme devant être capable de s'occuper de la maison en l'absence de son mari, c'est-à-dire comme à même de gérer les finances de la famille sans dilapider l'argent disponible, ce qui suppose qu'elle sache lire, écrire, compter, calculer, etc. Cette qualité « économique » est considérée comme la plus importante après la piété et la chasteté. Il est possible de dégager une hiérarchie des qualités recherchées chez une épouse : d'abord la foi en Dieu, puis la discipline du corps, enfin la préservation du ménage. À la fin de ce passage, le pasteur élargit ses considérations en s'adressant à la communauté entière et mettant en garde contre les femmes dépensières qui menacent leur foyer de la ruine.

Par ailleurs, les épouses doivent faire preuve d'attachement envers leur foyer ; cette vertu de *Häuslichkeit* est citée dans de nombreux ouvrages et sermons, notamment dans celui du pasteur Lucas Martini[24]. Si Luther défendait une vision du foyer où la femme avait en charge la maisonnée tandis que le mari vaquait à des occupations extérieures, cette vision ne se retrouve pas que dans les écrits protestants. En effet, les auteurs catholiques comme Christoph Flurheym, lui accordent également une grande importance[25].

Une quatrième qualité que les théologiens, pasteurs et humanistes, catholiques comme protestants, s'accordent à réclamer chez une femme mariée est son « bon caractère », à savoir son humeur égale, mais aussi enjouée, sa compagnie agréable. Martini en énumère toutes les caractéristiques dans son sermon de 1588 :

---

[23] Friedrich Schirmer, *Gedultiges Vertrawen / Das ist : Christliche Betrachtung der Lehrreichen Tröstlichen Wort Hebr. 10. Werffet ewer Vertrawen nicht weg / etc. Bey Volckreicher Leichbegängnuß der weiland Erbarn und Ehrentugendreichen Frawen Eva*, Nuremberg 1629.

[24] Lucas Martini, *Frommer Frauen Lob, nach Anleitung Goettlicher Schrifft aus dem 26. Cap. Syracidis*, Leipzig 1588.

[25] Christoph Flurheym, *Eyn Epistel des heyligen [...]*, Leipzig 1528, nn (le titre complet est disponible dans la bibliographie).

Das sie sey ein frisch, lustig, hortig, mutig, getrost, froelich, sacht, und behertzt weib, nit kleinmutig, verzagt, weich, furchtsam, erschrocken, bloed und fluechtig[26].	Qu'elle soit une femme enjouée, d'humeur joyeuse, brave, courageuse, consolatrice, gaie, douche et résolue et qu'elle ne soit pas timorée, abattue, sans volonté, craintive, effrayée, faible, et dissipée.

Les qualités citées mettent en avant le caractère agréable et la force de travail de la jeune femme, qui semblent aller de pair, alors que les défauts qui font référence à un manque de courage et d'ardeur au travail, sont redoutés.

Dans son sermon prononcé à l'occasion d'un mariage, le pasteur protestant Jeremias Pistor s'applique à brosser un portrait peu flatteur des femmes qui ne correspondent pas à ce qui est attendu d'elle dans le cadre du mariage, afin de décourager les hommes d'épouser ce type de femmes et d'encourager ces dernières à changer d'attitude, sous peine de devoir rester célibataires, statut peu enviable à l'époque moderne :

Wie dann solcher Holtzbock vil gefunden werden, denen in dem Hausz selten ein guots Wort ausz dem Halsz geht, wann sie der mann etwan guetiglich etwarumb mit worten strafft, das sie widerbessen, vnd mit herben, spitzigen worten vmb sich schnarchen doerffen, wie ein boeser vnnd beissiger hundt, vnd das letzte wort immer haben woellen. Solche Weiber nun thun sehr vnrecht, vnd verliern das lob, so der heylig Geist hie den Weibern gibt, vnd machen sich selbst vor Gottes Angesicht, auch vor der gantzen Welt, besonderlich iren Ehemennern zuo heszlichen Disteln vnnd Dornen[27].	De la même manière, on trouve souvent une tique de cette sorte, de la bouche de laquelle il sort rarement un mot aimable, lorsque le mari la semonce d'une manière assez amicale, elle réplique et se permet d'aboyer des mots grossiers et blessants autour d'elle comme un chien méchant et veut toujours avoir le dernier mot. De telles femmes font cependant très mal et perdent la louange que le Saint Esprit donne aux femmes et elles se donnent l'apparence d'horribles chardons et épines à la face de Dieu, du monde entier et plus particulièrement de leurs maris.

Selon Pistor, certaines femmes, qu'il traite de parasites (littéralement de « tiques », « Holzbock ») ne gratifieraient jamais leur mari d'un mot agréable et se comporteraient comme un chien méchant toujours prêt à mordre. La métaphore des chardons et des épines montre que les femmes qui ne feraient pas preuve de douceur ne se conformeraient pas à ce que Dieu attendrait d'elles. Ainsi, la construction des genres s'appuie sur un plan divin qui vient la légitimer.

---

[26] Martini, *Frommer Frauen Lob*, n. p.
[27] Jeremias Pistor, *Ein Christliche Hochzeit Predig, darinnen angezeigt wirt, warfuer ein christlich Eheweibn anzusehen, auch wessen sich beyde Eheleut inn dem Hauszregimendt, gegen einander verhalten sollen*, Tübingen 1579, p.6v.

Si les épouses sont censées faire preuve d'un comportement agréable envers leur époux, elles doivent également leur être soumises conformément aux préceptes de Saint Paul. On retrouve cette exigence dans la quasi totalité des ouvrages sur le mariage, et également dans certains sermons funèbres comme celui prononcé à l'occasion des funérailles d'Anna Babel en 1634 :

Jhme in vnverruckter Lieb mit sanfftem vnd stillem Geist beygewohnt, jhne fuer jhr Haupt vnd Herren erkandt[28].	Elle l'a assisté dans un amour indéfectible avec un esprit doux et calme, et l'a reconnu pour son chef et seigneur.

Plus l'épouse est jeune, plus il serait facile d'obtenir qu'elle se soumette à son époux. En effet, la jeunesse est considérée comme une garantie de malléabilité du caractère de l'épouse. Ainsi dès 1517, Albrecht von Eyb conseille aux jeunes hommes qui souhaitent se marier, ainsi qu'aux veufs, de porter leur choix sur une femme relativement jeune et dont ce serait le premier mariage. En effet, les veuves auraient déjà été modelées par un autre homme dont elles auraient pris les habitudes, ce qui pourrait être fâcheux pour le nouveau mari[29]. Si la jeunesse présente certains avantages, notamment en ce qui concerne le souhait d'obtenir une importante descendance, elle semble un critère particulièrement important dès qu'il s'agit des qualités morales attendues de la mariée.

Ces qualités (la piété, le fait d'être une bonne ménagère, d'avoir un bon caractère) sont étroitement liées à un *habitus* de l'épouse idéale puisqu'elles sont considérées comme les garantes d'une attitude convenable. En effet, la piété engage à une attitude de modestie et de prière, le fait d'être une bonne ménagère implique de mettre son corps en mouvement, au travail, au service de la maison, ce qui le détournerait du désir charnel, le fait d'avoir un bon caractère dessine un visage avenant que le mari peut aimer. Le terme d'*habitus*[30] fait référence à un système de pratiques et de goûts acquis par un ensemble d'individus, ainsi qu'aux pratiques directement liées au corps (manière de se tenir, de parler, d'effectuer certains gestes) que l'on pourrait croire naturelles, mais qui sont en réalité socialement construites[31].

---

[28] Johann Wilhelm Graeter*, Geistlicher Kauffmann : Das ist : Christliche Leichpredigt / Darinnen einfältig erkläret wirdt / was einem Christen Menschen / durch dieses Jammerthal Christlich zu wandern / und im HimmelsSaal seeliglich anzulangen / für Christliche Wahren und Schatz von nöthen sey*, [s.l.] 1634, p. 27.
[29] Albrecht von Eyb, *Ob ainem sey zu nemen ain Eelich weib*, Augsburg 1517, n. p.
[30] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, p. 88.
[31] Detrez, *La construction sociale*, p. 143sqq.

Les qualités physiques de l'épouse ainsi que son attitude corporelle tiennent une place de choix dans les ouvrages sur le mariage et dans les sermons prononcés lors des noces ou des funérailles. Les auteurs, pasteurs, théologiens et humanistes accordent moins d'attention aux qualités physiques et à l'*habitus corporis* de l'époux, qui sont relativement peu mentionnés, qu'à l'*habitus* de l'épouse. Pourquoi le corps est-il plus important dans le choix d'une épouse que dans le choix d'un époux ? Si l'apparence et l'attitude corporelle révèlent les qualités morales ou les vices des épouses potentielles, le physique, ainsi que l'*habitus* jouent un rôle prépondérant car ils sont en lien direct avec le devoir premier de l'épouse, à savoir la procréation. En effet, de la bonne santé et de la bonne constitution des époux, en particulier de la femme, dépend la capacité à mettre au monde des enfants en bonne santé, et susceptibles de survivre. De plus, la respectabilité et l'honneur d'une femme, qui doivent transparaître dans son attitude corporelle, garantissent la naissance d'enfants qui deviendront des héritiers légitimes, reconnus socialement. Il s'avère donc nécessaire pour les hommes de choisir des femmes robustes et honnêtes et cela en se fondant sur leur apparence et leur attitude, qui semblent promettre ces qualités. Quant aux femmes, on leur recommande de ne pas choisir un époux trop coquet, mais de s'accommoder d'un mari même s'il devait être repoussant. On les met donc en garde contre une certaine superficialité qui leur ferait accorder trop d'importance à une apparence séduisante. Dans la définition des genres qui s'opère aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, le physique et l'attention portée à ce critère ne semblent pas faire partie du système de qualités et de vertus recherché chez les hommes, tandis que chez les femmes l'apparence joue un rôle essentiel.

Les pasteurs et les théologiens enjoignent aux femmes de faire preuve de pudeur, vertu qui se présente à la fois comme une qualité morale innée et comme une composante de *l'habitus*, car elles sont encouragées à en donner des preuves dans leur attitude et leurs gestes quotidiens. On assiste, selon l'historien Rüdiger Schnell, à une « genrisation » (*Gender-isierung*[32]) de la pudeur au début de l'époque moderne : au Moyen Âge, cette vertu était exigée de la part des femmes comme des hommes alors qu'avec la Réforme, elle concerne de plus en plus exclusivement les femmes. En théorie, les auteurs étudiés ne prônent pas de morale différenciée mais dans les faits, dès que les questions de pudeur et de chasteté sont abordées, elles ne

[32] Rüdiger Schnell, *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln / Weimar / Wien 2002, p. 309.

concernent que les femmes. De la même manière, les exemples mettant des femmes en scène sont prépondérants[33]. Parallèlement, on peut observer une « sexualisation » de la pudeur. En effet, à partir de la Réforme, les sources montrent que le terme de *Schamhafftigkeit* connote de plus en plus une abstinence sexuelle, alors qu'au Moyen Âge, elle désignait simplement une attitude réservée[34], même si son emploi est également avéré pour désigner les organes génitaux depuis le début de Moyen Âge[35]. La pudeur apparaît comme la garantie de la chasteté de l'épouse, c'est-à-dire de sa continence et de sa fidélité à son mari.

Couplée à la chasteté déjà évoquée, la pudeur est exigée des femmes en toutes circonstances. Ainsi pour Johann Fischart, les femmes doivent rester pudiques au moment même où elles se dévêtissent pour se rendre aux bains publics :

> Herodotes hat inn dem fall vnrecht gesagt, das ein Weib die Scham vnd zucht mit dem hembd ausz ziehe vnd hinlege. Dann welche erbar vnd zuechtig ist, die ziehet erst als dann, wann sie die kleider ableget, anstatt derselbigen die scham an, Vnnd wie mann in vnserer Sprach spruechwortsweisz saget.
> Ein Fromm Fraw laszt wol jhr Gewand
> Vor der Badstuben an der Wand
> Aber die ziehet ein bessers an
> Welchs kein Wasser abwaeschen kan
> Von schamlot, das ist zucht vnd scham
> Das traegt sie hinein Tugendsam.
> Dann eins Weibs leib deckt nit der Sammet
> Sonder vielmehr ein Kleid von Schamet[36].
>
> À ce sujet, Hérodote s'est trompé en disant que la femme perdait sa pudeur et sa vertu en enlevant sa chemise. Car celle qui est honnête et droite se vêt de pudeur au moment même où elle quitte ses vêtements. Comme on le dit dans un proverbe allemand.
>
> Une femme pieuse laisse ses vêtements accrochés au mur devant le cabinet de toilette mais elle en revêt un meilleur qu'aucune eau ne peut laver, qui est fait de camelot, c'est-à-dire de droiture et de pudeur. Elle l'emporte avec vertu. Car ce n'est pas le velours qui couvre le corps d'une femme, mais plutôt une robe de pudeur.

Dans ce passage, la pudeur est présentée comme une vertu plus précieuse que n'importe quel vêtement luxueux, comme le montre la rime entre « Sammet » (velours) et « Schamet » (« Scham » signifiant la pudeur). La pudeur est une vertu qui devrait dissimuler le corps au regard des autres. Elle est présentée comme une

[33] Voir à cet égard l'ouvrage de Nicolaus Selnecker, *Ehespiegell, christliche Lere, vom heiligen Ehestand, Vrsprung, Wirdigkeit, Creutz vnd Trost desselben, Sampt erklerung vieler fuernemen Historien, Gebot vnd Spruechen, heiliger Goettlicher Schrifft, so vom Ehelichen Leben predigen, christlichen frommen Eheleuten nuetzlich vnd troestlich zu lesen, Eißleben* 1589.
[34] Schnell, *Sexualität,* p. 309.
[35] Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Vol. 8, Leipzig 1893, p. 2110.
[36] Fischart, *Ehezuchtbuechlein,* n. p.

qualité intérieure qui peut être présente alors même qu'il s'agit concrètement de nudité.

Au delà de la question de la pudeur se pose celle de la beauté : une bonne épouse doit-elle être belle ? Les avis sont partagés sur cette question. Alors que la Renaissance néoplatonicienne considère la beauté comme un signe de la bonté intérieure[37], les auteurs de l'époque de la Réforme et des sociétés confessionnelles ne sont pas aussi catégoriques. On peut voir se dessiner trois camps : ceux pour qui il est plus pratique et plus simple d'épouser une femme laide, ceux qui encouragent les hommes à choisir une femme d'apparence médiocre, et enfin les auteurs qui montrent une préférence explicite pour la beauté du corps féminin, même si là encore, toutes les parties du corps ne semblent pas revêtir la même importance. Chacun développe un argumentaire précis mettant en jeu des détails pratiques et développant les enjeux liés à l'apparence physique de l'épouse.

Albrecht von Eyb apparaît comme un représentant de la première catégorie. Dès 1517, il souligne les dangers qu'un homme encourt lorsqu'il a une belle femme. Cette dernière se fera immanquablement séduire par d'autres, tandis que le mari lui-même ne l'aimera plus lorsqu'elle aura vieilli et perdu sa beauté[38]. Pour Albrecht von Eyb, les risques sont d'une gravité équivalente lorsqu'un homme a le malheur d'avoir une fille d'une beauté exceptionnelle, ce qui implique de la surveiller sans interruption. Il se prononce donc en faveur des femmes laides, car il lui semble plus facile de les garder ainsi au sein du foyer, même s'il évoque les difficultés que rencontre ce genre de femme pour se faire accepter par la famille et le voisinage[39].

Christoph Bruno dans sa traduction de Juan Luis Vives, dont les préceptes rappellent le néo-stoïcisme, prône quant à lui le choix d'une femme à la beauté médiocre, c'est-à-dire moyenne, dans son livre à destination des maris, publié en 1544.

> Darzuo disz, Es ist schwerlich ain vngestalte zuogedulden, vnd ain schoene zuoverhueten, nicht leychtlich. Darumb beschlossen sie also, man solt aine nemmen, die ain mittelmessige zymmliche schoene het, die ainer Hauszfrawen gnuog ist, woelche sy
>
> À ce sujet, je dirais ceci : il est difficile de supporter la vue d'une femme difforme, et il n'est pas facile de surveiller une belle femme. C'est pourquoi ils décident qu'on devrait en choisir une qui possèderait une beauté moyenne suffisante pour une femme au

[37] Sara F. Matthews Grieco, « Corps, apparence et sexualité », in : Natalie Zemon Davis / Arlette Farge (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, XVI[e]-XVII[e] siècle, Paris 2002, p. 65-110 (ici : p. 78).
[38] Eyb, *Eelich weib,* p. 8vsq.
[39] *Ibidem*, p. 27v.

deszhalb ain hauszfrawliche wolgstalt oder schoene nenten, Grosse vnmessige schoene, würt on zweyffel stolz vnd hoffertig, Allain auch ausz disem, dieweyl sie sihet das aller menschen augen auff sy gewendet seind, vnd sich jederman darab verwundert, So maint sie es sey etwas seltzsams, vngwonlichs, vnd mer dann menschlichs in jr, Dieweyl sie selbst solches guot der gstalt, allein vorm spiegel mit lieblichen augen besihet, vnd vergiszt sein von stundan[40].

foyer, ce qu'ils appelaient une beauté digne d'une femme au foyer. Une beauté grande et excessive deviendrait sans nul doute fière et orgueilleuse, rien que du fait qu'elle voit les regards plein d'admiration des gens posés sur elle. Elle pense alors qu'elle a quelque chose de particulier, d'inhabituel et qui n'appartient pas au monde des hommes tandis qu'elle observe sa belle silhouette dans le miroir avec des yeux attendris, et s'oublie des heures durant et ne regarde pas avec les yeux du coeur.

Bruno – mais aussi Vives puisque ce passage est la traduction littérale de l'original latin – voit des inconvénients aussi bien dans le choix d'une femme à la beauté exceptionnelle que dans celui d'une épouse laide. C'est pourquoi il recommande aux hommes de ne pas choisir une femme exceptionnellement belle, mais de garder, dans ce domaine, « bonne mesure ».

Le passage suivant classe Erasmus Alber (1538) dans la troisième catégorie d'auteurs, ceux qui conseillent aux hommes d'épouser une belle femme :

Dafür haltens viel es sei feiner, das man grosse weiber nehme, weder kleyne, vff das aus den knaben von grossen weibern geborn feine grosse maenner werden, wie Saul, das schreiben (sage ich) etliche. Aber wir haben vorhin gesagt, was das weib tewer macht, nelich weder reichthumb noch adel, noch schoene, viel weniger, das sie lang ist. Drumb welchem nit eyn grosse gefelt der nehme eyn kleyne, Einer mittelmessigen lenge zu nehmen, solt wol das beste sein, feine, lange har sten dem weib wol an, denn auch Homerus die schoene helehna sonderlich der har halben pflegt hubsch zu nennen. Aber eyn schoenes angesicht vbertrifft alle stucke, ausgenummen die tugend, wie wol man liset das Xenocrates eyn weiser, frommer Künig gewest sei, vn doch so vber aus heszlich,

C'est pourquoi il nous semble plus judicieux de prendre des femmes grandes, au lieu de petites, car les enfants nés de femmes grandes deviennent de grands hommes, comme Saul, c'est ce qu'écrivent certains (dis-je). Mais nous avons dit auparavant que ce qui rend la femme précieuse n'est ni la richesse, ni la noblesse, ni la beauté, encore moins le fait qu'elle soit grande. C'est pourquoi que celui à qui une grande ne plairait pas prenne plutôt une petite. Une taille moyenne semble être ce qu'il y a de mieux, de fins et longs cheveux siéent à la femme, car même Homère a coutume de qualifier la belle Hélène de jolie à cause de sa chevelure. Mais un beau visage surpasse tout le reste, excepté la vertu bien que l'on puisse lire que Xénocrate était un roi

[40] Vives, Juan Luis, *Vom gebuerlichen Thuon und lassen aines ehemans Ain Buoch, Verteüscht vnd erklaert durch Christophorum Brunonem, bayder rechten Licenciaten, diser zeyt Poetischen lerern zuo München*, Augspurg, 1544, p. 17v. Ce passage se retrouve dans l'édition originale en latin : Vives, *Opera Omnia*, Tomus IV, London 1964, p. 338.

das man jhn seiner heszligkeit halben gram war, vnd muest seine weyszheit vnd fromkeyt seiner heszligkeit entgelten[41].	sage et pieux et pourtant laid au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, si bien que l'on lui en voulait du fait de sa laideur et qu'il devait compenser le fait qu'il était laid par de la sagesse et de la piété.

D'après lui, les grands hommes sont nés de femmes de grande taille. Il assimile ainsi grandeur physique et grandeur morale, paraître et être, une position défendue dès le V^e^ siècle avant JC et reprise au XIII^e^ siècle par Thomas d'Aquin[42]. Mais ce qui ressort de cette citation, c'est la volonté d'Alber de privilégier un beau visage dans le choix d'une épouse. Tous les autres critères physiques (taille, chevelure) perdent de leur importance face à la beauté du visage qui favoriserait l'amour du mari. Il ne semble pas qu'il y ait une évolution chronologique dans les différents exemples présentés ici. On peut supposer que le refus de privilégier la beauté physique est davantage le fait d'auteurs catholiques, tandis que les auteurs protestants comme Alber accorde une plus grande importance au corps. Mais cela reste un point à repréciser et à confirmer.

Au-delà de ces différences, dans tous les cas, la femme mariée est censée renoncer à la parure excessive et au maquillage. Cette interdiction est formulée avec une plus grande sévérité encore que lorsqu'il s'agit des jeunes filles. Ainsi Erasmus Alber écrit-il :

Das stet dem Weib wol an, dz sie reynlich gekleydet, vnd nit eyn sudel sei, vnd wie wir vor gehoert von dem hochzeitlichen kosten, also leren wir hie auch, das sich eynigliche kleyde, noch jhrem stand, vnd nit zu hoch herfare, dz jhr, nit jr toller pracht mehr schendlich, dann ehrlich anstehe[43].	Il sied à la femme qu'elle porte des vêtements propres et qu'elle ne soit pas un souillon, et comme nous l'avons dit plus haut au sujet du coût des noces, nous voulons dire ici également que chacune doit se vêtir selon son rang et ne pas mener trop grand train, que sa toilette folle ne lui donne pas un air plus honteux qu'honnête.

Si on attend d'une femme qu'elle prenne soin de son apparence et qu'elle soit propre, il n'est pas souhaitable que les époux engagent des dépenses considérables pour leur tenue au moment de leur mariage. Les propos d'Alber sont corroborés par les nombreuses lois somptuaires à propos des noces dans tous les territoires, qu'ils soient protestants ou catholiques. Les ouvrages interdisant l'usage de cosmétiques

[41] Alber, *Das Ehbuechlein*, Cap. II.
[42] Umberto Eco, *Histoire de la beauté*, Paris 2004, p. 45.
[43] Alber, *Das Ehbuechlein*, Cap. V.

cohabitent avec des livres de plus en plus nombreux et connus[44], qui proposent des recettes pour améliorer le teint ou encore retendre la peau du ventre et effacer les vergetures après plusieurs grossesses. Le médecin luthérien David Herlitz (1618) recommande ainsi d'utiliser de l'essence de térébenthine et de l'huile de myrte afin de lisser le ventre d'une femme qui vient d'accoucher[45]. Le fait que les prédicateurs et les théologiens s'intéressent de près à ce domaine est probablement le reflet du succès de ce genre d'ouvrages.

Si les excès dans la parure des femmes constituent un sujet abordé régulièrement par les auteurs qui s'intéressent aux jeunes filles et aux veuves, la coquetterie est le vice le plus dénoncé par les auteurs qui abordent la question des femmes mariées, et ce tout au long de la période étudiée. La Bible est constamment citée pour argumenter en faveur d'une modestie de l'apparence[46]. Comme les jeunes filles coquettes, les femmes mariées se voient reprocher de causer la ruine de la communauté en achetant des étoffes et des accessoires à l'étranger. Cet argument économique se double d'un argument moral, puisque les auteurs les accusent de commettre un péché en changeant volontairement l'apparence que leur aurait donnée Dieu. À cela s'ajoute le fait qu'elles ruineraient leur propre mari, ce qui contrevient aux devoirs et aux qualités de la bonne épouse. C'est ce que dénonce le luthérien Gregor Marpach en 1590 en ajoutant un argument, celui de la nature prétendument « innée » de la coquetterie chez les femmes.

24. Es wer nun fast zum end gebracht Der Weiber Spiegel als ich acht. So felt mir doch noch dieses ein Wie sie von Natur prechtisch sein. Vnd wenden viel auff Gold und Seiden Jetzt also bald sich anders kleiden. Lassens doch dabey wenden nicht Schmuecken vnd schmirn jhr Angesicht. Das sol denn heissen schoen Gezirt Vnd musterlich herausz staffirt. Aber ein christliche Matron Seh das sie jhrem Man sey schoen. Veracht die ander Lapperey	24. J'ai presque terminé ce miroir des femmes, mais il me manque encore ceci : le fait qu'elles soient coquettes par nature et soient attirées par l'or et la soie et changent promptement de vêtements. Elles ne laissent cependant pas le changement intervenir, ornent et maquillent leur visage. C'est censé être un bel ornement et une façon exemplaire de s'attifer. Mais une matrone chrétienne fait en sorte d'être belle pour son mari. Elle méprise tout autre parure qui pourrait ternir sa réputation. Une robe

[44] Evelyne Berriot-Salvadore, « De l'ornement et du gouvernement des dames : esthétique et hygiène dans les traités médicaux des XVI^e^ et XVII^e^ siècles », in : Cathy Mc Clive / Nicole Pellegrin (éds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Etienne 2010, p. 37-58 (ici : p. 42) et Matthews-Grieco, « corps, apparence et sexualité », p. 80.
[45] David Herlitz, *De curationibus Gravidarum, puerperarum et infantum*, Stettin 1618, p. 255 (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[46] Les textes les plus citées sont 1, Timothée 2, ainsi que 1, Pierre, 3, 3-4.

Die mit sich bringt ein Boesz geschrey.
Ein vblich Kleid, rein und zu Ehrn
Thut man nicht straffen oder wehrn.
Wie es gebreuchlich ist im Land
Vnd es erheischt eines jeden Stand.
Aber hoffart, vnd vbrig Pracht
Wird billich Verpott vnd Verlacht.
Denn er noch nie nichts guts gebracht,
Sondern ein hauffen Bettler macht[47].

ordinaire, pure et honnête n'attire pas de punition ou de réprimande. Comme il est d'usage dans ce pays, chacun doit se vêtir selon son rang. Mais l'orgueil et la magnificence se transforment rapidement en moquerie. Car ils n'ont jamais apporté de bien mais plutôt fabriqué une foule de mendiants.

Selon Marpach, une matrone respectable sait qu'elle sera toujours suffisamment belle pour son mari. La beauté du corps est censée être naturelle et non pas apprêtée par des artifices. L'épouse refuse de se parer pour ne pas faillir à sa bonne réputation, puisque la parure excessive pourrait être comprise comme le signe d'un désir de séduction. Bon nombre d'auteurs reprennent les mots de Saint Pierre (1, Pierre, 3 :3-5) :

> Ayez, non cette parure extérieure qui consiste dans les cheveux tressés, les ornements d'or, ou les habits qu'on revêt, mais la parure intérieure et cachée dans le coeur, la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible, qui est d'un grand prix devant Dieu. Ainsi se paraient autrefois les saintes femmes qui espéraient en Dieu, soumises à leurs maris[48].

Lucas Osiander réécrit ce passage de la Bible en mettant en évidence les principales vertus recherchées chez les femmes, la crainte de Dieu, la chasteté et l'humilité. Une apparence humble doit donc correspondre à des qualités intérieures.

Es erfordert aber auch S. Petrus den inwendigen Geschmuck/ bey christlichen Ehehweibern/ von denen er sagt : welcher Geschmuck solle nicht auszwendig sein/ mit Haar flechten/ vnnd Gold umbhengen/ oder Kleider anlegen/ sonder der verborgen Mensch desz hertzens onverruckt/ mit sanfftem vnd stillem Geist/ das ist koestlich vor Gott/ Dann also haben sich auch vor zeitten die heiligen Weiber geschmuckt/ die jr Hoffnung auff Gott faszten.1. petr. 3. Mitwelchen Worten S. Petrus begreifft/ allerley/ inwendige Tugenden/

Mais Saint Pierre exige que les femmes chrétiennes portent des bijoux intérieurs. Il dit d'elles : la parure ne doit pas être extérieure, n'a donc rien à voir avec les cheveux tressés, les bijoux d'or, ou les vêtements, mais elle doit siéger dans le coeur de l'homme, dans un esprit doux et calme, c'est ce qui est précieux aux yeux de Dieu. Ainsi se sont parées les femmes saintes qui ont placé leur espoir en Dieu il y a des siècles (1, Pierre, 3). C'est avec ces mots que Saint Pierre désigne les vertus intérieures telles que la crainte de Dieu, la chasteté, et la vraie

[47] Gregor Marpach, *Das Buch Tobias, ode rein Schoener Spiegel aller Personen, diz zum Ehestande, oder ins Hauszleben gehoren. Frommen vnd christlichen Hauszvetern, Hauszmuettern, jungen Gesellen, Jungfrawen, Knechten, Magden, Bludtfreunden und Nachbaren, zu Trost Lere warnung und Vermanung in deutsche Reime verfasset,* Halberstadt, 1590, p. 92vsq.
[48] Louis Segond, *La Sainte Bible traduite sur les textes originaux hébreu et grec*, London 1989, p. 925.

als ware Gottsforcht/ Keuschheit/ vnnd rechte Demuot[49].

humilité.

Sur la question de l'apparence physique de l'épouse, protestants et catholiques semblent s'accorder. En effet, le catholique Christoph Flurheym utilise les mêmes références qu'Osiander, mais pour argumenter en faveur d'une toilette simple et adaptée au rang de celle qui la porte. Alors qu'Osiander mettait l'accent sur les vertus des femmes, Flurheym fait référence à Saint Pierre pour aborder la question de la tenue vestimentaire.

Aber ynn dem das er solches gepeut, heysset er sie nicht vnreyne und scheussliche kleyder antziehen, sondern vorpeut die vnmessige vnd ersuchte zierheyt, vnd lobt eyn schlecht zierheyt vnn bekleydung [...]. Des gleychen auch die weyber sollen sich schmuecken ynn einem messigen kleyd, mit scham vnd reynigkeit, nicht mit geflochtem haer, odder mit gold, odder mit berlin, und mit eynem koestpaerlichen kleyd, sondern das den weybern zympt, die da bekennen die guetigkeyt odder froemkeyt durch gutte werck[50].

Mais tandis qu'il ordonne cela, il ne dit pas qu'il faut porter des vêtements sales et affreux, mais il interdit la parure excessive et recherchée et loue un ornement et un habillement simples [...]. De la même manière, les femmes doivent se parer d'une toilette sans excès, avec pudeur et pureté, non pas avec des cheveux tressés, ou de l'or, ou encore des perles et une robe hors-de-prix, mais comme il sied aux femmes, qui montrent leur bonté ou leur piété par de bonnes oeuvres.

Flurheym répond ici aux arguments que pourraient lui opposer les femmes qui accordent une grande importance à leur tenue vestimentaire. Pour lui, il ne s'agit pas de s'habiller de vêtements laids et sales de manière intentionnelle, mais user de mesure dans le choix de leur toilette et d'éviter les matières et les accessoires coûteux. Il s'agit donc de trouver la « juste mesure ».

Dans les sermons funèbres, les pasteurs protestants tentent d'inculquer à leurs ouailles une certaine modestie vestimentaire en valorisant cette attitude lorsqu'ils établissent le portrait des défuntes. Tout en invoquant également l'épître de Saint Pierre, ils les citent en exemple aux autres femmes de l'assemblée, comme le montre le sermon prononcé lors des funérailles de Helena Bernbeck, en 1629 :

Zeitlicher freud vnd wollusts hat sie sich nichts geacht, vnd ist vebrigem Pracht in Leidung herzlich feind gewesen,

Elle n'a pas prêté attention aux joies et aux plaisirs de ce monde et a été l'ennemi de toute magnificence inutile, pensant que la parure des femmes ne

[49] Lucas Osiander, *Ein Predig ausz dem fuenff vnnd vierzigsten Psamlen / bey der fuerstlichen Hochzeit / desz Durchleuchtigen hochgeborn Fuersten vnnd Herrn / Herrn Ludigen hertzogen zu Wuerttenberg vvnd Theck […] vnnd der Durchleuchtigen Hochgebornen Fuerstin vnd Frawlin / frawlin Dorothea Ursula / Marggraevin zu Baden vnd Hohenberg […]* Tübingen 1576, n. p.
[50] Flurheym, *Eyn Epistel,* n. p.

eingedenck, der Weiber schmuck sey nicht in Kleyder anlegen, sondern in Reinigkeit des Hertzens mit sanfft vnd stillem geist 1. Petr 3[51].

consistait pas en des vêtements, mais bien en la pureté du coeur et en un esprit doux et calme, 1, Pierre, 3.

L'apparence modeste, associée à un comportement humble, est présentée par certains pasteurs comme le signe d'un souci d'économie et donc, comme la traduction visible de leur qualité de bonne ménagère, responsable de la maisonnée :

Inn der Hauszhaltung ist sie keine Verschwenderin gewesen, sondern das Gut zu raht gehalten, Darzu dann Gott allen reichen Segen verliehen, welchen sie doch zu keine Pracht miszbrauchet, Sondern einen als den andern der Demuth im Gebaerden, Worten vnnd Wercken sich beflissen, Wie sie denn auch in Kleydern keinen pracht, als welchem sie Spinnenfeind gewesen, auszgeuebet. Viel ehe hat sie das GEldt an ein troestlich Buch, als an ein koestlich Kleid verwenden doerffen[52].

Dans le foyer, elle n'a pas été une grande dépensière, mais a su garder le bien, que Dieu a accordé avec profusion, bien qu'elle n'a pas gaspillé pour acheter des parures, mais elle s'est efforcée de montrer de l'humilité dans ses gestes, dans ses mots et dans ses actions, de la même manière qu'elle ne montrait pas d'excès dans ses toilettes, desquelles elle était l'ennemie jurée. Elle dépensait bien plus aisément son argent pour un livre de consolation que pour une robe hors-de-prix.

Dans ce discours, Elisabeth Scheuring, décédée en 1612 à l'âge de quarante-neuf ans des suites d'une maladie, apparaît comme ayant privilégié l'humilité à la vanité, préférant donner la priorité à l'élévation de son âme par l'achat d'un livre d'édification.

Si l'apparence générale des épouses considérées comme trop apprêtées a soulevé les critiques, certains auteurs ont écrit des paragraphes, voire des chapitres entiers sur leur tête, leur chevelure et leurs coiffures en particulier. Ainsi Rus dénonce-t-il dès 1534 l'excentricité perpétrée par certaines femmes avec leurs cheveux :

[…] Aber ich halts eigentlich dafur, man solts uns gar vbel auslegen, wenn wir solten alle ding melden, die unsere weiber etliche jtzt mit den haren treiben, welche reins teils nicht benuegig irs eigenen hars sind, sondern anders entlehnen, damit sie ir schwartzes zudecken, und das frembde herfur spiegeln, Dabey also unterweilen zweierley oder dreierley har auff dem

[...] Mais je suis d'avis qu'on devrait mal le prendre si nous devions dénoncer toutes les choses que font nos femmes de nos jours avec leurs cheveux, dont de grandes parties ne leur appartiennent même pas mais sont empruntées à d'autres afin qu'elles dissimulent leur chevelure noire et laissent voir une chevelure étrangère, elles ont ainsi jusqu'à deux ou trois sortes de cheveux

[51] König, *LeichSermon*, n. p.
[52] Jakob Wildvogel, *Christliche Leichpredigt*, Öttingen 1612.

haubt, vmb die ohren und vmb die zopeffe, das sie tragen[53].

sur leur tête, autour des oreilles et des tresses qu'elles portent.

Dans ce passage où il développe une exégèse du chapitre 31 du livre des Proverbes, il évoque ce qui est devenu un lieu commun dans la critique de la coquetterie féminine : le fait que les cheveux exhibés par les femmes ne sont souvent pas les leurs, donc pas ce qui devrait selon lui être un don de Dieu, mais une sorte de vol et une tromperie à la face du monde. À partir du milieu du XVI^{e} siècle, en effet, dans les milieux nobles et bourgeois, la mode était aux chignons hauts soutenus par des fils de fer et souvent agrémentés de fausses mèches de cheveux. Ce n'est qu'au XVIII^{e} siècle que les perruques recouvrant toute la tête, alors qu'elles étaient très en vogue chez les hommes au siècle précédent, commencèrent à être utilisées également par les femmes[54].

L'évocation de la tête des femmes est également l'occasion de rappeler qu'une épouse ne devrait sortir de sa maison que la tête couverte, ainsi que l'exigeraient les Saintes Écritures. Ce point semble une préoccupation du pasteur Paul Rebhuhn dans son ouvrage de 1570, puisqu'il est un des rares auteurs à développer un discours aussi précis sur ce sujet. Dans ce passage, il s'adresse directement à une femme mariée afin de lui rappeler qu'il lui est nécessaire de couvrir sa tête en signe de soumission à son époux à tout moment de la journée :

Also erinnere dich auch noch alle tage, wenn du dein Heubt bedeckest, was dir solche bedeckung bedeute, vnd halte dich auch derselben bedeutunge den gantzen tag vber, vnd allezeit, das du die macht des Mannes vber dich erkennest, vnd dich nicht allein im leiblichen Spiegel sehest (welches dir sonst zu gebuerlicher sauberkeit nicht verboten ist) wie schoene dir der schleier stehe, Sondern auch in den Engelichen Spiegel sehest, ob du in diesem oder jenem Stuecke, der macht deines Heupts, das ist deinem Gehorsam gnug thust, vnnd denselben recht auff den Kopff tragest, damit nicht die lieben Engel, deine stete Richter vnd auffseher auff solchen deinen Schmuck, etwas vngebuerlichs

Souviens toi donc tous les jours, lorsque tu te couvres la tête, de ce que signifie cette coiffe pour toi, et tiens t'en toute la journée et à tout moment, à cette signification qui dit que tu reconnais le pouvoir de l'homme et que tu ne vois pas seulement dans le miroir de ce monde (ce qui ne t'est pas interdit dans la mesure où il s'agit de te maintenir dans un état convenable de propreté) à quel point le voile te rend belle, mais également dans le miroir des anges, si tu obéis assez à ton chef en l'une ou l'autre chose, et si tu portes celui-ci correctement sur ta tête afin que les chers anges, tes juges éternels et tes surveillants, ne puissent pas nourrir quelque ressentiment envers ta parure et

[53] Rus, *Der Weiber haushaltung,* n. p.
[54] Ingrid Loschek, *Reclams Mode- und Kostümlexikon*, Stuttgart 1999, p. 377.

vnnd verdrieslichs an dir ersehen vnd gewar werden, das dir von jnen zu ewigen schanden vnnd auffrueckung moechte gereichen[55].

percevoir quelque chose qui te condamnerait à la honte et au blâme éternels.

Rebhuhn fait référence à l'épître de Saint Paul aux Corinthiens (1, Corinthiens, 11, 5-15) dans laquelle les femmes sont encouragées à porter le voile en signe de soumission à leur époux. Rebhuhn insiste sur le fait que les femmes devraient se couvrir la tête à tout moment de la journée, rendant la recommandation paulinienne plus radicale, puisque cette dernière ne concerne que les assemblées publiques. Il insiste sur la supériorité de l'époux au sein du mariage. L'épouse est censée le reconnaître comme son chef. Cette hiérarchie au sein du foyer est inlassablement répétée par les auteurs catholiques comme protestants tout au long de la période étudiée mais aussi au-delà. Il est évident que cela a une fonction performative : le public des sermons pouvait ainsi faire siens des préceptes entendus très régulièrement[56]. Le motif du miroir est aussi évoqué ici. Il n'est pas interdit à l'épouse si elle l'utilise comme un moyen de maintenir une apparence convenable. Rebhuhn utilise la métaphore du « miroir des anges » pour rappeler à la femme qu'elle se trouve sans cesse sous le regard de créatures divines surveillant son apparence et ses moindres gestes. La figure des anges est ainsi évoquée comme instance de discipline qui encourage les femmes à l'autocontrôle.

On constate ainsi que les vêtements ne devraient pas servir à la parure mais demeurer purement fonctionnels. En effet, selon Johann Steinbach, ils ne doivent pas entraver la matrone dans son travail domestique, puisque c'est son activité principale, suivant ainsi une logique purement pragmatique :

Sie guertet ire Lenden fest und streckt ire Arme.

Das ist, sie ist ruestig im hause, sie keret das haus nicht mit den langen Kleidern, und mit dem nach schleiffenden gewandt, wie die faulen muessig gengerin thun, die die Lenden fuer grosser faulheit kaum hernach schleiffen

Elle ceint ses reins et étend ses bras.

C'est à dire qu'elle est vigoureuse dans la maison, qu'elle ne se promène pas dans la maison avec de longs vêtements et avec des atours affublés d'une longue traine, comme le font les paresseuses, qui ne peuvent pas ceindre leurs reins du fait de leur grande paresse, mais elle est

[55] Paulus Rebhuhn, *Hausfried, Was fuer vrsachen den christlichen Eheleuten zubedencken, den lieben Hausfriede in der Ehe zuerhalten*, Wittenberg 1570, n. p.
[56] Ulrike Gleixner, « Weibliche "Zanksucht" und männliche "Trinksucht". Mysogynie und die Essentialisierung von Geschlecht als erzierische Prinzipien in der katholischen Barockpredigt », in : Meike Sofian Baader / Helga Kelle / Elke Kleinau (Hrsg.), *Bildungsgeschichten. Geschlecht, Religion, Pädagogik in der Moderne*, Köln 2006, p. 91-102 (ici : p. 102).

koennen, Sondern sie ist fein hurtig und kleidet sich frey, darnach sie ein geschefft vnnd arbeit fuer ir hat[57].	preste et s'habille d'une manière pratique car elle a des affaires et un travail à accomplir.

Le corps des épouses se doit, en effet, d'être constamment en mouvement, de travailler sans relâche. Dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, tous les auteurs dénoncent l'oisiveté de certaines épouses et souhaitent explicitement imposer une discipline du corps par le biais du travail domestique, qui permettrait aux femmes d'éviter les pensées impures en se concentrant sur des tâches physiquement exigeantes[58]. Le travail domestique imposé aux femmes fait ainsi partie du processus de « discipline » qui leur est imposée, comme l'avait observé Oestreich[59]. Dans son recueil de sermons publié en 1592, Colbius encourage ainsi les femmes à travailler la nuit, qualifiant celles qui restent dans leur lit de paresseuses :

Das ist, die bringe nicht die gantze Nach mit Schlaffen vnd Schnarchen zu, sondern sie arbeite mit Naen, Spinnen, vnd deszgleichen, auch biszweilen wo es die Noht vnd Gelegenheit erfordert, bey Nacht vnd bey dem Liecht, sie faulentzen auch nicht im Beth, bisz schir in mitten Tag hinan, wie etliche faule Weiber pflegen, sondern sie stehen frue auff[60].	Cela signifie qu'elle ne doit pas passer toute la nuit à dormir et à ronfler, mais à travailler à la couture, au filage de la laine, et d'autres choses de ce genre, là où cela apparaît comme nécessaire, la nuit et le jour, elle ne doit pas paresser dans son lit jusqu'au milieu de la journée comme certaines femmes paresseuses ont l'habitude de le faire mais se lever tôt.

Les sermons sur le mariage entretiennent également cette image idéale de l'épouse travailleuse, afin de préparer la jeune mariée à son futur rôle et d'édifier les femmes de l'assistance. Il semblerait que ce portrait se précise au début du XVII^e^ siècle. Ainsi, le sermon de Johann Kauffmann prononcé en 1613 engage les femmes à prendre exemple sur Abigaïl, qui avant de devenir la seconde épouse du roi David, offrit de la nourriture à ses troupes alors que Nabal, son mari, leur refusait l'hospitalité[61] :

Letzlich, weil Abigail jhre treue Dienst der Hauszhalttung Davids anbeut, sollen von jhr ein besipiel nehmen, auch hohes vnnd fuernemens Stands person, ob sie	Enfin parce qu'Abigaël propose ses services pour la gestion de la maison à David, elles doivent prendre exemple sur elle, les personnes de haut rang

[57] Steinbach, *Der Weiber haushaltung*, n. p.
[58] *Ibidem*, n. p. : « Solche arbeit vertreiben alle boese gedancken, und geben viel nutzes. »
[59] Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, p. 179-197 (ici : p. 193).
[60] Adam Colbius, *Christliche Predigten, Vber das Buch Tobie*, Frankfurt am Main 1592, p. 235sq (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[61] 1, Samuel, 25.

es gleich sonsten stattlichen vermoegens, vnnd fuer sich selbsten jhre Maegd vnd Dienerin haben, dasz sie sich gleichwol der arbeit nicht schemen sollen, zu weilen auch mit zugreiffen, nicht die haend in den Schosz legen, im hausz daher gehen wie eine Kostgaengerin, oder wie eine die in einem Wirthshausz gast ist, vnd jhr alles umb jhren baaren pfenning laest aufftragen, sondern arbeitsam sein, hand mit anlegen[62].

également, quand bien même elles auraient une grande fortune et des servantes et des domestiques à leur service, elles ne doivent pas avoir honte de travailler, et de participer de temps à autre, elles ne doivent pas rester les bras croiser, flâner dans leur maison comme un pique-assiette, ou comme la cliente d'une auberge et qui paie pour n'importe quel service, mais être travailleuse et mettre la main à la pâte.

Abigaïl est décrite comme une femme riche qui ne reste pas oisive pour autant. Elle a valeur d'exemple pour les citadines parmi lesquelles se trouvaient des femmes assez riches pour avoir de nombreuses domestiques à leur service. Johann Kauffmann contribue ainsi à définir un idéal bourgeois qui définit le travail comme une activité valorisante dont les femmes peuvent tirer une certaine fierté.

Dans la première moitié du XVII^{e} siècle, les auteurs protestants fournissent des détails de plus en plus nombreux sur les tâches domestiques prescrites. Il semblerait que la répartition du travail se précise pendant cette période, alors que dans les sources des décennies précédentes les recommandations semblent plus vagues. En 1604, Andreas Schoppe énumère par la négative les activités qui ne sont pas recommandées pour une épouse et une mère de famille :

Das ist ein fein vnd herrlich Exempel, wie eine Christliche Hausmutter, sich in ihrem Hause mit der Arbeyt, verhalten sol, Nemlich, Sie sol nicht schlaffen bis zu Mittag, nicht die hende in den Schos legen, nicht haussieren, oder in der Nachbarschafft, von einem Hause in das ander lauffen, new Zeitung erfoschen, ander Leute zur Bancl hawen, viel weniger dem Bier vnd Tantz nachlauffen, vnd sich zur vollen froelichen Geselschafft halten, Sondern sie sol im Hause bleiben, Tit 2, vnd darinne arbeiten[63].

La manière dont une mère de famille chrétienne se comporte vis-à-vis du travail est un exemple formidable et magnifique. En effet, elle ne doit pas dormir jusqu'à midi, ne pas rester les bras croisés, ne pas mal conduire sa maison, ne pas courir d'une maison à l'autre dans le voisinage pour apprendre des nouvelles, ne pas critiquer les autres gens, ni rechercher la bière et la danse, ne pas rester en compagnie de personnes soûles et frivoles mais rester chez elle (Tit, 2) et y travailler.

[62] Johannes Kauffmann, *David Sponsus*, Nürnberg 1613, n. p. (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[63] Andreas Schoppe, *Triumphus Muliebris […]*, Jena 1604, Predigt VI, p. 25v (le titre complet est disponible dans la bibliographie).

Non seulement, les épouses apparaissent alors comme confinées dans l'espace de la maison, mais, bien plus, on attend d'elles un travail de chaque instant. L'immobilité est proscrite à l'intérieur de la maison, alors que l'agitation à l'extérieur est interdite. Les prescriptions de Schoppe sont claires et tiennent en une phrase : « Sondern sie sol im Hause bleiben [Tit 2] vnd darinne arbeiten ». Schoppe cite Saint Paul, référence privilégiée des luthériens, dans son épître à Tite, apôtre de la Crète, qui décrit les modalités de la discipline interne et de l'organisation de l'Église. Ce texte consacre trois versets à la manière dont les femmes devraient se comporter au sein de la communauté :

> Dis que les femmes âgées doivent aussi avoir l'extérieur qui convient à la sainteté, n'être ni médisantes, ni adonnées au vin ; qu'elles doivent donner de bonnes instructions, dans le but d'apprendre aux jeunes femmes à aimer leurs maris et leurs enfants, à être retenues, chastes, occupées aux soins domestiques, bonnes, soumises à leurs maris, afin que la parole de Dieu ne soit pas blasphémée[64].

Ce passage illustre bien la définition d'un *habitus* idéal des épouses de plus en plus précise. Il traduit également ce qu'il convient d'appeler une limitation spatiale du corps des épouses au seul domaine de la maison, littéralement une « domestication » – terme qui sera discuté plus bas –, ce que l'on peut également lire dans le sermon de Jeremias Pistor publié en 1579 :

Also sollen christliche Eheweiber sich gern bey vnnd in ihren heusern finden lassen, vnnd nicht auszreysisch sein, wie etliche zuothun pflegen, welche alle Gassen durch lauffen, bey allen Dentzen, Zechen, vnd Kirchweyen sein woellen[65].	Donc, les épouses chrétiennes doivent se trouver près de et dans leur maison et ne pas être toujours en voyage comme certaines ont l'habitude de le faire, qui parcourent toutes les ruelles, se veulent se rendre à tous les bals, les beuveries et les fêtes patronales.

Le sermon XX sur le mariage de Balthazar Rahw en 1647 propose également une énumération précise des tâches à effectuer dans une maison :

Vber disz sagt Salomo, das tugendsahme Frawen gerne mit jhren Haenden arbeiten, das ist, wann im Hause sich Arbeit auffgiebet, die jhr kan zukommen strecket sie die Hand mit hinan, hilfft kneten backen reibet scheuret, waschet, kleidet die Kinder, bereitet das Essen in der Kuechen, decket zu rechter Zeit den Tisch, traegt hinauff, was darauff	Outre cela, Salomon dit que la femme vertueuse travaille volontiers de ses mains, c'est-à-dire que lorsqu'il se trouve du travail qui lui incombe dans la maison, elle y met la main, elle aide à pétrir la pâte, à cuire, elle frotte, récure, lave et habille les enfants, prépare le repas dans la cuisine, met la table à l'heure, porte à l'étage ce qui doit s'y

[64] Tit, 2 : 3-5, Traduction de Louis Ségond.
[65] Pistor, *Ein Christliche Hochzeit Predig*, p. 9v.

gehoeret, und ist sonst nicht viel still, oder bleibet wenig daheim, wie von der arbeitsahmen Ruht geredet wird[66].

trouver et n'a que peu de repos et reste peu chez elle, comme on le dit de la travailleuse Ruth.

La fin de cette citation évoque Ruth[67], qui fuit la famine en Judée pour aller s'installer à Bethléem avec sa belle-mère. Sa force d'âme et son courage malgré ses conditions de vie difficiles en font un exemple d'ardeur au travail fréquemment cité. Le même auteur dresse un portrait particulièrement négatif des femmes qui refusent de travailler afin d'insister sur l'importance du travail domestique. En cela, il utilise la technique du portrait « en miroir », en positif et en négatif, procédé récurrent dans les textes étudiés.

Sie wollen nicht nehen oder Spinnen lernen, halten sich viel zu gut, dazu dasz sie den Rauch in der Kuechen sich solten beissen lassen, haben keine Lust zu lernen, wie diese oder jenne Gerichte sollen zubereitet werden, wollen an keine Arbeit, die ein wenig schwer ist, die Hand strecken ; Gehen lieben schlentzen auff die Gassen herumb, kommen sie heim, setzen sie sich auff einen weichen Polster, sehen zur Thuer vnd Fenstern hinausz, schmuecken und putzen die Kleider, vben sich in Kartenspiel vnd anderer Kurtzweil, wissen auch biszweilen nichts mehr, als dasz sie sich zu Mitternacht schlafen legen, gegen Mittag wieder auffstehen, bisz auff ein oder zwey Uhr zu Tische sitzen, vnd bis in die Nacht hinein schwetzen[68].

Elles ne veulent pas apprendre à coudre ou à filer, pensent qu'elles valent mieux que cela, et que la fumée de la cuisine abîmerait leur peau, elles n'ont aucun désir d'apprendre à préparer tel ou tel plat, ne veulent participer à aucune tâche, quand bien même elle ne serait pas difficile; elles préfèrent flâner dans les rues, rentrent à la maison, s'assoient sur un fauteuil mou, regardent par la porte et les fenêtres, se parent, époussettent leur vêtements, s'exercent aux cartes et à d'autres plaisirs, ne savent rien faire d'autre qu'aller au lit à minuit, se lever vers midi, rester à table jusqu'à une ou deux heures et bavarder jusque tard dans la nuit.

Selon Rahw, les mauvaises épouses se laissent vivre sans mettre un pied dans la cuisine, passent beaucoup de temps à s'apprêter et se consacrent aux plaisirs et aux jeux de hasard. Elles ont perdu toute notion du temps et confondent l'heure du coucher et celle du lever, perdant ainsi la notion du temps « naturel ». À travers son sermon, Rahw propose une valorisation de l'épouse protestante et bourgeoise, en en faisant une femme travailleuse et capable de gérer la maisonnée. Il s'agit ici moins

[66] Balthasar Rahw, *Heiliger Schmuck desz heiligen Ehe-Standes […]*, Greyffsawald 1647, p. 257sq (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[67] Le très court livre de Ruth fait partie des livres historiques de l'Ancien Testament. Ruth est une ancètre du Roi David. Le livre met l'accent sur sa loyauté envers Dieu et sa belle-famille.
[68] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 259.

d'imposer de nouvelles normes de comportement que de généraliser un état de fait, la plupart des femmes de la bourgeoisie urbaine exerçant déjà des fonctions très importantes au sein de la maisonnée et parfois de la boutique.

Si les corps des épouses se doivent d'être toujours en mouvement pour accomplir toutes les tâches que l'on attend d'elles, il ne doit pas en être de même avec leur visage qui s'il n'est pas forcé de rester constamment impassible, est censé garder une apparence paisible. Selon le pasteur Marpach, les femmes mariées devraient ainsi être capables de contrôler jusqu'aux expressions du visage : il les incite à éviter les démonstrations de joie trop importantes.

16. Es ziret auch die Weibe fein
Wenn sie von guten Sitten ein.
In reden, schweigen, stehen gehen
In trawrig oder froelich sehen.
Viel Klappern koennen, vnd stets Lachen
Mit eim jeden gemein sich machen
Das zimpt ein weib eben so viel
Als wenn sie stets Sawr auszsehn wil[69].

16. Les bonnes moeurs et la manière dont elles parlent, se taisent, se tiennent debout, marchent, regardent d'un air triste ou joyeux parent les femmes joliment. Claquer du bec constamment et rire à tout moment, s'acoquiner avec n'importe qui, cela va aussi bien à une femme que si elle voulait toujours avoir un air renfrogné.

Alber soutient que la manière dont se tient le corps révèle le tempérament d'un être humain. Les hommes devraient donc, selon lui, être attentifs au corps des épouses potentielles pour en déduire leur caractère et faire un choix approprié. Quant aux femmes, elles devraient apprendre à maîtriser ces mouvements du corps, puisque ce contrôle leur permettrait de garder une certaine maîtrise des mouvements de leur âme, et de leurs passions et affects. Le passage qui suit se présente ainsi comme une liste de conseils à destination des hommes dans le but de choisir une épouse « convenable », mais est aussi destiné à enseigner aux femmes l'attitude corporelle qu'elles devraient avoir pour correspondre à l'image idéale d'une bonne épouse.

Die augen sollen nit hinn vnnd wider blitzen, dann solchs ist eyn zeychen der leichtfertigkeyt. Sie sollen die leute nit frech oder sawer ansehen/ sonder eyn freundlich vnd doch zuchtig gesicht/ ist hoch zuloben/ vnnd wenn leute in jre haus kommen/ soll sie die selbige mit Züchten empfahen/ vnd nit sauwr/ noch nit mit stoltzen geberden vnd hochmut verachtlich ansehen/ dann solche heist man holtz boeck. Eyn hoffertiger vnd

Les yeux ne doivent pas cligner à droite et à gauche car c'est un signe de frivolité. Elles ne doivent pas regarder les gens d'une manière insolente ou renfrognée mais montrer un visage aimable et pourtant convenable est très louable, et lorsque des gens viennent dans sa maison, elle doit les recevoir convenablement et non pas sèchement ou encore avec des gestes fiers et d'une manière hautaine, car c'est se conduire

[69] Marpach, *Das Buch Tobias,* p. 91.

leichtfertiger gang stehet dem weib ser vbel an. Der gang soll nitzu schnell/ sonder eyner mittelmessigen eill/ vnd ernsthafftig sein. Mit lachen soll sie es auch nit vbermachen/ mitt züchten soll sie/ vnterweilen/ lachen. Ob ettwas schampers gerede würde/ soll sie also geberden/ das man mercke/ wie sie keyn gefallens darzu habe. Es stehet auch den weibern vbel an/ wenn sie vff alle ding rede vnnd antwurt geben/ sonderlich wenn menner dabei sein/ vnd sie den blawel alleyn im maül fueren[70].

comme une tique. Une démarche hautaine et frivole sied très mal à une femme. La démarche ne doit pas être trop rapide, mais adopter une vitesse moyenne est être sérieuse. Elle ne doit pas exagérer non plus en ce qui concerne le rire, elle doit rire en respectant les convenances. Si l'on dit quelque chose de honteux, elle doit se comporter de manière à ce qu'on comprenne que cela ne lui plaît pas. Parler de tout et répondre à tout ne sied pas non plus aux femmes, particulièrement lorsque des hommes sont présents et qu'elles font à elles seules la conversation.

Pour Bruno (1544), les expressions du visage, mais également tous les gestes d'une femme ainsi que les mots qu'elle prononce, sont le « miroir »[71] de ses vertus ou de ses vices. Pour lui, comme pour Alber, le corps agit comme un révélateur de l'âme. Si le corps adopte des postures pieuses et respectables, on peut supposer que l'âme est pure. Il appartient donc aux hommes de les observer pour en déduire la valeur d'une femme :

Disz seind schlechte zaichen, das geen, stehen, sitzen, ruowen, angesicht, vnd in demselbigen die augen, des gantzen leibs geberden, vnd hall der stimm, woelche doch das gmuet etlicher masz, wiewol von dernusz anzaigen. Die sitten seind gwissere, vnd auszgetrecktere zaichen, inn woelchen die red am fürnemmsten ist, Etliche Belustigungen kommen ausz den sinnen des leybs, etlich ausz der gewonhait vnd gmainschafft, etwan zuo ainem brauch des lebens, vnd zuo ainer endlichen vrsach, die jm ain jeglicher in seinem gmuet fürgestelt hat[72].

La démarche, la manière de s'asseoir de se reposer, le visage et sur celui-ci les yeux, tous les gestes du corps, le son de la voix sont de mauvais signes qui trahissent l'esprit dans une certaine mesure. Les mœurs, parmi lesquelles la manière de parler, sont des signes plus sûrs et plus étendus; Certains plaisirs viennent des sens du corps, d'autres de l'habitude et du fait d'être ensemble, ou par exemple d'une manière de vivre, ou d'une autre cause que l'on peut s'être représentée dans son esprit.

Si les hommes peuvent déduire le tempérament et la valeur d'une femme de son *habitus*, il semble d'autant plus important pour les femmes d'apprendre à adopter une sémiotique corporelle codifiée. Outre leur visage, leurs gestes et leur apparence,

[70] Alber, *Das Ehbuechlein*, Cap. IV.
[71] V. Courtine / Haroche, *Histoire du visage*, « Le miroir de l'âme (Origines et renouveau de la physiognomomie au XVI^e^ siècle) », p 41-85.
[72] Vives, *Eheman*, p. 12vsq. Le passage est la traduction littérale de l'œuvre originale en latin : Vives, *Omnia Opera*, p. 320.

les épouses doivent donc être capables de maîtriser leur langue, autrement dit leurs paroles[73].

Vnd sonderlich ist es an Weibszbildern ein grosser Schandfleck, wenn sie mit schendlichen worten heraus fahren[74].	Et c'est particulièrement une honte pour les femmes de laisser échapper des paroles ignobles.

Selon Selnecker, les femmes seraient plus sujettes aux écarts de langage que les hommes. Il déplore ce vice féminin qui consiste non seulement à prononcer des jurons et des insultes, mais aussi à répandre des rumeurs qui détruisent à la fois l'honneur et l'harmonie du foyer. Les écarts de langage sont considérés comme particulièrement néfastes pour l'ensemble de la maisonnée, par conséquent de la société. Il en déduit qu'il faudrait donc contrôler davantage la parole des femmes.

Un autre point qui révèle l'entreprise de contrôle sur les femmes dans leur corps concerne la boisson. Afin de garder la mesure en toutes choses, de nombreux auteurs incitent les femmes à faire preuve de sobriété, c'est-à-dire à garder le contrôle de leur corps. En effet, un abus de boisson est à l'origine de désordres corporels honteux.

23. Dieses ist auch ein vbelstand Vnd warlich nicht die kleinste schand Wenn ein Weibszpildt sich vberseufft Nach wein vnd Bier heruemher leufft. Schand und Vnehr bringt sie davon Wo nicht folgt auch ein ander Lohn. Welchen man solchen pflegt zuschencken Was ich mein mag ein jeder dencken[75].	23. C'est un état blâmable et vraiment pas la plus légère des hontes lorsqu'une femme se soûle et court après le vin et la bière. Elle en retire honte et déshonneur et de là ne vient aucun profit. Je laisse libre à chacun de reconnaître celles à qui on remplit le verre habituellement.

Pour Balthazar Rahw, l'évocation de l'enivrement est un prétexte pour aborder la manière dont les femmes devraient être capables de se maîtriser.

Es ist aber nicht allein die Frawe nuechtern, welche messig lebet vnd das vollsauffen meidet ; Sondern auch die, welche jhre Bewegungen des Gemuethes weisz zu messigen, dasz sie nicht im Zorn, in der Miszgunst, Hoffart, oder andern Fleischlichen	La femme qui vit de manière mesurée et évite de boire excessivement, n'est pas la seule que l'on peut qualifier de sobre. Egalement celle qui sait maîtriser les mouvements de son âme, qui ne s'enivre pas de colère, de mauvaise humeur, de

[73]Nous choisissons d'inclure la discipline de la parole à une étude de l' *habitus* de l'épouse dans la mesure où ce sujet est évoqué dans les sources dans les paragraphes consacrés au corps : la maîtrise de la parole est désignée comme la maîtrise d'un organe : la langue.
[74] Selnecker, *Ehespiegell*, p. 126v.
[75] Marpach, *Das Buch Tobias,* p. 92v.

Luesten truncken wird[76]. vanité et d'autres plaisirs de la chair.

La sobriété n'est donc pas qu'une question de boisson ou de manière de vivre, ce terme peut s'appliquer à la façon dont les femmes contrôlent les mouvements de leur âme et sont capables de résister à l'effet enivrant de la colère, de la mauvaise humeur, de la vanité ou encore d'autres plaisirs sensuels qu'il ne nomme pas. Ce qui est visé, c'est le « contrôle » de soi, la maîtrise de sa parole, de ses gestes, de ses affects. Le combat se fait contre les « plaisirs de la chair » en général et les pulsions brutales.

L'*habitus* de l'épouse dans la société allemande du XVI^e^ et du début du XVII^e^ siècle diffère de celui des jeunes filles, dans la mesure où les écarts de la norme semblent moins tolérés. Une bonne épouse a la responsabilité de sa maison et de son mariage, de sa bonne tenue dépendent l'honneur de l'une et la réussite de l'autre. Cet ensemble d'attitudes corporelles et de critères physiques devient de plus en plus détaillé au fil du temps. Il s'agit d'exiger davantage de maîtrise de soi de la part des femmes elles-mêmes, alors même qu'un système de surveillance très étroit se met en place. On assiste, comme l'écrit Sébastien Jahan, à la « volonté de lissage d'un corps féminin qui offre trop de prises à la tentation[77]. » L'apprentissage de cet ensemble de « normes corporelles » se fait de manière consciente à travers les leçons des théologiens, des pasteurs et des humanistes, mais également de manière plus implicite par le biais d'exemples tirés de la Bible et l'observation du comportement des autres femmes érigées en exemples à suivre. Une fois énoncées, ces normes théoriques souvent idéales se transposent concrètement dans la vie quotidienne des femmes, sont transmises par les autorités religieuses et les autorités civiles, par l'entourage, en particulier le père de famille qui est appelé à jouer un rôle prépondérant dans leur diffusion.

II.1.2. Le mariage des corps : les relations entre époux

Dresser un tableau du mariage et de ses « représentations » aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles permet de saisir le cadre dans lequel les corps masculin et féminin sont appelés à se rencontrer, ainsi que le moment où le comportement corporel des deux sexes est dicté et strictement contrôlé. En effet, la vision du mariage depuis la Réforme ainsi que la redéfinition des relations entre les sexes qu'elle a entraînée

[76] Rahw, *Heiliger Schmuck*, Predigt XXXIII, p. 417.
[77] Jahan, *Renaissances*, p. 107.

forment un arrière-plan permettant de comprendre les représentations du corps de l'épouse. Ces thèmes sont importants dans les sources normatives, mais aussi dans la littérature populaire de fiction, telle que les fabliaux ou les farces[78].

- Le mariage et la chasteté : point de vue catholique et changement de paradigme impulsé par les protestants

Même si l'union entre deux époux est devenue un sacrement au XII^e^ siècle[79], le mariage institutionnalisé ne prit une grande importance dans la vie des hommes et des femmes de la bourgeoisie qu'à partir du XIV^e^ siècle, comme le prouve la multiplication des portraits d'époux à cette époque[80]. Avec la Réforme, la vie conjugale, dont Luther a profondément redéfini la nature et le sens, a tendance à devenir une norme pour l'ensemble de la population. Catholiques et protestants s'accordent sur ce qu'ils considèrent comme les deux objectifs premiers du mariage, à savoir : permettre la multiplication du genre humain et prévenir la luxure. De part et d'autre, le mariage est reconnu simultanément comme une nécessité naturelle et comme un moyen d'éviter le péché[81]. Cette double finalité est constamment rappelée dès les débuts de la Réforme[82].

Cependant, le mariage est également un des sujets qui a le plus divisé catholiques et protestants aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Chez les catholiques, le mariage est un sacrement depuis 1140 (*Decretum gratiani*), ce qui fut confirmé par le pape Grégoire X (1271-1276)[83]. Aux luthériens, le Concile de Trente réaffirma le caractère sacramentel du mariage par le décret du 3 mars 1547[84]. Toutefois la virginité est dépeinte comme un état louable, proche de la sainteté, qui apparaît comme supérieur au mariage, comme le souligne Georg Witweiler en 1631[85]. Ce point est celui sur lequel catholiques et protestants n'auront de cesse d'argumenter. De ce fait, on voit se multiplier les ouvrages protestants sur le mariage, alors que les

[78] *Ibidem*, p. 74. On peut ici penser aux « Schwänke » de Hans Sachs.
[79] Sabine Melchior-Bonnet et Catherine Salles, *Histoire du mariage*, Paris 2009.
[80] Wunder, *Sonne*, p. 67.
[81] François Wendel, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Reforme 1520-1692*, Strasbourg 1928, p. 52.
[82] On peut retenir à cet égard, l'ouvrage de Justius Menius (*Oeconomia christiana, das ist von christlicher Haushaltung*, Wittemberg 1533) dont les successeurs se sont largement inspirés.
[83] Anette Völker-Rasor, *Bilderpaare-Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*, Freiburg 1993 p. 128.
[84] Barbara Henze, « Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im gefolge von Reformation und katholischer Reform », in : Anne Conrad (Hrsg.), *« In christo ist weder man noch weyb ». Frauen in der Reformation und der katholischen Reform,* Münster, 1999, p. 129-151 (ici : p. 131).
[85] Georg Witweiler, *Catholischer Hauszbuch*, Muenchen 1631.

auteurs catholiques (principalement des théologiens et des prêtres jésuites) concentrent leurs efforts sur la question de la préservation de la virginité et de la chasteté.

La conception catholique du mariage fut une des cibles principales des premiers protestants qui critiquaient, en particulier, la contradiction flagrante entre un idéal de chasteté prôné comme supérieur et le fait de conférer au mariage le statut de sacrement, ainsi que le laxisme des autorités religieuses vis-à-vis d'un clergé au comportement immoral et de certains cas patents de polygamie[86]. Ainsi, les protestants argumentent en faveur du mariage en dénonçant les erreurs des « papistes » qui préfèreraient la chasteté au mariage alors que ce dernier est dépeint comme l'œuvre de Dieu[87]. Alors qu'au Moyen Âge, l'Église catholique opposait le mariage à l'abstinence tout en valorisant cette dernière, Luther et les réformateurs opposent le mariage à la luxure. De ce nouvel antagonisme naît une revalorisation et donc une redéfinition du mariage[88]. Les protestants entreprennent alors, à la suite de Luther et en réactualisant certains principes tirés des auteurs de l'Antiquité grecque redécouverts par les humanistes, de réformer le mariage pour en faire une institution préférable au célibat.

Selon Luther, qui s'est explicitement prononcé sur ce point, peu de personnes ont la force d'âme qui leur permettrait de faire vœu de chasteté et de respecter ce vœu toute leur vie[89], puisque cela impliquerait d'avoir été touché par la grâce divine. On ne peut donc pas choisir le célibat sans aller contre la volonté divine, puisque Dieu a créé les hommes et les femmes pour que l'acte sexuel soit pratiqué en vue de la procréation. Ce désir faisant partie de l'homme et de la femme, il est « naturel ».

> Denn diß wort, da Gott spricht : « Wachsset und mehret euch », ist nicht eyn gepot, sondern mehr denn eyn gepott, nemlich ein gottlich werck, das nicht bey uns stehet zuverhyndern odder nochzulaßen, ßondern ist eben alßo nott, alß das ich eyn Manß bild sey, und nöttiger denn essen und trinken, fegen
>
> En effet, cette parole que Dieu prononce : « croissez et multipliez-vous » n'est pas un commandement ; elle est plus qu'un commandement, elle est une œuvre divine qu'il ne nous appartient pas d'empêcher ni de négliger, mais qui est tout aussi nécessaire, que de manger et de boire, de

[86] Jahan, *Renaissances*, p. 114.
[87] On le retrouve par exemple chez Josua Opitius, *Epithalamion das ist ein christliche Brautpredigt vom heiligen Ehestand, wider den leidigen Hurn und Eheteuffel, und seine Geselschafft, allen Christlichen Eheleuten nutzlich und troestlich zulesen*, Regensburg 1572.
[88] Völker-Rasor, *Bilderpaare*, p. 121.
[89] « Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn [1529] », in : D. Martins Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe* (WA), *Schriften*, Band 30, III, Weimar 1910, p. 43-82 (ici : p. 75).

> und außwerfen, schlafen und wachen. Es ist eyn eyngepflanzte natur und artt eben ßo wol als die glidmaß, die datzu gehören[90].

> déféquer et de cracher, de dormir et de veiller. C'est une complexion et une manière d'être implantées à l'homme, aussi bien que les organes qui s'y rapportent[91].

Tenter d'y résister en optant pour le célibat serait risquer immanquablement de commettre un péché mortel, car on ne pourrait pas éviter une sexualité qui s'exprimerait hors du cadre salutaire du mariage[92]. C'est pourquoi Luther recommande à tous de se marier, afin de pouvoir satisfaire les besoins du corps dans un cadre que Dieu non seulement approuve, mais aussi ordonne. Selon Luther, la vie conjugale n'est certes pas parfaite puisque, depuis la Chute hors du paradis, les relations entre hommes et femmes ont perdu de leur pureté et de leur innocence, même au sein du mariage. Cependant, il encourage ses fidèles à adopter une vie conjugale « convenable », harmonieuse, aimante et féconde, donc conforme à la volonté divine.

> Aber nu ist die liebe auch nit reyn, dan wye woll eyn ehlich gemahl das ander haben will, ßo sucht doch auch eyn yglich seyne Lust an dem andern, und das felscht dieße Liebe. Derhalben ist der ehlich Stand nu nit mehr reyn und an sund und die fleyschliche anfechtung ßo groß und wütend worden, das der ehlich Stand nu hynfurter gleych eyn Spitall der siechen ist, auf das sie nit yn schwerer sund fallen[93].

> Mais l'amour n'est pas pur non plus, car tel un conjoint qui veut en avoir un autre, chacun recherche son plaisir auprès d'un autre et cela fausse l'amour. C'est pour cela que l'état de mariage n'est plus pur et sans péché et que les assauts de la chair sont devenus si grands et si sauvages que l'état de mariage n'est plus qu'un hospice pour ne pas tomber dans des péchés plus graves[94].

Le mariage est considéré par le Réformateur comme un moyen de canaliser et de discipliner ses instincts et pulsions sexuels dans une finalité essentielle de reproduction et dans un cadre qui plait à Dieu, ce que l'on peut interpréter comme une discipline exercée sur les corps. C'est aussi pour cette raison que les époux doivent pouvoir se choisir librement selon Luther : ils doivent se plaire pour être

---

[90] « Vom ehelichen Leben [1522] », in : WA, Abt. 1 : *Schriften*, Band 10, II, Weimar 1907, p. 267-305 (ici : p. 276). Luther suit ici les philosophes stoïciens qui voient dans le mariage et l'union sexuelle des époux quelque chose de naturel (Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. III : Le souci de soi, Paris 1984, p. 202).

[91] Martin Luther, « De la vie conjugale », trad. Albert Greiner, in : Marc Lienhard / Mathieu Arnold (dir.), *Luther. Œuvres*, Paris 1999, p. 1149-1179 (ici : p. 1150).

[92] Luther, « Vom ehelichen Leben [1522] », p. 277.

[93] « Ein Sermon von dem ehlichen Stand [1519] », in : WA, Abt. 1 : *Schriften*, Band 2, Weimar 1884, p. 162-172 (ici : p. 167sq).

[94] Je traduis en l'absence de traduction officielle.

capables de vivre en bonne entente[95]. Luther s'efforce donc de vanter les mérites de la vie conjugale auprès des jeunes gens qui, d'après lui, auraient tendance à voir dans cet état un sujet de raillerie et à le considérer comme peu enviable en raison des désagréments qu'il procure (manque de liberté, querelles, responsabilités)[96].

Pour renforcer son argumentation, Luther fait appel à des considérations médicales qui condamnent l'abstinence, arguant que les personnes n'ayant aucune activité sexuelle tomberaient gravement malades :

> Daher auch die ertzte nicht ubel reden, das sie sprechen, wo man mit gewallt hellt dißer natur werk, das muß es ynn das fleysch und blut schlahen und gifft werden, darauß denn ungesunde, schwache und schwenstige, stinkende leybe werden, denn was tzur frucht und mehrung sollt komen, das muß der Leib ynn sich selb vertzerhen. […] Daher man auch sihet, wie schwach und ungesund die unfruchtbar weyber sind; die aber fruchtbar sind, sind gesunder, reynlicher und lustiger. Ob sie sich aber auch müde und tzu letzt todt tragen, das schadt nicht, laß nur todt tragen, sie sind drumb da. Es ist besser kurtz gesund denn lange ungesund leben[97].

> Les médecins n'ont pas tort d'affirmer que, si l'on contient par la force cette œuvre naturelle, elle s'attaquera nécessairement à la chair et au sang et deviendra un poison qui rendra le corps malade, faible, malingre et puant à cause de la nécessité où il se trouve de résorber en lui-même ce qui était destiné à fructifier et à multiplier. […] C'est pourquoi on constate aussi que les femmes stériles sont faibles et maladives alors que les fécondes sont plus saines, plus propres et plus gaies. Le fait que leurs grossesses les fatiguent et finissent par les mener à la mort n'est pas grave ; laisse les grossesses les tuer, elles sont là pour cela. Mieux vaut vivre peu de temps en bonne santé que longtemps malade[98].

Cette nouvelle conception du mariage entraîne une désacralisation de la virginité qui apparaît comme un état exceptionnel, souvent temporaire, et non plus comme la norme[99].

Si, contrairement aux catholiques, les protestants reconnaissent le divorce, cela ne doit pas pour autant devenir une chose courante, Luther encourage les époux à demeurer unis car, conformément au message des Évangiles, « ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer[100] ». Mais dans certains cas, contrairement au dogme catholique qui n'admet une dissolution des liens du mariage qu'au décès de l'un des

---

[95] « Von Ehesachen [1530] », in : WA, Abt. 1 : *Schriften*, Band 30, III, Weimar 1910, p. 198-249 (ici : p. 236).
[96] Luther, « Traubüchlein [1529] », p. 76.
[97] Luther, « Vom ehelichen Leben [1522] », p. 301.
[98] Luther, « De la vie conjugale », p. 1176.
[99] Wunder, *Sonne*, p. 66.
[100] Mathieu, 19, 6 ; Marc 10, 2-16. On trouve un long paragraphe sur cette citation qui ne doit pas justifier les fiançailles secrètes dans Luther, « Von Ehesachen [1530] », p. 207-217.

conjoints et ne propose une séparation de corps (« Trennung von Tisch und Bett ») que dans des cas extrêmes, Luther reconnaît qu'il est plus judicieux dans certains cas de séparer des époux, afin que le conjoint « innocent » (qui a subi le mariage néfaste) puisse s'engager dans un nouveau mariage plus bénéfique pour lui et pour la société, plutôt que de les contraindre à poursuivre la vie conjugale, ce qui créerait du désordre et les pousserait à l'adultère. La seule mésentente au sein du couple n'apparaît pas comme motif suffisant de séparation, sauf si des coups sont échangés et des menaces de mort proférées. En effet, Luther attend des fidèles qu'ils voient ce « mauvais mariage » comme une croix à porter, une situation difficile que Dieu, selon lui, leur envoie pour les éprouver[101].

Selon Heide Wunder la nouvelle façon qu'ont les auteurs protestants de voir le mariage (répartition des rôles selon le sexe, idéaux de moralité et de piété, formalisation de la cérémonie…) n'a pas entraîné une refonte complète de la société[102]. Il s'agirait, en réalité, d'une généralisation de pratiques déjà en cours dans une partie de la société urbaine du Moyen Âge. Cette généralisation s'est faite par l'action conjointe des autorités religieuses et civiles, qui ont imposé une réorganisation juridique du mariage, nécessitant dès lors la présence de témoins ainsi que le consentement des parents. Cette évolution et le contrôle social exercé par l'entourage ont également permis de mieux surveiller la population, puisque l'on pouvait éviter ainsi des cas courants de polygamie ou de remariage non autorisé.

- Amour et sexualité : le « devoir conjugal »

Les relations entre les corps des époux sont évoquées par le biais de l'acte sexuel, lui-même étroitement lié au sentiment d'amour. Le mariage apparaît, pour les protestants comme pour les catholiques, comme le cadre dans lequel doit s'exercer la sexualité pour qu'elle soit considérée comme licite. En effet, l'acte sexuel, même s'il est qualifié d'impur aussi bien par Luther[103] que par les auteurs catholiques, trouve sa légitimité, s'il est pratiqué en vue de la reproduction. Cette affirmation trouve son origine dans l'injonction divine faite aux premiers êtres humains : selon le récit de la Genèse, Dieu a donné Ève à Adam qui l'a acceptée (ce que Luther interprète comme

[101] Luther, « Vom ehelichen Leben » [1522], p. 295.
[102] Wunder, *Sonne*, p. 73.
[103] Luther, « Ein Sermon von dem ehlichen Stand [1519] », p. 168.

une première forme de mariage[104]), puis leur a dit « Croissez et multipliez vous[105] ! » Chez les luthériens, la redéfinition du mariage entraîne une reformulation de la place qu'y tient l'acte sexuel[106]. On assiste ainsi à une spiritualisation des relations sexuelles, qui apparaissent comme le résultat du dessein conçu par Dieu pour les hommes, entraînant une revalorisation prudente, timide de ce qui relève du corporel.

Alors qu'ils évoquent, souvent à demi-mots, l'acte sexuel, les auteurs louent la constance et la mesure de l'amour conjugal, tout en dénigrant les passions dévorantes qui ne trouveraient pas leur place au sein du mariage. L'amour est évoqué dans la plupart des sermons consacrés à des épouses défuntes. Il apparaît que l'amour conjugal y est considéré comme le signe d'un mariage réussi, comme dans le sermon publié après les funérailles d'Agnes Albinus, femme du pasteur Martin Weidman, décédée en 1633 à l'âge de trente-cinq ans[107]. Si les mariages d'amour ne sont pas la norme aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles[108], l'importance d'une certaine inclination entre les époux au début du mariage et plus encore pendant la vie maritale est constamment soulignée[109]. Aimer son mari, mais aussi le craindre, est un commandement divin[110]. L'amour de l'épouse n'est pas censé s'exprimer de la même façon que celui de l'époux. La sémiotique de l'amour semble ainsi être genrée : l'amour de la femme ne devrait pas se montrer par des gestes d'affection tels que des baisers ou des caresses puisqu'au contraire, cela révélerait une tendance répréhensible à la sensualité, mais plutôt par des soins constants dans la maladie ou la misère[111]. L'amour n'est pas qu'une recommandation, Il est présenté comme devant être souhaité par les époux. Dans un livre de prières destiné aux jeunes filles célibataires, une jeune femme évoque son futur mari :

Das er mich ja nicht schlag vnd rauff Vnd auch zu keiner andern lauff Sondern gern zu Hause bleib Mit mir sein frewd vnd kurtzweil treib. […] Vnd mich an sein Arm thu schliessen	Qu'il ne me frappe et ne me batte pas et qu'il n'aille pas en voir d'autres, mais qu'il reste volontiers à la maison et qu'il trouve son plaisir avec moi. […] Qu'il me serre dans ses bras et que je

[104] « Aber Adam, dem macht er eyn eynigs, sunderlichs Weyb von yhm selb, bringt sie zu yhm, gibt sie yhm, unnd Adam vorwilligt ein und nympt sie an, und das ist dan eyne ehe » , in : *ibidem*, p. 167.
[105] Genèse 1,27-28.
[106] Jahan, *Renaissances*, p. 105.
[107] Theophil Schütz, *Augenlusts Verlust*, Hall 1633.
[108] Wunder, *Sonne*, p. 80.
[109] Ce qui confirme que le mariage d'amour n'est pas apparu au XVIII^{e} siècle (Schnell, *Frauendiskurs*, p. 17).
[110] Albertinus, *Hortulus muliebris*, p. 357.
[111] *Ibidem*, p. 415.

Das ich moege seiner liebe geniessen[112.]

savoure son amour.

Ici l'amour est défini *a contrario* comme l'absence de coups et de mauvais traitements. Il s'exprime encore par la présence de l'époux à la maison et par des gestes de tendresse, ce qui est davantage valorisé chez les hommes que chez les femmes.

Chez Pistor (1579), les femmes sont celles qui sont dévolues à l'amour et aux enfants tandis que les hommes se situent du côté de la vie laborieuse, le travail acharné prouvant l'amour pour leur famille. Pour eux, la maison est le lieu du repos et des réjouissances.

Und das erfaren die mener taeglich in der Haushaltung, das sie fuer ein Edel kleinot an den Weibern haben. Dann das am aller fuernembsten ist, so geben sie ihnen liebe, vnnd holdtselige Kindlein, damit sie sich belustigeten vnd alle frewd haben konden, was die Maenner mit warer arbeit zuwegen bringen […][113].

Et les hommes voient tous les jours dans leur ménage quel bijou précieux est leur femme. Car leur grand noblesse réside dans le fait qu'elles leur donnent leur amour, et de beaux enfants, afin qu'ils le réjouissent et qu'ils puissent avoir toute sorte de bonheur ; les hommes le leur rendent bien avec leur travail […].

Le sentiment d'amour ne doit pas être la passion qui serait à éviter, car elle serait une cause d'échec de nombreux mariages, comme l'affirme le célèbre pasteur nurembergeois Lucas Osiander (1602).

Diese seind die jenige, welchen den Ehestand in der Hurerey anfangen. Dann wann sie in vnzimlicher Liebe, gegen einander entzuendet werden, treiben sie Vnzucht vnd Hurerey mit einander, vnd dasselbig etwo lange zeit[114].

Ceux-là [il parle de ceux qui s'engagent dans un mariage voué à l'échec] sont ceux qui commencent leur mariage dans la luxure. Car s'ils brûlent d'un amour inconvenant l'un pour l'autre, ils ont un comportement inconvenant et tombent dans la luxure et des choses de ce genre pour un certain temps.

Le pasteur rappelle également que dans une relation passionnelle comme celle-ci, une fois « le premier amour » passé, appelé aussi le mois de baiser (*Kuszmonat*), le mari court le risque que sa femme devienne acariâtre, révélant ainsi sa véritable nature. Alors qu'il encourage les futurs époux à cultiver un amour durable, il révèle une vision de la femme que l'on retrouve dans d'autres types d'écrits, la présentant comme étant d'une nature mauvaise.

---

[112] *Der Jungfrawen Tegliches Wochen Gebet*, 1594.
[113] Pistor, *Ein Christliche Hochzeit Predig*, p. 10v.
[114] Lucas Osiander*, Ein predigt vom Ehestand*, Tuebingen, 1602, p. 4.

Constance et mesure apparaissent donc les maîtres mots pour une relation conjugale réussie. Les ouvrages qui traitent de cette question prennent souvent le « Livre de Tobie » comme point de départ pour enseigner la manière dont devraient se comporter de bons époux chrétiens. Le livre de Tobie n'est pas canonique. Mais, il fut rapidement légitimé par Luther qui en fit la traduction. Ce dernier le considérait comme une fable utile à la morale valable puisque le livre de Tobie s'applique à redéfinir le mariage chaste et vertueux. Ce livre se trouva donc placé parmi les ouvrages canoniques et fournit une matière essentielle et appréciée au théâtre didactique[115]. Dans son ouvrage de 1590, le théologien et pasteur luthérien Gregor Marpach voit l'amour conjugal comme devant être dépourvu de passion trop fugace et révéler plutôt une certaine constance, comme le montre une prière dans laquelle Sarah, devenue femme de Tobie, reçoit de ses parents des instructions pour devenir une bonne épouse :

Das ander das ich euch wil sagen ist : das jhr stete lieb solt tragen. Ein jede gegen jhren man Dem sie hat pflicht und Eidt gethan. Die Lieb aber, die ich hie mein Sol nicht nur sein ein heuchel schein. Oder ein brunst, die bald vergeht Sonder sie auch im creutz besteht[116].	Je veux vous dire cette deuxième chose, à savoir que vous devez vous porter un amour constant. Chacune envers son mari avec qui elle s'est engagée et à qui a prêté serment. Mais l'amour auquel je pense ne doit pas être feint. Ou encore être une passion prompte à s'éteindre mais perdurer, même dans l'épreuve.

Cette inclination est encouragée car les réformateurs la considèrent comme le garant de l'harmonie sexuelle considérée comme essentielle. En témoigne le nombre important d'ouvrages qui évoquent cet aspect, tout en tâchant d'informer sur le « devoir conjugal ». Les sources étudiées corroborent à ce sujet la thèse de Michel Foucault, selon laquelle les discours sur le sexe et la sexualité se multiplient au XVII^{e} siècle[117.] Le désir sexuel au sein du couple marié est considéré comme le témoin de l'affection légitime que les époux se portent et non plus comme un signe du Diable, qui tenterait de faire succomber les époux au péché de luxure[118]. Pour Martin Bucer, le réformateur strasbourgeois, notamment, l'entente sexuelle est si importante qu'il autorise le divorce et le remariage des époux en cas d'adultère,

[115] Marie-Thérèse Mourey, « Entre Humanisme et Réforme : Tobie sur la scène allemande », in : Alain Cullière (dir.), *La figure de Tobie sur la scène de la Renaissance*, Colloque Metz novembre 2013, Berne 2014, à paraître.
[116] Marpach, *Das Buch Tobias*, p. 74.
[117] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. I : La volonté de savoir, Paris 1976, p. 25.
[118] Jahan, *Renaissances*, p. 107.

qu'ils en fussent coupables ou victimes[119]. Dans ses premiers écrits, Luther, quant à lui, autorise une femme à quitter son époux si ce dernier se révèle être impuissant. Il lui conseille même de trouver un autre homme pour accomplir le devoir conjugal si son mari n'en est pas capable, et de s'enfuir si ce dernier n'est pas d'accord avec la présence d'un tiers. Le Réformateur reviendra sur ces propos dans des écrits plus tardifs qu'il veut plus modérés[120], probablement parce que ses idées, à bien des égards révolutionnaires pour l'époque, rencontrèrent l'opposition d'une partie de la population. Avant 1522, Luther retient en outre plusieurs raisons légitimes d'accorder le divorce : outre le privilège paulin (*privilegium paulinum*) qui désigne la possibilité pour un chrétien de se séparer de son conjoint si celui-ci l'empêche de pratiquer sa religion, il évoque également l'adultère, l'impuissance, le refus du devoir conjugal[121], ou encore la désertion malicieuse. Luther ne porte pas de jugement différencié selon les sexes[122] : une femme à qui le mari ne donne pas d'enfants est, selon lui, en droit de le quitter.

Ich hab alßo gesagt : Wenn eyn tuchtig weyb tzur ehe eyn untüchtig man tzur ehe uberkeme und Kunde doch keynen andern offentlich nemen und wollt auch nicht gerne widder ehre thun, syntemal der Bapst hie viel zeugen und weßens on ursach foddert, solle sie zu yhrem man alßo sagen : « Sihe, lieber man, du kanst meyn nicht schuldig werden unnd hast mich umb meynen iungen Leib betrogen, datzu ynn fahr der ehre und seelen selickeyt bracht, und ist fur Gott keyne ehe zwisschen uns beyden. Verguenne myr, daß ich mit deynem bruder odder nehisten freund eyn heymlich ehe habe, und du den namen habst, auff das deyn gutt nicht an frembde erben kome, und laß dich widderumb williglich betriegen durch mich, wie du mich on meynen willen betrogen hast ».	Voici ce que j'ai dit : si une femme apte au mariage épouse un mari inapte, si elle ne peut pas en prendre publiquement un autre et si, de plus, il lui répugne de forfaire à l'honneur – puisqu'aussi bien, en cette matière, le pape exige sans raison quantité de témoins et d'embarras –, alors que cette femme dise plutôt à son mari : « Regarde, cher époux, tu n'arrives pas à me donner mon dû et tu m'as frustrée de mon jeune corps ; de plus, tu as compromis mon honneur et le salut de mon âme, et il n'y a devant Dieu nul mariage entre nous ; permets donc qu'un mariage secret m'unisse à ton frère ou à ton plus proche parent, toi-même gardant le titre d'époux pour que ton bien ne passe pas à des héritiers étrangers ; permets que je te trompe avec ton assentiment comme tu m'as trompée contre ma volonté. »
Ich hab weytter gesagt, das der man schuldig ist, solchs zu verwilligen und yhr die ehlich pflicht und kinder	J'ai dit en outre, que l'époux a le devoir de consentir à cela et de procurer à sa femme la satisfaction des devoirs

[119] *Ibidem*, p. 106.
[120] Wendel, *Mariage*, p. 130.
[121] Luther, « Vom ehelichen Leben [1522] », p. 287sqq.
[122] Matthieu Arnold, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris 1998, p. 18.

> zuverschaffen, wil er das nicht thun, soll sie heymlich von yhm lauffen ynn eyn ander landt und daselbst freyen[123].
>
> conjugaux ainsi que la procréation d'enfants ; si le mari s'y refuse, qu'elle le quitte en secret pour aller dans un autre pays et y chercher un mari[124].

Mais de la même manière, un mari à qui la femme refuse le « devoir conjugal » peut en choisir une autre, à condition qu'il l'ait prévenue de ses intentions à plusieurs reprises[125]. Il est pertinent de noter que les faits en question mettraient, selon Luther, en péril l'harmonie sexuelle du couple. Après *De la vie conjugale* (*Vom ehelichen Leben*, 1522), Luther devient moins radical et ne considère plus que l'adultère et la désertion malicieuse comme causes légitimes pour demander le divorce[126]. Il est probable que ses affirmations aient choqué certains de ses lecteurs parmi lesquels les autorités civiles, qui craignaient une multiplication des divorces pour des raisons difficiles à prouver et une déstabilisation de l'ordre social déjà fort ébranlé.

Le « devoir conjugal » reste malgré tout très important. Chaque époux et chaque épouse est appelé à l'accomplir, puisqu'il est considéré comme une partie intégrante du mariage. Dès les débuts de la Réforme, les auteurs protestants lui consacrent des développements allant de quelques lignes à des chapitres entiers. Certains auteurs, comme Justius Menius, restent assez vagues au sujet de la sexualité au sein du mariage et se contentent de citer la première lettre de Saint Paul aux Corinthiens (7) :

> Da lasse ich es gerne bleiben bey S. Paulus Lere 1. Corin. Vii, da er also redet, der Man leiste dem Weib die Schueldige Wilfart, desselben gleichen das Weib dem Man, das weib ist yhres leibes nicht mechtig, sondern der Man, des selbigen gleichen, der man, ist seines leibes nicht mechtig sondern das weib. Doch sol auch ein iglicher sein fas yn heiligung vnd ehren zu halten wissen, vnd der wollust ein maes halten[127].
>
> Je renvoie à Saint Paul (1. Cor. 7), où il dit, que l'homme rende service à la femme, de la même manière que la femme le fait pour l'homme, le corps de la femme ne lui appartient pas, mais appartient à l'homme, et de la même manière, le corps de l'homme ne lui appartient pas, mais appartient à la femme. Pourtant chacun doit savoir tenir son corps dans la sainteté, et garder bonne mesure dans ses plaisirs.

Pour d'autres auteurs, la sexualité revêt une importance particulière au sein du mariage, et ce dès la nuit de noces. Dès 1553, Sarcerius évoque le besoin

[123] Luther, « Vom ehelichen Leben [1522] », p. 278.
[124] Luther, « De la vie conjugale », p. 1152sq.
[125] Luther, « vom ehelichen Leben [1522] », p. 290.
[126] Wendel, *Mariage*, p. 153.
[127] Justius Menius, *Erynnerung was denen so sich ynn Ehestand begeben zu bedencken sey Wittemberg*, 1528, chap. 3.

d'intimité du couple de jeunes mariés, considérant comme scandaleux les farces et les comportements grossiers des invités quand le moment de consommer le mariage arrive :

> Vnd wenn die jungen Ehemenschen schon einmal aus dem grewel, geschrey, vnd vnrath, muede vnd hellig, an jr ruhe komen, so ist dennoch kein ruhe. Denn man findet vnzuechtig vnd vnruhige Leut, die jnen erste fuer jr kamer ziehen, vnd da wueste groebe lieder singen, damit dem Teufel nur trewlich vnd gnug gehofieret werde[128].
>
> Et lorsque les jeunes époux peuvent enfin échapper à ces horreurs, ces cris, ces choses dégoûtantes, et prendre du repos, fatigués et épuisés, ça ne ressemble même pas à du repos. Car on trouve des personnes inconvenantes et turbulentes pour se rendre devant leur chambre, et leur chanter des chansons paillardes, afin que l'on fasse suffisamment et de bonne manière la cour au Diable

Sarcerius commence par dénoncer les danses pratiquées lors des noces, qu'il juge inconvenantes, comparant les danseurs à des malades atteints de la danse de Saint Guy. Puis, il critique la manière dont le repas se déroule, dénonçant les propos grossiers prononcés en présence de la jeune mariée. Enfin, il évoque les chansons paillardes entonnées alors que les mariés se trouvent dans la chambre nuptiale en alléguant le besoin de repos d'un jeune couple. Il recommande donc une attitude plus respectueuse et plus digne à un moment qui n'est plus vu comme trivial mais comme répondant au plan divin. On retrouve des critiques semblables dans le sermon XXII du recueil d'Andreas Schoppe (1604) :

> So ist zu straffen das vnfletige Wesen, welches etliche Maenner vnd Frawen, ja wol die Eltern selbs, (Pfuy dich aller schande) bey dem Brautbette, oder hernach in der Nacht treiben ; dasz sie den jungen Leuten das Bette abziehen, die Kammer aufflauffen, mit vnzuchtigen Worten ansprechen, Vnd wer mag das garstige, vnzuechtige vnd buebische Leben, vnd Wesen erzelen, der sich etliche Personen bey dem Brautbette befleissigen, Verstendige Leute konnen wol erachten, was ich
>
> Ainsi on doit punir les agissements grossiers perpétrés par certains hommes et certaines femmes, voire par les parents même (Pfff, quelle honte!) auprès du lit nuptial ou pendant la nuit de noces; à savoir le fait qu'ils défassent le lit, pénètrent dans la chambre, les abordent en des termes inconvenants, et qui est capable de raconter les choses les plus répugnantes, inconvenantes et insolentes que certaines personnes font auprès du lit nuptial, les personnes qui s'y connaissent voient de quoi je parle,

[128] Erasmus Sarcerius, *Ein Buch vom heiligen Ehestand, vnd von Ehesachen mit allen vmstendigkeiten, zu disen gehörig, darinnen zu gleich natürlich, Göttlich, Keiserlich, vnd Bepstlich Recht angezogen wird, zum Teil aus vieler gelerter Theologen Bücher gezogen, zum Teil vom zusamen zieher selbst geschrieben*, Leipzig 1553, p. 103sq.

meyne, Vnd solt man billich der vnschueldigen Ohren verschonen[129].	et on doit épargner ce récit aux oreilles chastes

Les sources protestantes révèlent ainsi une moralisation et une forme de spiritualisation du mariage, dont participe une « intimisation » de la nuit de noces, comme l'écrit Michael Schröter[130]. Dans les faits, si la présence des proches n'était pas toujours effective, elle se manifestait derrière la porte de la chambre ou sous les fenêtres, or la nuit de noces est considérée comme un moment qui ne devrait plus être public, mais qui relèverait de la sphère privée. Ce premier moment de la vie de couple devait se dérouler dans le secret de la chambre, qui devient peu à peu le lieu de l'intimité au cours du XVI[e] siècle[131]. Mais cette position de principe n'empêche pas les auteurs de réglementer la sexualité du couple jusque dans le lit conjugal. Certains auteurs comme le traducteur de Juan Luis Vives, le catholique Christoph Bruno (1544) enjoignent aux femmes de ne pas se dénuder dans le lit conjugal, sous peine d'éveiller un désir impur chez leur mari :

Jr Eeweyber, so jr eüwere hembder auszgezogen habt, so ziehent an die schamhafftigkait, vnn disz aller eerlichst klaid der natur, behaltendt allweg bey tag, bey nacht, bey anderen leüten bey ewern maennern, offentlich vnd haimich, Damit euch Gott, die engel vnd ewer gwissen, nimmermer blosz on das klaid der scham sehen. Es mag nichts schendlichers vnd schaützlichers erdacht werden dann jr, so jr entbloeszt seit. Der dapffer Poet Hesiodus, will das die weyber, auch nit des nachts, jr vnderhemmdt von jnen legen sollen, dieweil auch die naecht der vnsterblichen Goetter seind[132].	Vous femmes, lorsque vous ôtez vos chemises, vêtez vous alors de pudeur, car c'est le plus honnête vêtement que vous donne la nature, conservez la constamment, de jour comme de nuit, avec d'autres gens comme avec votre mari, en public comme en secret, afin que Dieu, les anges et votre conscience, ne vous voient jamais nues, sans la robe de pudeur. Il n'y a rien de plus honteux et de plus affreux que de vous voir dénudées. Le brave Poète Hésiode dit que les femmes ne devraient jamais quitter leur chemise de corps, même la nuit, car les nuits appartiennent aux Dieux immortels.

Bruno, qui traduit littéralement l'œuvre de Vives, commence par employer une métaphore qui fait du vêtement un symbole de la pudeur et conclut avec une

[129] Schoppe, *Triumphus Muliebris*, p. 131v.
[130] Michael Schröter, « Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jh ; Eine zivilisationstheoretische Studie », in : Hans-Jürgen Bachorski (Hrsg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier, 1991, p. 359-414.
[131] Orest Ranum, « Les refuges de l'intimité », in : Philippe Ariès / Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3 : De la Renaissance aux Lumières, Paris 1986, p. 211-265 (ici : p. 222).
[132] Juan Luis Vives, Christoph Bruno (Übers.), *Von vnderweysung ayner christlichen Frawen*, Augsbourg 1544, p. 52v, Ce passage est la traduction littérale de l'œuvre originale en latin : Joannis Ludovici Vives Valentini, *Opera Omnia* [1783, 1[e] : 1523], Tomus IV, London 1964, p. 222sq.

recommandation concrète délivrée le poète Hésiode[133] au sujet de la tenue à adopter au moment du coucher[134]. La référence à Hésiode est une erreur, l'auteur se réfère en fait aux *Préceptes de Mariage* de l'historien et philosophe Plutarque[135], référence courante pour les humanistes des XV^e^ et XVI^e^ siècles. Implicitement, le corps des femmes est alors rendu responsable des péchés de chair que pourraient commettre les hommes, puisque son dévoilement serait à l'origine du péché de chair. Ces recommandations s'inscrivent dans « une valorisation radicale de la chasteté et de la pudeur dans tous les domaines de la vie quotidienne » décrite par Sara F. Matthew-Grieco pour la période allant de 1500 à 1700 en Europe[136].

Contrairement aux catholiques chez qui le plaisir au sein du couple n'est pas valorisé[137], les luthériens reconnaissent que la sexualité fait partie intégrante de l'être humain. Cependant, on assiste simultanément à une réaffirmation stricte des principes de moralité et des valeurs patriarcales au sein du foyer[138]. En effet, l'importance de la modération, de la sobriété, de l'« idéal de mesure[139] » en matière de sexualité, comme le souligne l'expression de Justius Menius (« vnd der wollust ein maes halten »), est constamment soulignée[140]. Tout au long de la période étudiée, les lecteurs et lectrices de ces ouvrages sont incités à faire preuve de mesure dans le lit conjugal. Ainsi, on peut lire dans un sermon du pasteur et théologien luthérien Andreas Schoppe, tiré d'un recueil fondé sur le livre de Tobie (1604), comme Gregor Marpach mentionné plus haut à propos du sentiment d'amour :

> Doch sol der Breutigam fuer der Copulation, vnd die erste Nacht (wo es breuchlich, dasz die Braut bey ehrlichen Jungfrawen, jren Spielgenossen, schlieffe, vnd die Einsegungen des folgenden Tages beschicht) sich der Braut enthalten, auff dasz er nicht andere Leute ergere, vnd deste mehr liebe vnter
>
> Avant le mariage et pendant la première nuit (où la coutume exige que la jeune mariée dorme auprès de jeunes filles honnêtes, ses compagnes et qu'elle assiste aux bénédictions du lendemain), le jeune marié doit cependant éviter de toucher la jeune mariée, afin de ne pas irriter d'autres gens et qu'il y ait plus

[133] Il s'agit ici d'une erreur de la part de l'auteur, puisque ces mots sont d'ordinaire attribués à Hérodote.
[134] On retrouve un paragraphe semblable chez Joris Vivien (*Weiberspiegel [...],* Leipzig 1565, Cap. 21. Le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[135] Plutarque, *Préceptes de mariage, Œuvres morales*, tome II, Traité 12, éd. J. Defradas- R. Claaer, Paris 1985, 46, 144 e-f.
[136] Matthews-Grieco, « Corps, apparence et sexualité », p. 86.
[137] Jahan, *Renaissances*, p. 118.
[138] *Ibidem*, p. 106.
[139] Jahan, *Renaissances*, p. 107.
[140] Sara F. Matthews-Grieco, « Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », in : Georges Vigarello (dir.), *Histoire du corps*, vol. 1 : De la Renaissance aux Lumières, Paris 2005, p. 167-234 (ici : p. 185) ; v. également Schnell, *Sexualität,* p. 291.

jhnen sey, Er auch lerne gedueldig seyn, vnd seine Lust zwingen, vnd fleissig beten, Denn wo disz geschicht, lebet ein mensch im Ehestand gar sanffte, wo nicht koempt gewislich der Rewling, Vberdrus, vnd allerley Vnheil[141].

d'amour entre eux. Qu'il apprenne également à être patient, à maîtriser ses envies et prier avec zèle. Car là où cela se produira, un homme aura un mariage plein de douceur, là où ce n'est pas le cas, ce n'est que regret, dégoût et toute sorte de malheurs.

Si les femmes sont, de manière générale, encouragées à ne pas provoquer un désir excessif chez leurs maris, cette citation semble suggérer que ce serait principalement au mari qu'incomberait la tâche de faire preuve de maîtrise de soi et de discipline sur ses pulsions et affects vis-à-vis de son épouse. Cette abstinence recommandée les premiers jours de mariage permettrait de placer le mariage sous le signe de la modération et de l'amour respectueux non seulement aux yeux de tous, mais également pour les jeunes époux. On retrouve le même type d'injonction chez le traducteur de l'humaniste Juan Luis Vives, Christoph Bruno (1544) qui veut inciter les jeunes époux à prendre exemple sur Tobie :

Du aber wenn du sy genommen hast, vnd bist inn jr schlaffkammer gangen, so enthalt dich drey tag von jr, vnnd nichts andrers dann mit jr betten[142].

Mais toi, une fois que tu t'es marié avec elle, et que tu es entrée dans la chambre à coucher, ne la touche pas pendant trois jours, et ne fais rien d'autre que te coucher à côté d'elle.

On retrouve ce dénigrement de l'amour excessif, plus d'un siècle après le début de la Réforme, dans le sermon XII du recueil du théologien luthérien Balthasar Rahw (1647) qui tend explicitement à spiritualiser l'acte sexuel :

Dasz wierd niemand leuegnen, der recht bedencket, wie nicht allein bey Braut vnd breuetigam, oder auch Eheleutten viele vnordenungen, vnd naerrische Kindische possen herfuerblicken, wann sie miteinander in der Liebe leben ; Sondern die Suende auch bey vielen so mechtig werde, dasz sie allerhand vnordentliche Brunst, vnd vnreine leichtfertige Hurenliebe in dasz Menschliche Hertze streuet, darausz hernach ein Suendenfeuer auffschleget, welches anzuendet dasz Feuer des Goettlichen Zorns, darinnen verzehret

Personne ne le niera que si l'on considère bien que beaucoup de désordres et de farces idiotes et puériles apparaissent non seulement chez les jeunes mariés mais également chez les mariés de longue date lorsqu'ils vivent ensemble dans l'amour; mais le péché devient si puissant chez ces derniers qu'il sème toutes sortes de passion désordonnée et d'amour de catin impur et frivole dans le coeur humain, desquelles naît un feu qui allume le feu de la colère divine, dans lequel tout bien-être des hommes est consumé, qui

[141] Schoppe, *Triumphus Muliebris*, Predigt XXII, p. 106.
[142] Vives, *Ehemans*, p. 36. Ce passage est traduit littéralement de l'oeuvre latine originale : Vives, *Opera Omnia*, p. 376.

wird alle Wollfahrt der Menschen, die etwann in dieser oder jenner Welt gruenen vnd bluehen mag. Darumb beduerfen alle, die in den Ehestand tretten, oder schon in demselben leben, dasz bey jhnen der heilige Geist sein heiliges keusches liebe FEwer jmmer im brennen erhaltt, vnd verzehre damit dasz Pech vnd Schmer, welches der alte Adam in jhre liebe hineinwirfft[143].

pourrait naître et grandir dans ce monde ou l'au-delà. C'est pourquoi tous ceux qui embrassent l'état de mariage ou qui y vivent déjà ont besoin que le Saint Esprit entretienne toujours le feu de son amour sain et chaste et consume ainsi la poix et la graisse, que le vieil Adam jette sur leur amour.

Pour le luthérien Balthasar Rahw, l'amour passionné n'est pas convenable, il est qualifié d'« amour dépravé, impur et frivole ». Il utilise la métaphore du feu des péchés, rappelant les feux de l'enfer que risquent ceux qui y succomberaient. À ce feu destructeur, il oppose la flamme sainte de l'amour chaste qui brûle de manière constante, réduisant en cendres les souillures du péché. Rahw formule cet appel à un amour modéré de manière plus concise dans le sermon XXXVII :

Also musz auch bey leistung der ehelichen pflicht Messigkeit regieren, wo wir nicht mit der Lust Seuche das Ehe Bette wollen beflecken[144].

La mesure doit donc être le maître mot lorsque l'on effectue le devoir conjugal, si l'on ne veut pas souiller le lit conjugal avec la plaie qu'est le désir.

Suivant une logique d'injonction à la continence au sein du mariage, certains auteurs recommandent la « chasteté matrimoniale », définie comme un contrôle strict de la passion sexuelle, notamment lors de maladies, de la grossesse, pendant les menstrues, l'allaitement, c'est-à-dire pendant des moments où le corps féminin est considéré comme indisponible pour la procréation. On enjoint au mari une fois de plus de faire preuve de maîtrise de soi. S'il n'en est pas capable, il est alors admis que sa femme doive malgré tout le contenter, pour éviter qu'il ne la trompe[145]. Cet encouragement à pratiquer une forme d'abstinence au sein même du mariage se retrouve dans le livre de Christoph Flurheym, auteur catholique qui a également publié des cantiques. Dans son adaptation d'une épître de Saint Jérôme (1528), il se prononce en faveur de ce type de chasteté au sein du couple et il s'adresse directement à l'épouse.

Vorlengern dem manne ein solche lange zeit der keuscheyt, und Gott nicht geben dastu yhm verheissen hast, ist besorglich, wie man gemeiniglich

Prolonger la chasteté de l'homme un temps aussi long et ne pas lui donner ce que tu lui as promis est inquiétant, comme on le dit communément : tu te

[143] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 145.
[144] *Ibidem*, Predigt XXXVII, p.465sq.
[145] Matthews-Greco, « Corps et sexualité », p. 187

spricht, Du wirst leichtlich aus eynem freund eyn feind achen, so du yhm nicht wirst lassen, dastu yhm vorheyssen hast.

feras facilement un ennemi de celui qui était ton ami, si tu ne lui donnes pas ce que tu as promis.

[…] Nicht darumb sahen wirds, das wir dich abziehen von dem gut der keuscheit, sonder das wir anreitzen mit gantzem vormoegen seyn gemuet zu der keuscheit, damit er eyn willigs opffer gott opfferet zy eym ruch der suessigkeit, und corperliches lusts, auff das du moechtest volkoemlicher anhanger den gepotten des Herrn[146].

[...] Cela ne signifie pas que nous voulons te priver du bien qu'est la chasteté mais que nous entraînons de tous nos efforts son esprit vers la chasteté, afin qu'il sacrifie à Dieu de manière volontaire un peu de suavité et de désir physique, afin que tu deviennes un disciple parfait des commandements de Dieu.

Le texte de Flurheym est un peu antérieur à la période étudiée, mais l'idée de chasteté matrimoniale est reprise dans des textes postérieurs. Cette recommandation n'est pas le seul fait d'auteurs catholiques : on la retrouve chez l'écrivain et pasteur luthérien Paul Rebhuhn, dans son ouvrage *Paix domestique* (*Hausfried*, 1570)[147]. Selon lui, l'abstinence ne devrait pas servir de punition envers l'époux ou l'épouse, mais être un signe de dévotion temporaire, au même titre que la prière ou le jeûne :

Entzihe sich nicht eins dem andern, es sey denn aus beider bewilligung eine zeitlang, da sie zum fasten vnd beten muesse haben, vnd kompt widerumb zusamen, auff das euch der Sathan nicht versuche vmb ewer vnkeuscheit willen, etc[148].

Qu'aucun ne se refuse à l'autre, à moins que cela soit d'un commun accord pendant un temps donné, parce qu'ils doivent tous deux jeûner et prier, et retournez ensuite l'un vers l'autre afin que Satan ne vous tente pas à cause de votre manque de chasteté, etc.

Il encourage néanmoins ensuite hommes et femmes à accomplir le « devoir conjugal », garant, selon lui, d'une certaine harmonie au sein du couple et remède contre la tentation de l'adultère.

Le mariage apparaît donc comme un moyen de réglementer, de contrôler mais également de discipliner les contacts entre les corps. Non seulement les relations sexuelles ne sont autorisées que dans le cadre de la vie maritale – on assiste parallèlement à une plus grande dénonciation des relations hors-mariage par des décrets et des sermons, qui condamnent la luxure ainsi que la fermeture des établissements de prostitution[149]. Mais maris et femmes sont également appelés par tous les auteurs, qu'ils soient protestants ou catholiques, à faire preuve

[146] Flurheym, *Eyn Epistel,* n. p.
[147] La première version de ce livre date de 1555.
[148] Rebhuhn, *Hausfried*, n. p.
[149] v. Beate Schuster, *Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1995.

d'autocontrôle. L'idéal de la relation amoureuse au XVI^e^ siècle, fait de continence et de modération, est censé, par ailleurs, être empreint de spiritualité. Dans le cadre de la présente étude, il est important de remarquer que le double corpus, catholique et protestant, ne révèle pas de double morale : si les femmes doivent prendre garde à ne pas exciter excessivement les sens de leurs époux, ce qui signifie qu'elles doivent maîtriser un comportement qui leur serait naturel, les maris sont censés être eux-mêmes capables de contrôler leurs pulsions. Ainsi, l'idéal d'autocontrôle n'est pas un idéal purement féminin dans le domaine de la sexualité mais vaut également pour les hommes. La « discipline » s'exerce indifféremment sur les hommes et sur les femmes.

- Violences entre époux.

Les relations entre les corps dans le cadre du mariage ne sont toutefois pas abordées uniquement à la lumière de la sexualité. En effet, le mariage est aussi parfois vécu sur le mode de la violence physique et morale. Mais les paragraphes traitant de la violence conjugale – qu'elle soit pratiquée par les hommes ou, plus rarement, par les femmes – sont beaucoup moins nombreux que ceux qui évoquent l'amour et la sexualité.

Tous les auteurs étudiés, quelle que soit leur confession, sont unanimes : la violence est en général proscrite. Le mari dispose cependant d'un droit – parfois, ce droit est même présenté comme un devoir – de correction à l'encontre de sa femme, si celle-ci est considérée comme faisant preuve de désobéissance[150]. Inutile de s'attarder sur le fait qu'entre la violence et la correction, la nuance est parfois faible. De ce fait, de nombreux auteurs enjoignent à leurs lecteurs d'éviter d'en user envers leurs femmes, quand bien même elles l'auraient, selon eux, « méritée[151] ». Veit Dietrich (1567) expose les arguments qui doivent conduire les maris à contenir leur violence :

> Wer aber dem Weib nichts zu gut halten, stets fluchen, schlagen, vnnd dergleichen wil, was thut derselb ? Er hilfft dem Teufel zu seinem Werck, da eynigkeyt, lieb vnnd freud solt sein
>
> Que fait celui qui n'est pas bon envers sa femme, et ne fait que la maudire, la battre ou d'autres choses de ce genre ? Il aide le démon dans son entreprise, là où il devrait y avoir de l'unité, de l'amour

[150] Luther explique dans « vom ehelichen Leben » que le mari peut « corriger » sa femme si elle l'a trompé (Luther, « Vom ehelichen leben [1522] », p. 288)

[151] Johann Fischart utilise la métaphore d'un cheval qui a besoin d'être dressé pour démontrer l'inutilité de la violence. Nous ne développons pas cette métaphore ici puisqu'elle est analysée plus bas.

daselb wirt feinschafft, hasz vnd leid, Das ist an jhm selb ein schwerer handel, vnnd on zweiffel der groeste vnrath, der auff erden in weltlichen sachen kan den leuten zu handen kommen[152].

et de la joie, on trouve de l'animosité, de la haine et de la souffrance. C'est en soi un commerce difficile, et sans nul doute la plus grosse ignominie, que l'on peut trouver entre les gens du monde sur cette terre

Frapper sa femme favoriserait l'œuvre du Diable, puisque cela détruit l'harmonie qui devrait régner dans un foyer. Veit Dietrich ajoute que la violence psychologique aurait un effet tout aussi néfaste sur la maisonnée.

Johann Fischart, lui aussi, déconseille explicitement aux maris de battre leur femme.

Also findet man auch Ehmaenner, welche, wann sie Reiche oder Edeler geburt Weiber bekommen, sich darumb nicht befleissen, besserer vnn Ehrwuerdiger zuwerden, sonder sich nur bemühen ihre Frawen zu demuetigen, zu ernideren vnnd schnoeder weisz vnterwuerfflich zumachen : Vermeinend, das sie jhrer sonst nicht fuegelicher maechtig werden moegen, sie haben sie dann zu vor gantz ernidriget, vnd wie eine Dienstmagd forchtsam vnd schew gemachet[153].

On trouve donc également des maris qui, lorsqu'ils prennent des femmes riches ou de haute naissance, ne s'appliquent pas à devenir meilleurs ou plus dignes, mais ne s'emploient qu'à humilier leurs femmes, à les rabaisser et à les soumettre d'une manière sordide. Ils pensent qu'elles ne peuvent pas être rendues plus dociles de cette façon à moins de les avoir complètement abaissées auparavant et rendues craintives et timides comme une servante.

Rendre les épouses craintives et timides par des humiliations, ce qui est une autre forme de violence, cette fois morale et psychologique, desservirait les intérêts de la maisonnée, dans laquelle l'épouse doit jouer un rôle prépondérant de direction et de gestion. Il conseille donc aux maris de prendre soin de leur épouse afin de servir les intérêts du foyer.

Les querelles et la violence qui en résulte sont reconnues comme des composantes de bon nombre de mariages, puisqu'elles sont constamment évoquées. Ainsi, le sermon funèbre prononcé à la mort d'Anna Christina Camerer en 1621 évoque une violente querelle entre les époux[154]. Comme la plupart des sermons funèbres qui abordent ce sujet, l'auteur met néanmoins l'accent sur le fait que les époux se sont réconciliés avant le décès de la femme. La violence n'est pas évoquée

[152] Veit Dietrich, *Eine kurtze Vermanung an die Eheleut wie sie sich im Ehestand halten sollen*, Nürnberg 1567, n. p.
[153] Fischart, *Ehezuchtbuechlein*.
[154] Johann Konrad Göbel, *Vallis Umbrae Mortis : Das ist :/ Christliche Leych-Predig auß dem 23. Psalmen/ von der Wanderschafft durch das finstere Thal des Todts. Bey der Leichbestättigung der W. Edlen und Tugendtreichen Frawen Anna Christina*, Augsburg 1621.

comme étant exceptionnelle. L'auteur entérine ainsi ce fait comme faisant partie du quotidien conjugal, comme étant inévitable – la bonne entente entre les époux tout au long du mariage étant présentée comme un cas exceptionnel et admirable. Sa vision du couple semble donc pragmatique.

Si les maris se voient reconnaître le droit de corriger leurs femmes, la violence pratiquée par les épouses est dénoncée de manière unanime, même si elle est plus rarement évoquée. En 1539, Alber met en scène un dialogue fictif entre la sage Agatha, heureuse en ménage, et Barbara, qui a fait un mauvais mariage. Dans ce passage, Barbara apprend à son amie que son mari peut parfois être violent, mais qu'elle refuse de subir ses coups, ce qui lui vaut d'être jugée très sévèrement par Agatha. Alber montre ici une tolérance face à la violence qui varie selon le genre de la personne qui l'exerce.

Aga : ists auch vnterweiln von worten zun schlaegen kummen ?

Barb : nur ein mal fehlt es nit weit, wir weren hart zusamen kummen.

Aga : Ey was hoer ich ?

Barb : er erwüscht ein bengel, vnd hielt mir jhn für die nase, vnd bollert warlich seer greulich, als wolt er mich ietzu schlagen, doch geschah es nit, ich wers jhm auch nit guot gewest.

Aga : vnd fürchtestu dich nit für jm ?

Barb : ja lieber, ein Dreifusz erwischt ich, hett er mich mit eynem finger angerhürt, er solt bald, bede hende im har gehabt haben

Aga : wie kamestu an den Treifusz ? Ein rocken hett dir feiner in der hand gestanden, den hettsu jhm für gehalten, wie ein spiesz.

Barb : Hett er mir ein leyd gethon, er solt ein maennin an mir funden haben.

Aga : ach liebe Barbara, du solltest dannoch nit also wuest sein

Barb : wie wuest bin ich dann ? Hielt er mich recht, so hielt ich hin widder recht, wie er mich helt, also hat er mich[155].

Aga : Est-ce qu'entretemps, vous en êtes venus à échanger des coups après les mots ?

Barb : Une seule fois, on a bien failli se frapper.

Aga : Ah, qu'entends-je ?

Barb : Il a attrapé un gamin et l'a tenu devant moi par le nez, l'a tambouriné d'une manière très cruelle comme s'il voulait me frapper aussi et pourtant cela n'arriva pas, je ne l'aurais pas laissé faire.

Aga : Et tu n'as pas peur de lui ?

Barb : Oui, mais j'ai saisi un tabouret, s'il m'avait touché avec un doigt, il aurait bientôt eu les deux mains sur la tête.

Aga : Comment as-tu pensé au tabouret ? Un fuseau aurait eu plus sa place dans ta main, tu l'aurais brandi, tel une lance.

Barb : S'il m'avait fait mal, il aurait trouvé mon côté masculin.

Aga : Ah, ma chère Barbara, tu ne devrais pas être aussi grossière.

Barb : Comment ça, je suis grossière ?

[155] Alber Erasmus, *Eyn guot buoch von der Ehe*, Hagenau 1538, n. p.

> S'il se conduit correctement avec moi, alors je me conduis correctement avec lui, je le traiterai comme il me traite.

Dans ce passage, Alber décrit, à travers les mots d'Agatha et le contre-exemple de Barbara, un aspect des relations entre les sexes de son époque : l'épouse est censée craindre son mari, mais cela ne signifie pas qu'elle doive accepter les coups. Si Agatha semble montrer une certaine empathie pour son amie, puisqu'elle lui suggère de saisir un fuseau pour se défendre si son mari venait à l'agresser, elle finit par l'encourager à répondre à la violence par la douceur, ce que la plupart des ouvrages consultés décrivent comme une qualité typiquement féminine à cultiver. De plus, Barbara se dit prête à se livrer à un acte violent et à changer de genre (« eine maennin »). La réaction d'Agatha illustre la crainte de la confusion des genres, avec l'image fantasmatique de la femme virile. La définition de qualités purement féminines (douceur féminine) et la condamnation d'un comportement qualifié de viril (violence masculine) révèlent une construction des genres de plus en plus nette : dans la seconde moitié du XVI^{e} siècle, les genres se polarisent et sont fixés. Ici, on observe un phénomène différent de celui du travestissement féminin qui vise également à changer de genre. La société de l'époque moderne porte un jugement ambivalent sur les femmes travesties en hommes : alors que la confusion des genres pose problème lorsqu'elle est mise en œuvre pour des raisons personnelles, si leur tenue masculine leur permet d'accomplir des exploits (guerriers, notamment), elles sont célébrées comme des héroïnes[156].

De la même façon, Veit Dietrich considère que les femmes devraient faire montre de douceur pour calmer la colère de leurs maris. La femme est censée user de mots apaisants au lieu de répondre par des coups.

> Denn weil der zorn vor brinnet, so sie mit boesen worten noch wil zuschueren, kan sie baldt verursachen, das der Man inn seinem zorn, weyb vnd kind auff einen hauffen schlegt, vnnd allen jammer anrichtet. Was sol sie aber thun so sie ein recht gutes Gotwolgeselligs
>
> Car lorsque la colère brûle, qu'elle veut s'exprimer par des mauvais mots, elle peut avoir rapidement pour conséquence que l'homme dans sa colère frappe femme et enfant et cause tout sorte de malheur. Mais que doit-elle faire si elle veut agir conformément aux

[156] Le travestissement féminin à l'époque moderne est une phénomène bien étudié : voir : Rudolf Dekker / Lotte van de Pol, *Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte*, Berlin 1990 ; Nicole Pellegrin, « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », in : Christine Bard / Nicole Pellegrin, *Femmes travesties. Un « mauvais genre »*, *Clio* 10 (1999), p. 21-54 ; Sylvie Steinberg, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris 2000.

werck wil thun ? sie soll weichen, mit guten sanfften worten den Mann stillen, jm den zorn vnd unmut, mit was weise sie kan benemen, vnnd sich auff das freundlichst machen. Also findet denn ein gut wort, ein gute stat, vnd wird der zoren vnd andere Suende so darausz folget, verhindert, vnnd des Teuffels anschlag geredt nicht, der da gern sihet, das Mann vnd Weyb vneynig sind, keins dem andern weichet, sich rauffen vn plewen[157].

commandements de Dieu ? Elle doit s'apaiser, calmer son mari par des mots doux, recevoir sa colère et sa mauvaise humeur de la manière la plus aimable quelle que soit la manière dont elle le fasse. Ainsi arrive un bon mot, une bonne attitude qui empêchera la colère et les autres péchés qui en découlent, et qui barrera la route au Diable, qui voit avec plaisir le désaccord qui peut exister entre hommes et femmes, lorsqu'aucun n'arrive à apaiser l'autre, qu'ils crient et frappent.

Veit Dietrich appelle donc les femmes à une grande maîtrise de leurs affects. Gardant un parfait contrôle sur elles-mêmes, elles devraient être capables d'apaiser les accès de colère de leur époux, et donc maîtriser une réaction naturelle de fuite ou de défense. Ce passage indique aux femmes qu'elles devraient faire appel à l'enseignement divin à chaque instant de leur vie quotidienne. Dans cet exemple particulier, la douceur féminine est présentée comme un commandement divin. Les rôles au sein de la maisonnée sont donc bien justifiés par la parole divine.

Le mode de communication corporelle entre les époux est donc présenté sous deux formes : d'une part, sous son aspect amoureux et sexuel, et d'autre part, sous la forme d'un échange de violences verbales ou physiques. Ces deux aspects permettent de mieux définir le statut de l'épouse au sein du couple marié. À travers la sexualité et la violence conjugale, les genres sont définis plus précisément et la question de la discipline et de la moralisation de l'épouse se pose. La femme mariée est ainsi présentée dans une posture d'écoute, de soutien, mais également de passivité, même si la redéfinition du couple par les Réformateurs lui offre, sur le plan économique, une position revalorisée, puisqu'elle est en charge du bon fonctionnement de la maisonnée et de la gestion du foyer[158].

II.1.3. Les femmes mariées et la « discipline sociale » : le corps de l'épouse sous surveillance

À travers les ouvrages étudiés de toute nature, les normes concernant le corps des épouses se diffusent dans la population bourgeoise urbaine à qui les écrits sont

[157] Dietrich, *Eine kurtze Vermanung,* n. p.
[158] C'est la thèse que défend Heide Wunder, *Sonne* , p. 71.

principalement destinés. Mais ces mêmes normes se retrouvent dans des décrets promulgués par les Sénats des villes, qui travaillent de concert avec les autorités religieuses pour les imposer dans la pratique. On peut ainsi se demander quelle est l'implication réelle de ces normes sur la vie quotidienne des épouses et comment s'opère leur application concrète, c'est-à-dire quelle forme prend ici l'« essaimage disciplinaire[159] ».

- Le rôle des autorités civiles et religieuses

Il existe de nombreux décrets dans lesquels les femmes mariées sont mentionnées : il s'agit principalement de textes évoquant l'habillement et la sexualité (l'adultère et les violences sexuelles), donc qui évoquent invariablement leur corps. En arrière-plan de ces questions se trouve toujours celle de l'honneur féminin, lui aussi intimement lié au corps. En dehors de la grossesse et de l'accouchement, les réglementations de l'apparence et de la sexualité des femmes mariées sont des lieux où s'exerce la surveillance des autorités civiles et religieuses. Celles-ci travaillent conjointement pour discipliner les épouses et mères de famille. Ainsi, à la fin de certains décrets, les législateurs rappellent aux pasteurs aussi bien qu'aux prêtres (on observe, en effet, le même phénomène chez les catholiques et chez les protestants) qu'ils doivent lire ces décrets à leurs ouailles en public, lors de l'office du dimanche. On voit donc se mettre en place différents modes d'action, et différentes strates de surveillance ayant pour objectif la moralité de la population en général, et des femmes en particulier.

Si les plus visées par les lois vestimentaires sont les jeunes femmes (filles de la bourgeoisie et servantes)[160], les femmes mariées, qu'elles soient paysannes, bourgeoises, négociantes ou patriciennes, ne sont pas oubliées. Les arguments pour réglementer leur tenue sont à la fois d'ordre financier et religieux, puisqu'il s'agit de préserver l'harmonie familiale (et donc sociale), d'éviter la ruine des maris et donc de la cité[161], mais également le courroux divin[162]. Cela répond probablement aux

[159] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975, p. 246.
[160] Stadtarchiv Nürnberg, B31/10/05, *Ordnung und Verpot die hoffart [...] belangende* [1562] et Staatsarchiv Nürnberg, Rep 56, Nr. 114, E*ins Erbern Raths der Stadt nuermberg / verneute Policeyordnung und verpot der Hoffart* [1583] ; Stadtarchiv Augsburg, *Reichsstadt, Ordnungen und Statuten*, Nr. 341, *Ains Ersamen Raths der Stadt Augsburg* [1582] ; « Sonderlich aber der lieben Jugend », in : Stadtarchiv München, 60 A1, *Kleiderordnung*, 1626, p. 283.
[161] Liselotte Konstanze Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen 1962, p. 87.

attentes de la population vis-à-vis de ses dirigeants, puisque les autorités ont pour fonction d'assurer une stabilité économique ainsi qu'un mode de vie chrétien.

Hormis le fait qu'elles contribuent à dessiner un *habitus* féminin en fixant l'appartenance à un genre, à une classe sociale, en critiquant violemment le luxe et en prescrivant une tenue vestimentaire adaptée au rang et à la condition, les lois vestimentaires sont également utilisées comme un moyen de contrôler les allées et venues des femmes dans la cité, tout en les contraignant à un comportement décent. Ainsi en 1649, un décret nurembergeois interdit aux femmes de porter des capes de pluie en laine ou en lin lorsqu'il ne pleut pas[163]. Cette interdiction peut sembler étrange au lecteur d'aujourd'hui. En réalité, ces capes étaient portées par des prostituées pour dissimuler leurs activités ; mais on soupçonnait également les femmes mariées de les utiliser pour sortir de chez elles discrètement, afin de se rendre dans des endroits peu fréquentables ou de rencontrer des personnes considérées comme peu recommandables. Les autorités somment alors leurs sujets d'arracher leur cape aux contrevenantes et de ne pas hésiter à les insulter en pleine rue pour révéler leur inconduite au grand jour. En outre, si elles sont découvertes ainsi vêtues la nuit – le fait qu'elles préfèrent l'obscurité renforçant les soupçons –, elles risquent la prison[164]. On encourage ainsi à suspecter son voisin ou sa voisine d'actions malveillantes, contre lesquelles les autorités font appel ouvertement à la dénonciation ainsi qu'à une forme de « police » individuelle, sans laquelle ce genre de lois seraient difficilement applicables.

Les lois vestimentaires ne réglementent pas seulement les vêtements portés quotidiennement, mais également les tenues des jours de fêtes. Dans le cadre d'une réglementation de plus en plus précise du mariage et des noces, les législateurs s'intéressent ainsi de près à l'apparence du jeune époux, mais plus encore à celle de la jeune épouse. Là encore, il convient de ne pas porter de vêtements et de parures trop chères. Les ordonnances concernant le mariage (*Hochzeitordnungen*) sont nombreuses et régulièrement renouvelées dans la plupart des villes libres d'Empire, les villes étudiées n'échappant pas à la règle. Sur ce sujet, législateurs et pasteurs

---

[162] Concernant le fait de changer d'apparence (par l'habillement), les législateurs mettent moins l'accent sur l'idée de tromperie, contrairement aux théologiens et aux humanistes, que sur des raisons économiques.

[163] *Verbot der Kappen* [Nurenberg, 1649], Stadtarchiv Nürnberg, Rep A6/I, 8 dec. 1649.

[164] Bettina Günther, *Die Behandlung der Sittlichkeitsdelikte in den Policeyordnungen und der Spruchpraxis der Reichsstädte Frankfurt am Main und Nürnberg im 15. bis 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2004, p. 58sq.

s'accordent parfaitement. Ainsi, dans son troisième sermon sur le mariage, le luthérien Mathesius recommande aux époux de n'utiliser ni étoffes étrangères, ni or, ni argent. En cela, l'injonction de Mathesieus à n'acheter que des productions locales participe du caméralisme, principe économique qui vise la conservation des richesses sur le territoire national. Il énumère longuement les vêtements et matières qu'il considère comme interdits pour un mariage. On peut supposer que Mathesius souscrivait à ces exigences de simplicité, mais certains décrets montrent également que les pasteurs collaboraient étroitement avec les autorités civiles pour imposer des normes au reste de la population, la simple promulgation de lois ne semblant pas apporter le résultat escompté[165]. Les membres du Sénat encourageaient donc les pasteurs à lire les décrets lors des sermons dominicaux. Ici, la précision des informations montre que Mathesius s'est largement inspiré de décrets sur le mariage ou sur l'habillement de sa ville d'appartenance[166]. Dans le sermon XV du même ouvrage, il renvoie ses lecteurs au texte de loi lui-même et les engage à le respecter, dans des termes que l'on peut retrouver mot pour mot dans ce type d'ordonnance :

> Was schmuck, gepreng vnd vnkost antrifft, werden sich erbare leut, erbarlich vnd gehorsamlich nach nach eines erbaren Raths verordnung vnd nach jhrem stand vnd vermoegen wol wissen zuverhalten. Denn vnser Gott will, das man wider menschliche ordnung vnd *leges sumptuarias*, vnd wider ehrliche Gewonheit nich handlen solle. Ja der strafft hoffart vnd vbrigs gepreng, wenn mans mit kleidung essen vnd trincken vbermachet[167].
>
> En ce qui concerne les bijoux, la parure, et les dépenses, les gens honnêtes se comporteront d'une manière honnête et obéissante selon l'ordonnance du Sénat et selon leur rang et leur fortune. Car notre Dieu veut que l'on n'agisse pas contre l'ordre du monde, des lois somptuaires et contre la belle coutume. Il punit de surcroît la vanité et les autres excès, lorsque l'on exagère dans le domaine de l'habillement, de la nourriture et de la boisson.

Ce phénomène correspond à ce qu'a observé Alexandra Lutz dans son étude sur les couples devant les tribunaux : à partir du XVII^e^ siècle, les pasteurs exercent littéralement la fonction de « surveillants » (*Wächter*) de leurs ouailles, en dehors de celle de conseillers conjugaux[168]. Cette collaboration entre autorités civiles et religieuses est loin d'être une spécificité protestante : on observe le même phénomène en Bavière dans un décret concernant les noces, où les autorités civiles

[165] *Ibidem*, p. 97.
[166] Johannes Mathesius, *Vom Ehestand vnd Hauszwesen, Fuenfftzehen Hochzeytpredigten*, Nürnberg 1563, Predigt III, n. p.
[167] *Ibidem*, Predigt XV, n. p.
[168] Alexandra Lutz, *Ehepaare vor Gericht. Konflikt und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit,* Frankfurt am Main / New York 2006, p. 84.

emploient exactement le même vocabulaire (« himelisch vnnd Goettlichen dingen ») que les prêtres, dans la mesure où elles se considèrent comme investies d'une mission religieuse et morale :

vnnd wie sie mehr lusts vnnd anmuetunng zum fressen, vnd weltlichen freuden, als zu den himelischen vnnd Goettlichen dingen haben[169].	et comme ils tendent plus à manger excessivement et à s'adonner aux plaisirs de ce monde, qu'aux choses célestes et divines.

Qu'en est-il de l'application réelle de ces lois ? Si les femmes mariées sont toujours évoquées dans les ordonnances vestimentaires, il est tout de même rare dans la pratique qu'elles soient arrêtées pour y avoir contrevenu. Une étude approfondie des archives nurembergeoises montre que bon nombre de bourgeois (négociants et artisans) ont présenté des suppliques au Sénat afin de permettre à leurs femmes de porter des vêtements que la loi n'autorisait pas, invoquant le fait qu'elles les auraient reçus en cadeau, en héritage ou encore qu'elles seraient de haute naissance[170]. Contrairement au cas des servantes étudié précédemment, on ne trouve que peu de traces de bourgeoises ayant été arrêtées et condamnées pour infractions aux lois vestimentaires. Pour cette catégorie de la population, les lois vestimentaires étaient probablement d'autant plus difficiles à appliquer que les vêtements participaient davantage du phénomène de « distinction sociale[171]. » Pour autant les décrets sont répétés dans chacune des villes étudiées tout au long des XVI^{e} et XVII^{e} siècles, ce qui montre bien l'importance de cette question des vêtements féminins, pour les législateurs. De la même manière que pour les jeunes filles, le corps des épouses apparaît comme un objet sur lequel il est nécessaire de légiférer, et qui prend la dimension d'une affaire publique.

Plus encore que pour les vêtements des épouses, les législateurs et les pasteurs ou prêtres s'associent pour surveiller la sexualité des épouses et vérifier qu'elle s'exerce dans le seul cadre conjugal. La répression de l'adultère ne se fait pas seulement dans des textes écrits par des théologiens ou des humanistes et destinés aux bourgeois et aux patriciens, mais également par des décrets adressés à l'ensemble de la population. Pour le Sénat des villes d'Empire, l'adultère n'est pas une affaire privée, mais appartient bien au domaine public. Réprimer durement

[169] Bayerisches Hauptstaatsarchiv, 1565 II 22 Hochzeiten.
[170] *Verlässe des Inneren Rats*, (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 60a, Reichsstadt Nürnberg).
[171] Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du Jugement*, Paris 1979. Voir également Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994.

l'adultère est en effet considéré comme un moyen d'éviter les problèmes de succession, puisqu'une fidélité indéfectible de la part de l'épouse permet de ne pas mettre en doute la filiation. Cet argument est donc d'ordre juridique. Il s'agit également de préserver l'ordre social : si la justice se mêle de condamner les personnes adultères à des peines lourdes, il est possible de limiter les velléités des maris de se faire justice eux-mêmes. Les autorités locales – civiles et religieuses – prennent donc en charge le règlement des conflits qui pourraient naître au sein du mariage, comme le montre la publication de nombreux décrets et ordonnances au sujet des liens de parenté qui interdisent l'union de deux personnes et autour de la question du remariage, ainsi que la mise en place de tribunaux chargés exclusivement des affaires conjugales. Dans toutes les villes étudiées, la question de l'adultère est analysée de près, depuis la Réforme dans les territoires protestants et plutôt à partir du milieu du XVI[e] siècle dans les villes catholiques[172]. Les législateurs définissent ainsi divers degrés dans la gravité de l'adultère : celle-ci augmente avec le nombre de récidives ; par ailleurs, un adultère commis entre deux personnes célibataires est moins grave que lorsque l'une des deux personnes impliquées est mariée. Cependant, un adultère commis entre un homme marié et une femme célibataire est considéré comme moins grave qu'un adultère commis entre une femme mariée et un homme célibataire dans un décret de Francfort-sur-le-Main en 1629[173], probablement parce que dans ce cas, le mari pourrait soupçonner que l'enfant qu'il nourrit et qui est voué à devenir son héritier n'est peut-être pas le sien. Toutes les villes ne semblent pas tenir la même politique à ce sujet : dans un décret de Munich daté de 1635, qui comporte un tableau extrêmement précis des différents degrés de gravité de l'adultère et des peines encourues[174], les peines infligées aux femmes ne diffèrent généralement pas de celles que les hommes encourent en cas d'adultère[175]. Si c'est le cas, elles sont plutôt favorables aux femmes, comme c'est le cas dans le tableau récapitulatif de la loi munichoise de 1635. Pour un premier cas d'adultère, les hommes sont condamnés à une peine de prison pouvant aller de huit à dix jours, ainsi qu'à une amende dont le montant n'est pas spécifié, alors que les

[172] À Munich, la question de l'adultère apparaît dans une ordonnance de police 1553 (*Baierische Landtordnung* 1553, p. 24), puis dans un décret de 1616 (Staatsbibliothek München Bibl. mont 4483), alors qu'elle n'était pas mentionnée en 1516 (Staatsbibliothek München, *Das buch der gemeinen gepot*, 2 L. impr. membr. 46). La question de l'adultère n'est d'abord traitée que dans de courts paragraphes, puis de manière de plus en plus détaillée.
[173] Günther, *Sittlichkeitsdelikte,* p. 48.
[174] Stadtarchiv München Bürgermeister und Rat 60 B 9. v. annexe 13.
[175] Eheordnung 1578, Rhénanie-Palatinat et Bavière, HAB 50.38 Ju (2).

femmes doivent effectuer une peine de prison de quatre ou cinq jours et payer le même montant que les hommes. Le choix de peines un peu moins lourdes infligées aux femmes peut être imputé à leur faiblesse supposée – corporelle, psychique mais aussi économique.

Au-delà des questions de filiation et d'héritage que peut poser l'adultère, il s'agit également de protéger l'honneur de la famille en préservant celui des mères de famille. Cette notion revêt une grande importance dans les lois qui prennent en compte le corps des femmes, même si elle est très difficile à définir. Si les jeunes filles peuvent sembler les plus concernées par la perte d'honneur, les femmes mariées le sont également, avec des conséquences importantes pour l'ordre de la cité[176]. L'adultère est également à l'origine de l'opprobre qui peut toucher toute une famille. Pour ces raisons, nombreux sont les législateurs, comme ceux de Nuremberg et de Francfort-sur-le-Main, qui estiment nécessaire de tolérer les maisons closes pour préserver l'honneur des femmes mariées honnêtes[177], même si dans les faits la prostitution est interdite car elle ne correspond pas aux valeurs chrétiennes de la cité[178] : en effet, les maisons closes étaient alors considérées comme un exutoire nécessaire aux pulsions sexuelles des jeunes hommes et des hommes mariés qui, si elles n'existaient pas, risqueraient de s'en prendre aux épouses. Contrairement à l'honneur masculin, l'honneur des femmes est intimement lié à leur corps, plus précisément à la « pureté » de ce dernier[179]. Une agression sexuelle peut facilement le leur faire perdre et conduire la famille entière à l'opprobre, à l'exclusion sociale et donc à la ruine, par la destruction des réseaux nécessaires à la survie à l'époque moderne[180]. Les agressions qui pourraient faire perdre son honneur à une femme, qu'elle soit célibataire ou mariée – souvent évoquées sous la dénomination générale de *Ehrenschändung,* que l'on retrouve dans la *Réformation* de 1578 à Francfort-sur-le-Main[181] – sont rarement explicites dans les textes de lois, puisqu'elles recouvrent un grand nombre de réalités qui peuvent aller des attouchements au viol. Il peut

[176] Günther, *Sittlichkeitsdelikte,* p. 118.
[177] *Ibidem*, p. 65.
[178] Pour plus de détails sur les établissements de prostitutions : Schuster, *Die freien Frauen*.
[179] Wolfgang Weber, « Ehre », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 3, Stuttgart / Weimar 2006, p. 77-83 (ici : p. 79).
[180] Susanna Burghartz, « Geschlecht – Körper – Ehre. Überlegungen zur weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle », in : Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff (Hrsg.) *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln / Weimar / Wien 1995, p. 214-234.
[181] Ce document consiste en de nouveaux décrets destinés à réformer le droit de la ville. Günther, *Sittlichkeitsdelikte*, p. 55.

également s'agir d'insultes qui la plupart du temps comportent une dimension sexuelle[182]. Ainsi, l'insulte la plus souvent mentionnée est celle de « catin » (*Hure*). Elle est associée à un reproche de vie débauchée (*Unzucht*). Les insultes étaient prononcées pour régler des comptes personnels mais représentaient également des accusations contre lesquelles il était indispensable de se défendre et étaient comprises comme autant de coups portés à l'honneur. Le mauvais comportement supposé est dénoncé dans la mesure où il est considéré comme dangereux pour l'honnêteté des femmes du voisinage, voire de toute la paroisse[183]. Les législateurs et les autorités religieuses estiment qu'il existerait des risques de contagion à côtoyer des femmes au comportement indécent. Ainsi, mettre au jour un acte répréhensible revient à protéger le reste de la population.

La surveillance du corps des épouses passe donc par un contrôle de leur sexualité, en prévoyant des sanctions graves en cas d'adultère. Il convient de noter que dans ce cas précis, les législateurs en appellent au contrôle des hommes sur leur propre corps et les punissent de la même manière. Contrairement à ce qu'affirment certaines études historiques menées notamment sur la France, dans un contexte catholique[184], on n'observe pas de double morale claire dans les sources quand il s'agit de discipliner la sexualité des époux[185], une particularité que l'on peut attribuer aux effets de la Réforme.

Ces aspects définissant la moralité d'une bonne épouse disent beaucoup sur la manière de considérer les femmes et sur la construction d'un *habitus* ou ensemble de normes concernant le corps féminin que tentent d'imposer les autorités civiles et religieuses. Cependant, les femmes ne sont pas placées sous l'unique contrôle de ces autorités, comme pourrait le laisser penser la définition du concept de « discipline sociale ». Le corps féminin, enjeu de l'ordre social, est également mis sous la tutelle des maris.

---

[182] Nils Minkmar, *Ausgegossene Worte. Stadtbürgerlicher Ehrbegriff, Ehrenkonflikte und Habitus im Colmar des 16. Jahrhunderts in historisch-anthropologischer Perspektive*, Saarbrücken 2001, (thèse soutenue en 1996), p. 40.

[183] Ce n'est pas une spécificité nurembergeoise. v. l'étude de Laura Gowing « Gender and the Language of Insult in Early Modern London », in : *History Workshop Journal* 35 (1993), p. 1-21 (ici : p. 17).

[184] Matthews-Grieco, « Corps, apparence et sexualité », p. 106.

[185] Un dépouillement des procès-verbaux que le cadre de ce travail n'a malheureusement pas permis, reste encore à entreprendre et offrirait un éclairage complémentaire sur les pratiques.

- Au-delà de la discipline sociale : surveillance du mari et autodiscipline de l'épouse

Dès le mariage, le corps de l'épouse passait de la tutelle du père à celle du mari. En fait, les maris sont appelés à se comporter comme Istomaque, le personnage de Xenophon, qui instruit et éduque sa femme. Johann Steinbach, dans son ouvrage *Der Weiber Haushaltung* (1562) traduit *l'Economique*, un dialogue de Xenophon. L'auteur pose le problème des rapports entre époux dans le cadre d'un art de l'« économie » dans la mesure où l'épouse est un personnage essentiel dans la gestion de l'*oikos*. Michel Foucault qui propose dans le volume II de l'*Histoire de la sexualité* une analyse détaillée de ce dialogue de Xenophon affirme que les rapports entre l'homme et son épouse sont « à la fois de formation et de direction[186]. » C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les propos d'Istomaque vantant les mérites de sa femme, épousée alors qu'elle n'avait que quinze ans, qu'il a lui-même formée dans le but d'en faire une bonne épouse :

> Wie solt sie was von diesen dingen gewust haben, dieweil sie nicht mehr denn funffzehen Jar alt was, do ich sie nam, unn bis auff dieselbe zeit von iren Eltern stets jnnen gehalten worden, also das sie wenig gesehen, wenig gehoert und gered hett, und mir wol benueget, das sie allein spinnen, kochen, vnd dergleichen sachen, so diesem geschlecht gebuert, gelernt hett[187].
>
> Et comment aurait-elle pu savoir ces choses alors même qu'elle n'avait que quinze ans lorsque je l'ai épousée et que jusqu'à cet âge ses parents l'avaient toujours gardée avec eux, si bien qu'elle avait vu et entendu peu de choses et qu'elle avait peu parlé, et ce qui me satisfait parfaitement, qu'elle n'avait appris qu'à filer, cuisiner et d'autres choses de ce genre, qui conviennent à son sexe.

Tout l'enjeu pour le mari est de réussir à faire de son épouse « la collaboratrice, l'associée, la *sunergos*, dont il a besoin pour la pratique raisonnable de l'économie[188]. » La femme est alors perçue à la fois comme une partenaire et comme une élève que l'on doit former. Elle est donc à la fois égale et soumise. Ce passage définissant également les activités qui reviennent au sexe féminin établit clairement une division du travail au sein de la maisonnée selon les sexes, mais aussi selon l'âge : alors que la jeune fille est dévolue aux menus travaux d'aiguille et à la cuisine, tâches considérées comme subalternes, c'est la mère de famille qui doit être capable de diriger la maison.

---

[186] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol II : l'usage des plaisirs, Paris 1984, p. 201.
[187] Steinbach, *Der Weiber haushaltung,* n. p.
[188] Foucault, *Sexualité*, Vol.II, p. 202.

Non seulement les maris sont censés surveiller l'apparence de l'épouse, mais ils doivent également lui prodiguer de bons conseils, même au sujet de l'habillement ou en matière de maquillage. Le passage ci-dessous est tiré du même livre de Johann Steinbach. Istomaque raconte la manière dont il a dissuadé sa femme d'user en général d'artifices visant à la rendre plus séduisante, telles les pantoufles hautes, chaussures d'intérieur à hauts talons[189], symbole des femmes oisives et séductrices. Il se vante d'avoir utilisé des arguments faisant appel à sa raison, de ne pas avoir fait preuve de violence, mais surtout d'avoir réussi à la convaincre :

Ich sah sie einmal das sie sich mit farben schminckte, damit sie desto schoener were, vnd sie hette hohe Pantoffel angezogen, das sie desto lenger scheinere. Da sprach ich zu ir, liebes Weib, die weil wir doch vnser Gueter einander vbergeben, vnn gemein haben sollen, were dir denn lieber das ich dir die lauter warheit sagte, was ich vermoechte, oder rhuemet mich grossen Reichthumbs, da nichts an were, vnd weiste dir viel gueldener keten oder Ring, die inwendig kueppfern, oder silberne Becher, die auch gefelscht weren, damit du von mir betrogen wuerdest, zu dem antwortet sie, du redest recht, denn wo ich dich mit unwarheit, oder als ein betrieger merckte, koend ich dich nicht lieb haben. Da sprach ich ferner, Dieweil wir denn auch vnsere Leib mit einander teilen, und gemein haben sollen. Ist dir denn lieber, das ich dir mein Leib, Gott Lob, gesund vnd frisch darzu Haer vnd Angesicht alles dargebe vnd reichte, wie die von Natur geschaffen, oder das ich die puluerte, schmierte, oder etwa mit schminckte. Da sprach sie, Du bist mir also viel lieber riechen, denn wenn du mit Balsam gesalbet werest. Da sprach Ich. Also ist mir auch, derhalben darffstu hinfurder von meinet wegen kein Bleyweis, Menning oder ander Geschminck aufstreichen, denn du bist mir also schoen gnug, vnd sind solche

Un jour je vis qu'elle se maquillait afin de paraître plus belle et qu'elle avait enfilé des pantoufles à haut talon pour paraître plus grande. Je lui dis alors, chère femme, comme nous nous sommes donné nos biens que nous devons avoir en commun, te plairait-il que je te dise la pure vérité, que ce que je possède ou qui me donne la réputation d'avoir une grande fortune, n'existe pas, et je te donne des chaines ou des bagues en or dont l'intérieur ne serait fait que de cuivre, ou encore des timbales en argent qui seraient falsifiées, afin que tu sois trompée par moi. À cela, elle répondit, ce que tu dis est vrai, car si tu ne disais pas la vérité ou si je remarquais que tu étais un tricheur, je ne pourrais pas t'aimer. Alors je continuai, comme nous partageons notre corps et que nous devons le posséder en commun, te plairait-il, que je te donne mon corps qui est, Dieu soit loué, propre et en bonne santé ainsi que les cheveux et le visage, comme ils sont par nature, ou bien que je le couvre de poudre, de baume et de maquillage. Alors elle dit : je te préfère ainsi plutôt que couvert de baume. Alors je lui dis : il en est de même pour moi, c'est pourquoi, à partir de maintenant, tu ne dois plus te couvrir de poudre de plomb, de laiton et d'autres cosmétiques pour moi car tu es suffisamment belle et ces choses trompeuses sont pensées pour les libertins, et non pas pour les

[189] Loschek, *Modelexikon*, p. 370.

betriegliche stueck von den Bulern erdicht, Aber in dem Ehelichen stand sollen sie nicht gebraucht werden, Sondern gleich wie bey andern Thieren, alle ding natuerlich, schlecht vnd gerecht zugehen. Denn die Eheleut, die stets beyeinander wohnen, koenden das einander gar bald ansehen oder riechen, aus dem schweis am Beth, oder in dem Bad, so die farb abfelt, oder aus andern zeichen[190].

personnes mariées qui, comme chez les autres animaux, doivent être naturelles, simples et justes. Car les époux qui vivent constamment ensemble, peuvent bientôt voir ou sentir que l'on transpire dans son lit ou aux bains, que la couleur s'en va ou d'autres signes.

Dans un dialogue qui reflète la méthode socratique, Istomaque parvient à convaincre son épouse de renoncer à l'usage du maquillage, en invoquant le fait qu'en modifiant son apparence à l'aide d'artifices, elle tromperait son mari, ce qu'une bonne épouse devrait se garder de faire[191]. Pour achever de la convaincre, il évoque l'argument selon lequel ce genre d'artifices ne serait réservé qu'aux personnes ayant des mœurs libertines. Il l'invite ainsi à se différencier de cette catégorie de la population. Il termine en l'engageant à prendre l'exemple sur la simplicité et l'authenticité qui règnent dans le monde animal. Une certaine nature est donc valorisée, comme image de la création divine contre les artifices vains. Les animaux sont vus comme des modèles de simplicité, comme les symboles de l'innocence dans ce texte.

Les maris ne sont pas les seuls à avoir la responsabilité du corps des épouses. Les épouses elles-mêmes sont encouragées à s'autocontrôler. Ainsi, on peut lire dans le livre de Schubart : « Pour cette raison, Ô femme, ne te compromets pas, pense à ton mari et à ton devoir[192] ! » On les incite à prendre exemple sur d'autres femmes, en particulier les épouses de pasteurs[193]. Si certains auteurs citent des femmes

[190] Steinbach, *Der Weiber haushaltung*, n. p.

[191] Les critiques acerbes envers les cosmétiques ne sont pas le seul fait des auteurs du corpus étudié. Sara F. Matthews-grieco (« corps, apparence et sexualité ») cite p. 82 l'Anglais Thomas Tuke, *Treatise against Painting and Tincturing of men and Women* (1616) qui tient un discours analogue. V. également Foucault, *Sexualité*, vol.II, p. 210.

[192] « Darumb O Weib vergreiff dich nicht, Bedenck dein Man und deine Pflicht », in : Adam Schubart, *Der Sieman, das ist wider den hausteuffel. Wie die boesen Weiber jhre frome Menner, und wie die boesen leichtfertigen Buben, jhre frome Weiber plagen, Sampt einer vormanung aus H. schrifft vnd schoenen Historien, wie sich frome Eheleutt gegen einander verhalten sollen, Nuetzlich und lustig zu lesen*, rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New-York, 1972, p. 279.

[193] Les dernières recherches effectuées sur les femmes de pasteurs montrent qu'elles étaient appelées à être des exemples pour les autres femmes de la communauté. C'est pour cela qu'elles se devaient d'avoir un comportement irréprochable. En effet, au début de la Réforme, le camp catholique reproche à ces femmes, dont beaucoup sont d'anciennes religieuses, d'avoir des mœurs légères. Il est donc nécessaire qu'elles se comportent d'une manière encore plus admirable que les autres femmes afin de pouvoir se défendre mais également pour servir d'illustrations des idées défendues par leur mari pour

illustres – personnages bibliques, saintes ou femmes contemporaines – pour appuyer leur propos, les épouses protestantes sont appelées dans les sermons funèbres à prendre exemple sur des femmes qu'elles ont côtoyées quotidiennement qui semblent représenter un objectif plus aisément atteignable. Ainsi on peut lire dans un sermon de 1629 :

Vber das auch dem Neben Christen gutes gethan, sich der Armut mit getrew willigem Hertzen angenommen, vnd also ein beispiel hinterlassen hat, welchem Christliche Weibspersonen mit gutem fug nachzufolgen haben[194].	En outre, elle a fait le bien auprès des autres chrétiens, elle s'est occupée de la pauvreté avec un coeur fidèle et volontaire et a légué un exemple que toutes les femmes chrétiennes devraient suivre à bon droit.

La défunte Anna Maria Streiter est ainsi désignée par le pasteur comme un modèle à suivre par les femmes qui écoutent le sermon ou qui lisent sa version publiée. Il s'agit ici d'une forme de « discipline » non coercitive, qui privilégie la persuasion par des exemples proches.

Sans pour autant citer d'exemples, certains auteurs exigent des femmes qu'elles soient capables d'exercer une certaine maîtrise sur leur propre corps. C'est le cas pour l'ouvrage de Gregor Marpach (1590) :

8. Ein tugentreich und Ehrlich weib Verwart auch in Zucht jhren leib. Thut sich zu keinem andern fuegen Lest jhr an jhrem Man genuegen[195].	8. Une femme vertueuse et honnête maintient son corps dans la vertu. Elle ne fraye avec aucun autre homme et se satisfait de son mari. »

Une bonne épouse est censée réserver son corps à son mari et dans ce but en contrôler l'apparence et les pulsions. Dans ces phrases, la femme, sujet du verbe *verwart*, est présentée comme capable de garder le contrôle de son propre corps. Le livre de Lucas Martini appelle les femmes à surveiller chaque action, chaque geste, chaque mouvement de leur corps en citant le livre de Jesus Sirach, appelé aussi Siracide ou Ecclésiastique qui est considéré par les protestants comme apocryphe. Cela n'empêche pas un nombre important d'auteurs protestants de citer abondamment ce livre, qui donne de nombreuses recommandations au peuple juif pour bien conduire sa vie :

---

les lectrices ou pour les femmes de la communauté rassemblée lors des offices dominicaux. Pour plus de détails sur les femmes de pasteurs : Luise Schorn-Schütte, « "Gefährtin" und "Mitregentin". Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit », in : Heide Wunder / Christina Vanja (Hrsg.), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1991, p. 109-153.

[194] König, *LeichSermon,* n. p.

[195] Marpach, *Das Buch Tobias*, p. 89v.

Darnach wil er [Jesus Sirach], das sie in geberden unn worten, als : im gehen, stehen, sitzen, liegen ; im reden, singen, lachen, gruessen, fragen und antworten hoefflich sein sol, das ist, jhre Gliedmassen des Leibs also regieren, wo sie auch gleich sey bey Leuten oder allein, das es mit der rechten vernunfft, und mit ehrlicher Leute urteil eintreffe, und sich aller unhoefflicher, ergerlicher, schandbarer, unzuechtiger, auffrhuorischer, huorischer wort, zunamung, schmehung unnd bewrischer, flegerischer grobheit entschlahe.

3. zum dritten wil er, das sie in der Kleidung und teglicher Kost sol messig sein, dz is seine erbare zimliche reinigliche unnd landuebliche kleidung und schmuck am Leibe tragen, alle huorische, buobische, leichtfertige, newe unnd allzu prechtige trachten, unnd muster, von hertzen, so wol als auch im essen und trincken ungesunde, sewische auch vberfluessige alzu herrliche kost, neben den vberfressen und volsauffen, fliehen und meiden, wie hierzu sie der Apostel Paul, vermanet, 1. Tim. 2[196].

Ensuite il veut [Jesus Sirach - SCD], qu'elle soit courtoise dans ses gestes et ses paroles, c'est-à-dire dans sa démarche, dans sa façon de se tenir debout, de s'asseoir, de se coucher; dans ses discours, dans sa manière de chanter, de rire, de saluer, de demander et de répondre, cela signifie qu'elle doit contrôler les membres de son corps aussi bien lorsqu'elle a de la compagnie que lorsqu'elle est seule, de telle façon que cela corresponde au jugement de la droite raison et des gens honnêtes, et qu'elle se soustraie à toute parole, toute dénomination, toute diffamation impolie, agaçante, ignoble, inconvenante, révoltante et impudique, et toute grossièreté rustique.

3. Troisièmement, il veut qu'elle soit mesurée dans ses vêtements et sa nourriture quotidienne, c'est-à-dire qu'elle porte sur son corps une tenue et des bijoux relativement propres et conformes aux coutumes de son pays, qu'elle fuie et évite les toilettes impudiques, répugnantes, frivoles, nouvelles et trop prestigieuses, ainsi que, dans le domaine de la nourriture et de la boisson, les aliments malsains, dégoûtants, superflus et bien trop somptueux, de même que la gloutonnerie et la beuverie, comme l'ordonne l'apôtre Paul (1. Tim. 2.).

Dans ces paragraphes qui énumèrent les attitudes et comportements que doivent adopter les épouses, les femmes sont présentées comme des actrices de leur propre corps. Elles sont censées intégrer les injonctions issues du livre de l'Ecclésiastique qui se présentent comme des commandements divins. Ici, l'auteur ne fait pas référence à des instances extérieures chargées de surveiller les épouses, mais en appelle à leur sens moral, ce que traduit l'emploi du modal *sol*, verbe de la Théonomie, c'est-à-dire de la loi morale de Dieu.

Si le corps des épouses est placé sous la surveillance des maris, il ne faudrait pas croire que cette surveillance s'exerce uniquement d'une manière « verticale »,

[196] Martini, *Frommer Frauen Lob*, n. p.

c'est-à-dire du haut de la hiérarchie sociale (époux, autorités civiles et religieuses) vers le bas. Les femmes sont appelées à prendre exemple sur celles qui sont présentées comme leurs pairs, mais qui en réalité, bénéficient souvent de plus de considération dans la population. Par ailleurs, les auteurs exigent de leurs lectrices qu'elles agissent elles-mêmes comme agents de contrôle de leur propre corps et de leur comportement, donc de les pousser à exercer un autocontrôle. Cette exigence d'autocontrôle explicitement formulée amène donc à considérer le phénomène de « discipline sociale » d'une manière nuancée quand il s'agit du corps féminin. Contrairement au concept développé par Gerhard Oestreich[197], même s'il est vrai à propos des structures politiques des États, notre analyse montre que le phénomène est plus complexe qu'une simple imposition unilatérale et autoritaire de normes, partant des représentants des autorités civiles et religieuses vers les femmes, et qu'il implique des acteurs dont le pouvoir de persuasion peut être considéré comme plus important : les maris et les pairs. Il apparaît donc plus approprié d'élargir le concept en parlant des formes plurielles de discipline sociale.

II.1.4. Vie conjugale, corporalité féminine et ego-documents : l'exemple des époux Paumgartner

Après avoir pu constater que le phénomène de discipline pouvait être utilisé pour expliquer la surveillance dont les épouses, et en particulier leur corps, étaient l'objet, on peut s'interroger sur la place que cette tentative de normalisation du corps féminin pouvait tenir dans la vie quotidienne des hommes et des femmes. Or, il est difficile de trouver des informations sur le mariage et la vie maritale dans les écrits du for privé des XVI^{e} et XVII^{e} siècles, ce sujet étant rarement abordé. Mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, cela n'est pas dû uniquement à l'époque historique, puisqu'on ne trouve également que peu d'informations sur ces thèmes dans des ego-documents plus tardifs, comme le montre l'étude de Gudrun Piller qui porte sur le XVIII^{e} siècle[198]. Les questions de la sexualité et de la violence conjugale sont totalement passées sous silence dans les ego-documents, même lorsque ces

[197] Gerhard Oestreich, « Policey und prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Strukturprobleme der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980, p. 367-379 et Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, p. 179-197.

[198] Gudrun Piller, *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln / Weimar / Wien 2007, p. 55.

derniers n'étaient pas du tout destinés à la publication[199]. Alors que l'apparence et la coquetterie féminines sont des sujets qui apparaissent régulièrement dans les ego-documents du XVIII[e] siècle[200], ces thèmes ne trouvent aucun écho dans des ouvrages personnels plus anciens, quelle que soit la confession de l'auteur. Cela ne signifie pas pour autant que le corps des femmes en soit totalement absent.

La lecture des lettres qu'échangèrent les époux Paumgartner, un couple de négociants en vin de Nuremberg, durant plus de seize années, du début de leur relation (1582) à 1598, deux ans avant le décès de Balthasar, apporte quelques informations sur la manière dont le corps était perçu dans le mariage, et permet de fournir des précisions sur une éventuelle réception des formes de « discipline sociale » par les époux. À travers ces lettres, les documents normatifs se voient mis à l'épreuve des pratiques, même si le caractère unique du document ne permet pas de généralisation.

- Le corps malade

Dans les lettres échangées par les deux époux, la santé de l'épouse, Magdalena n'est que rarement évoquée, même lorsqu'elle est enceinte de leur unique enfant. Au contraire, les nombreuses maladies de Balthasar sont un sujet récurrent. Ce sont les rhumatismes dont il souffre qui constituent la principale source d'inquiétude. On peut lire dans les lettres qu'il écrit à son épouse un récit minutieux des soins qui lui sont prodigués lors des différentes cures qu'il entreprend dans des stations thermales. Magdalena exige des rapports détaillés sur l'état de santé de son mari. Elle prodigue régulièrement des conseils, et lui envoie des médicaments, des vêtements et même de la nourriture en grande quantité. Les seules informations livrées sur la santé de Magdalena concernent le nombre de saignées qu'elle effectue et les bénéfices qu'elle en retire. Elle semble être une fervente adepte de cette pratique, puisqu'elle est soumise à ce traitement quatre fois par an, ce qui correspond au double de ce que recommande le médecin catholique Hyppolitus Guarinonus[201]. Or, ce « soin » n'est pas sans comporter quelques risques : en effet, Magdalena relate un incident survenu lors d'une saignée, qui lui a fait perdre pendant quelques instants l'usage du haut de son corps. Elle attribue la raison de cet incident au fait qu'elle

[199] *Ibidem*, p. 60sq.
[200] *Ibidem*, p. 57.
[201] Steven Ozment, *Magdalena & Balthasar. Briefwechsel der Eheleute Paumgartner aus der Lebenswelt des 16. Jahrhunderts*, Frakfurt am Main 1989, p. 113.

aurait attendu trop longtemps entre deux saignées, et se promet donc de les faire effectuer plus régulièrement pour éviter ce genre de désagréments à l'avenir[202]. Elle en tire donc une conclusion qui lui attribue une erreur de jugement, s'adonnant ainsi à l'autocritique. Depuis le Moyen Âge, les saignées sont pratiquées non seulement pour des raisons thérapeutiques mais aussi de manière préventive. Au XVI^e^ siècle, leur usage est soigneusement réglementé et assorti de toutes sortes de précautions[203]. Dès le début du XVII^e^ siècle, la pratique de la saignée s'intensifie, malgré les critiques de certains médecins et patients, car elle est réputée favoriser la bonne santé en purifiant le corps[204].

Le corps malade présent dans les lettres des époux Paumgartner est donc principalement celui de Balthasar. Quelles peuvent en être les raisons ? L'endurance physique est une qualité importante pour un négociant. S'il devait la perdre, ce serait tout son commerce, reposant sur ses nombreux voyages nécessaires pour vendre et acheter des marchandises, qui risquerait d'en pâtir. De plus, les conditions dans lesquelles on voyage au XVI^e^ siècle en font une activité potentiellement dangereuse, qu'il s'agisse d'attaques de bandits de grand chemin constamment à craindre, de séjours dans des villes où sévissent des épidémies, ou des conditions même des voyages, souvent éprouvantes pour le corps. Steven Ozment voit dans ce rapport de Balthasar à sa propre santé les principales raisons de l'attention accrue de Magdalena pour les éventuelles maladies de son mari et de l'apparent effacement de son propre corps malade[205]. On pourrait également penser que Magdalena, en se souciant aussi ouvertement de la santé et du bien-être de son mari et très peu, voire pas du tout du sien propre, se conforme aux attentes de ce dernier, ainsi qu'à celles de la société. En effet, cette attitude correspond aux devoirs d'une bonne épouse, censée apporter secours, soins et consolation à son époux en toutes circonstances et censée s'effacer derrière son maître. Comme Balthasar est constamment sur les routes, cette attention nécessaire au corps de l'époux se manifeste par écrit, selon les normes de bienséance et d'amour conjugal qui exigent de placer l'autre au-dessus de sa propre personne.

---

[202] Georg Steinhausen (Hrsg.), *Briefwechsel Balthasar Paumgartners des Jüngeren mit seiner Gattin Magdalena Geb. Behaim (1582-1598)*, Tübingen 1895 (réédition 2010), p. 197 (lettre du 11 novembre 1591).
[203] Georges Vigarello, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Paris 1999, p. 23.
[204] *Ibidem*, p. 95sq.
[205] Ozment, *Magdalena & Balthasar* , p. 49 et p. 55.

- Le corps vêtu

Trouve-t-on, dans ces lettres, des mentions de la légendaire coquetterie féminine, thème récurrent des textes normatifs étudiés ?

Alors que Magdalena commande régulièrement à son mari, pour elle-même ainsi que pour des personnes de son entourage d'acquérir de nouveaux vêtements et de nouvelles étoffes venus de villes lointaines et réputées pour leur qualité, jamais Balthasar ne lui reproche d'être trop coquette ou d'effectuer des dépenses inutiles. Parce qu'elle a vu une de ses connaissances en porter un, elle demande par exemple à son mari de se renseigner sur un manteau de Venise orné de fourrure, puis de lui en acheter un et de le lui faire parvenir[206]. Elle possède vraisemblablement un goût sûr et un regard expert sur les étoffes : considérant que son mari a fait une mauvaise affaire, elle lui renvoie une étoffe qu'il avait achetée pour fabriquer des rideaux. Mais Magdalena porte la plupart du temps avec plaisir les vêtements que son mari lui envoie, car ils constituent pour elle des souvenirs de lui :

> Und ich dancke dir, mein heralerliebster schaz, vir dein treue virsorg der kelten halber, das du mich also mit deinem erberle versehen hast, den von deinetwegen zu dragen und dabei zu gedencken[207].
>
> Et je te remercie, mon très cher trésor, pour ton souci fidèle du froid, avec les manches que tu m'as envoyées et que je porte pour toi et pour me souvenir de toi.

D'après Steven Ozment, les négociants de Nuremberg avaient une réputation de modestie et de simplicité[208]. Balthasar et Magdalena semblent correspondre à cette réputation puisqu'ils font en sorte de ne pas porter de vêtements trop richement ornés. Ainsi, Balthasar conseille à sa femme de ne pas lui coudre une chemise trop ouvragée : il dit vouloir lui éviter une fatigue inutile, apparaissant ainsi comme un mari prévenant, soucieux de la fatigue ressentie par son épouse[209]. Cette volonté de modestie, visible dans le fait que chacun ne veut pas dépenser plus de temps et d'argent que nécessaires dans son habillement, apparaît également dans le choix du trousseau que Magdalena se constitue pour la période où elle devra garder le lit après la naissance de leur fils, puisqu'elle souligne le fait qu'elle ne veut pas de broderie sur la chemise qu'elle sera censée porter à ce moment là[210]. Magdalena prend également soin d'écrire à Balthasar de ne pas choisir de bonnet trop cher pour leur

[206] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 9 décembre 1591, p. 142.
[207] *Ibidem*, Lettre du 25 décembre 1582, p. 14.
[208] Ozment, *Magdalena & Balthasar*, p. 15.
[209] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 19 janvier 1583, p. 21.
[210] *Ibidem*, Lettre du 27 août 1584, p. 65.

enfant. On peut supposer qu'ils souhaitent éviter de commettre des infractions aux lois vestimentaires, mais aussi pratiquer une économie modérée.

Les lettres des époux Paumgartner sont loin de révéler les stéréotypes de la femme coquette. Les deux époux font preuve de modestie, mais l'un et l'autre se laissent occasionnellement tenter par des parures plus à la mode. Dans ces lettres, la coquetterie et le caractère dépensier n'apparaît pas être l'apanage des femmes, puisque c'est davantage Magdalena qui tente de restreindre les achats de Balthasar que l'inverse. Ces lettres infirment donc les discours normatifs sur ce sujet.

- Le corps dansant

Par ailleurs, on trouve mention de danses inconvenantes, qui font valoir aux jeunes femmes majoritairement célibataires leurs effets dévastateurs[211]. Des femmes mariées, il est dit peu de choses, si ce n'est qu'elles ne devraient pas se rendre à des bals sans leurs maris, et ne pas s'adonner à des danses déshonorantes, c'est-à-dire qui conduisent à des rapprochements corporels interdits, ou à des dévoilements du corps. De la même manière, les décrets sur la danse n'évoquent pas spécifiquement les épouses, alors que les servantes et les jeunes femmes sont mentionnées de manière explicite[212].

Magdalena évoque à plusieurs reprises le fait d'avoir été invitée à des festivités et d'avoir pris du plaisir à danser. Son époux ne se plaint pas que sa femme aille danser pendant son absence. Au début de leur relation, Magdalena croit pourtant bon de se justifier et de devancer d'éventuels reproches :

> War ein dontz zu nacht, komen 3 rot fasnacht, und werdt noch die wogen an andern orten. Aber ich kum nit mer darzu, so long war mir mein weil an dich. Unangesehen das ich mir recht genug getanztz het, so war doch stz meine gedancken bei, mein alerliebster schaz[213] !
>
> Il y a eu un bal à la nuit tombée, trois carnavals rouges arrivent et les semaines suivantes, il aura lieu ailleurs. Mais je n'y vais plus, tant tu me manques. Mis à part le fait que j'ai assez dansé, mes pensées étaient toujours vers toi, mon très cher trésor!

[211] Florian Daul, *Tantzteuffel* [1567], rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, vol. 2, Berlin – New York 1972, p. 84-89 ; Otho Frischer, *Gespraech von dem Dantzen, Auffs new vbersehen und vermehret*, 1645 (non paginé) ; Pour une étude approfondie voir Marie-Thérèse Mourey, *Danser dans le Saint Empire. Eloquence du corps, discipline des sujets, civilité des mœurs*, HDR Paris-Sorbonne, 2003, p. 410-414.

[212] Stadtarchiv Nürnberg, A6, 1545 Octobris 2 (1), *Tanzverbot angesichts der herrschenden Pest* et B31, Wandelbuch, Nr. 1, *Tanzordnung*, folio 143r.-v. 01.01. 1567 (Cf. Annexe 15).

[213] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 1er janvier 1583, p. 19.

On peut supposer que certaines personnes de l'entourage de Magdalena correspondaient également avec Balthasar, et auraient pu lui faire part du plaisir visible avec lequel la jeune femme avait dansé pour lui en faire le reproche. Magdalena aurait donc cherché à devancer les rumeurs. Par ailleurs, ce passage mentionne également son intention de ne pas aller danser davantage, à la fois parce qu'elle dit avoir suffisamment dansé et parce que son mari lui manquerait trop. On peut interpréter ce choix et le fait qu'elle l'exprime en ces termes dans une lettre à son jeune mari, comme une manière de montrer la mesure dont elle est spontanément capable et de prouver son amour conjugal et son respect des codes de comportement en évitant de pratiquer avec excès une activité qui lui ferait rencontrer d'autres hommes, qui procure du plaisir et pourrait éventuellement insinuer le doute dans l'esprit de Balthasar. Cette dernière hypothèse paraît probable, dans la mesure où, dans cette lettre, Magdalena répond précisément à des reproches formulés par Balthasar concernant l'irrégularité avec laquelle elle lui écrit.

Le fait que Balthasar ne réponde même pas à Magdalena sur ce sujet peut indiquer que dans la pratique, les maris n'étaient pas forcément opposés au fait que leur épouse se rende aux bals. Ce n'est pas le cas de Luther qui décrit, dans une prise de position tardive qui révèle une radicalisation de ses propos, les pratiques de danse dans des termes sévères à sa femme, l'assimilant aux plaisirs de Sodome :

> Vielleicht wird Wittenberg, wie sich's anläßt mit seinem Regiment, nicht St. Veits Tanz noch St Johanns Tanz, sondern den Bettlertanz oder Beelzebubs Tanz kriegen, wie sie angefangen, die Frauen und Jungfrauen zu entblößen hinten und vorn, und niemand ist, der da strafe und wehre, und wird Gottes wort dazu gespottet. Nur weg und aus diesem Sodom[214] !
>
> Peut-être que Wittenberg, comme cela apparaît avec son gouvernement, n'aura ni danse de St Guy, ni danse de St Jean, mais une danse des mendiants et de Belzebuth, car ils ont commencé à dénuder les femmes et les jeunes filles devant et derrière, et il ne se trouve personne pour les punir, et la parole de Dieu en est bafouée. Partons donc de cette Sodome !

Ici, Luther fait référence à la mode des décolletés. Les robes commencent vers le milieu du XVI[e] siècle à s'ouvrir au niveau de la poitrine et du dos laissant voir des parties du corps jusque là soigneusement dissimulées. Ce dévoilement de la chair semble choquer Luther qui y voit une marque de débauche. Il semblerait bien plutôt que Balthasar considère la danse comme une pratique mondaine, dont sa

[214] « Nr. 4139, Luther an seine Frau, 28. Juli 1545 » in : *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (WA), *Briefwechsel*, Band 11, Weimar 1948, p. 149sq.

femme doit s'acquitter pour entretenir leur réseau social, et cela même pendant son absence. La danse apparaît donc dans les lettres comme une activité avant tout de sociabilité et non sensuelle. C'est un rituel social qui sert à la communication et à la préservation de l'harmonie, à condition de demeurer dans des cadres vertueux.

Le caractère positif et non coupable de la danse est un argument que Magdalena reprend quelques années plus tard pour justifier sa participation à un bal :

> Hab Got lob gestert wider tanzen kinen bey docktor Pregel, welger die praut, die Paumgartner Clar, hat heimgeladen. Hab ich aug dabey musen sein. Weil man mich hat 4 tag vor geladen, hab ich gemeind, ich muese gleich komen[215].
>
> Dieu soit loué, hier, j'ai pu danser à nouveau chez le Docteur Pregel, qui a invité la jeune mariée Clara Paumgartner chez lui. J'ai dû y aller aussi. Comme on m'avait invitée quatre jours plus tôt, j'ai pensé que j'étais obligée d'y aller.

En effet, les lieux où l'on danse, principalement lors des noces dans ces lettres, sont des lieux où le rapprochement des corps engage à la conversation, où les nouvelles s'échangent, mais surtout où il est important de ne pas perdre la face en laissant voir une situation inconvenante. Magdalena profite du fait qu'elle raconte un mariage à son mari pour lui reprocher le peu de nouvelles qu'elle reçoit de lui :

> So vil ir die wogen an des Pfinzings hochzeit mit mir gedantzt haben, haben dein im besten gedacht und gefragt, wan schreiben von dir gehabt. So hab ich aber gedeutscht und gesagt, vor acht tagen, wan schön 3 wogen[216] !
>
> Bien qu'ils aient beaucoup dansé avec moi la semaine dernière à la noce de Pfinzing, ils ont pensé à toi et ont demandé quand j'avais reçu des lettres récemment. J'ai donc menti et dit « il y a huit jours », alors que c'était il y a trois semaines.

À plusieurs reprises, Magdalena souligne le fait que la danse est régulièrement interdite pour engager la population à faire pénitence face au danger turc :

> Sunst weis dir, herzlieber schaz, nicht neis, dan das mon am sundtag ales ttanzen verpoten hat hie, wegen das so ubel in Ungern steht, das das krichfolck so dahinstirbt und der törck sich sterckt desto mer. […] bin gester erigtag auf des Schmitmers hondschlag gewesen, von hertzen langweilig, das mon so lang gedichst nd so ser gedruncken die
>
> Cher trésor, je ne sais pas quoi te dire de nouveau, si ce n'est qu'on a interdit toutes les danses le dimanche, à cause des dangers qui règnent en Hongrie, des soldats qui meurent et des Turcs qui se renforcent. [...] Hier, à la Saint Eric, je suis allée aux fiançailles de Schmitmer, qui ont été vraiment très ennuyeuses car les hommes ont tant parlé et bu que j'ai

[215] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 11 novembre 1591, p. 132.
[216] *Ibidem*, Lettre du 9 décembre 1591, p. 143.

mender, das mich teucht, nit so sund wer, mon davir gedanzt hete[217].	l'impression que si l'on avait dansé, cela n'aurait pas été un aussi grand péché.

Cette allusion fait référence à des ordonnances promulguées régulièrement par le Sénat de Nuremberg, qui interdisait les bals lors des épidémies de peste et lorsque les soldats turcs se faisaient menaçants. Selon les législateurs et les pasteurs, les Turcs étaient une épreuve envoyée par Dieu pour punir les péchés des habitants de l'Empire, en particulier leurs mœurs supposées légères. Ces raisons sont invoquées pour interdire les plaisirs, facteurs de désordre, parmi lesquels la danse tient une place importante. Il importe durant ces périodes troublées et dangereuses de conserver à tout prix l'ordre social. La culpabilisation des sujets par le biais de stratégies d'intimidation est une méthode qui fonctionne mieux que la persuasion. Magdalena considère cependant qu'une fête de fiançailles sans danse est très ennuyeuse. Elle remarque avec une pointe d'ironie qu'une fête où l'on ne danse pas est une fête où l'on boit pour parer à l'ennui. Interdire la danse ne lui semble donc pas être un moyen efficace pour éviter à la population de commettre des péchés, puisque cela inciterait à céder à un autre vice.

Les lettres échangées par les époux Paumgartner ne sont pas l'occasion d'évoquer des pratiques de danse concrètes (description des pas, de nouvelles modes), mais plutôt de rappeler son rôle social de divertissement licite. Les lettres montrent également que les interdictions régulières de danser n'étaient pas perçues favorablement au sein de la population.

- Magdalena Paumgartner et la « domestication » des femmes ?

Les autobiographies du XVI^{e} siècle étudiées par Anette Völker-Rasor mettent en scène une division du travail réservant le travail domestique aux femmes[218]. Qu'en est-il pour les époux Paumgartner ? Leurs lettres donnent de nombreux renseignements sur les lieux de la sociabilité féminine et sur les déplacements des femmes dans l'espace urbain. Ainsi, Magdalena se dépeint allant rendre visite à des amies ou à des membres de sa famille (ou belle-famille) de façon quasi-quotidienne. Elle rend des visites aux malades de son entourage et elle est régulièrement invitée à diverses fêtes. Par exemple, elle raconte dans la lettre du 15 août 1594 qu'elle a pu écouter un concert privé organisé par une des femmes de son entourage :

Haben auch am montag mit im im	Lundi, j'ai assisté à un concert dans la

[217] *Ibidem*, Lettre du 10 juillet 1594, p. 219-220.
[218] Völker-Rasor, *Bilderpaare*, p. 234.

pfarrhoff gesen der Kres, sein weib, Yerg Peir sein beib, Blab sein beib, haben ein musick gehabt[219].

cour du presbytère avec Kres, sa femme, la femme de Yerg Peir, et celle de Blab.

Ces visites sont encouragées par Balthasar qui, au début de leur mariage, conseille à Magdalena de se lier avec certaines femmes influentes. Il encourage donc sa femme à jouer un rôle actif dans l'établissement social des époux.

Wirst dich also zu verhaltten unnd ihr den fuchsschwantz wol zu streichen wissenn, daran gar nichtt zweifle[220].

Comporte-toi comme il faut et caresse-la dans le sens du poil, ne doute pas qu'il faille faire ainsi.

Dans ces lieux de sociabilité féminine, les rumeurs alimentent les conversations. Magdalena souligne leur importance quand il s'agit des femmes, ainsi que la nécessité de restaurer leur honneur. La lettre du 1er août 1594 relate le comportement d'une amie de Magdalena lorsqu'elle découvre que des rumeurs ont circulé au sujet de sa grossesse : on a prétendu que son mari ne serait pas le père de l'enfant.

Haben gester zu nacht mit im gesen, Plab sein beib, Peir sein beib, da sy ser geweind und geklagt hat, das sy ales des, so mon sy gezihen hat, in irem kindtragen erst recht erfarn hab, das mon ir ir ehr so hab abgeschniten. Ob mon schön irn Peir gefexiert hab, er sey nit vater, hab ers von mangem guten geseln vir scherz aufgenumen, aber so sy iez hört, das sy aug von gemeinen folck so vermert, kinen sy nit schbeigen ; hat aug den palbierer, so in geheilt, und ander personen mer von den finfen gehabt, und schir ales wider neu gemacht, so schier vergangen ist gewesen. Es ist nit on, es mus ir wie thun ; sy verantwortet sich warlich, das ir gar nichts bös zutraun, wie aug vor nit glauben hab woln[221].

J'ai mangé avec lui hier soir ; la femme de Plab, celle de Peir, a beaucoup pleuré et s'est beaucoup plainte car elle a découvert seulement maintenant, alors qu'elle a accouché, tout ce qui s'est dit pendant sa grossesse, et qu'elle a perdu son honneur. Lorsqu'on a dit à Peir qu'il n'était pas le père de l'enfant, il a d'abord pris cela comme une farce que lui faisaient ses bons compagnons, mais lorsqu'ils entendent maintenant que tout le peuple répand cette histoire, ils ne peuvent plus se taire; le barbier qui l'a soigné et d'autres personnes du conseil des cinq et presque tout le monde lui ont raconté la manière dont les choses se sont déroulées. Il n'y a pas à dire, elle doit en souffrir; en vérité, il est de sa responsabilité qu'on ne la pense pas capable de mal agir et qu'on ne veuille pas croire cela.

Cette accusation d'adultère est en effet très grave. Les pleurs et les plaintes de la jeune femme injustement accusée ne constituent donc pas une réaction disproportionnée. Ce récit décrit la propagation des rumeurs : elles passent par les

[219] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 15 août 1594, p. 238.
[220] *Ibidem*, Lettre du 15 décembre 1582, p. 7.
[221] *Ibidem*, Lettre du 1er août 1594, p. 228.

jeunes hommes qui traduisent leur réprobation face à ce cas supposé d'adultère en se moquant ouvertement de la personne incriminée et en lui jouant des tours, puis se diffusent dans le petit peuple pour enfin arriver aux oreilles du cercle d'amis de la jeune femme et à sa propre connaissance. Le corps féminin, et plus particulièrement celui de la femme enceinte, semble donc avoir attiré les regards et suscité des réflexions désobligeantes. Comme la perte de son honneur aurait pu avoir des conséquences dramatiques pour la jeune femme (perte de son réseau social, conséquences économiques pour sa famille), elle entreprend de rétablir sa réputation. C'est pour ces raisons qu'elle n'hésite pas à porter l'affaire devant les tribunaux. Les lieux de sociabilité féminine, comme ici la maison d'une personne de l'entourage de Magdalena, sont donc des endroits où les nouvelles et rumeurs circulent et se multiplient, mais également des lieux d'écoute et de soutien moral. Ce sont aussi des lieux qui renvoient une « image » (idéale, déformée) de son propre statut social, de sa respectabilité, de son comportement et qui lui permettent de réagir.

L'église aussi apparaît dans les lettres comme un lieu de rencontre, voire le cas échéant de sociabilité. En effet, les femmes discutent entre elles en sortant de l'office religieux.

> Hab, herzlieber schaz, nit underlasen kinen, dir noch ein kleins zeteka zusschicken bey dem Weschser Heizen, dieweil mir heudt die Scheirlin nach der predig sagt, sy wolt bey im schreiben[222].
>
> Cher trésor, je n'ai pas pu m'empêcher de t'envoyer encore un petit mot à l'auberge « Weschser Heizen », parce qu'aujourd'hui la Scheirlin m'a dit après l'office qu'elle voulait en envoyer un.

Ces remarques sur les nombreux déplacements de Magdalena chez des connaissances contredisent la théorie d'une « domestication » (*Domestizierung*) absolue des femmes après la Réforme, théorie selon laquelle les femmes, valorisées dans leur rôle de femmes au foyer et de mères de famille, seraient de plus en plus confinées dans l'espace domestique dès la seconde moitié du XVI[e] siècle[223]. Si la lecture de documents d'ordre normatif, visant à donner aux femmes des conseils pour leur conduite, et aux hommes d'autres recommandations concernant le bon fonctionnement de la maisonnée, tend à conforter l'idée que la circulation des femmes hors du foyer serait de plus en plus entravée, les lettres des époux Paumgartner dessinent au contraire le portrait d'une femme de négociant

[222] *Ibidem*, Lettre du 17 septembre 1592, p. 177.
[223] Claudia Honegger, « Die Hexen der Neuzeit. Analysen zur anderen Seite der okzidentalen Rationalisierung », in : *ibidem* (Hrsg.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main 1978, p. 21-151.

relativement libre dans ses déplacements, et passant beaucoup de temps hors de chez elle. Les lettres de Martin Luther à son épouse plus antérieures vont également dans le sens d'une circulation des femmes relativement libre. En effet, lorsqu'il écrit à Katharina le 26 juillet 1540, il reconnaît ne pas savoir dans quelle ville elle se trouve au moment présent, à Wittemberg, où se trouve le domicile de la famille ou dans sa métairie de Zühlsdorf, tandis que lui séjourne à la diète de Haguenau.

Ich bin nicht gewiß gewesen, ob Dich diese Briefe zu Wittenberg oder zu Zülsdorf würden finden, sonst wollte ich geschrieben haben von mehr Dingen[224].	Je ne ne savais pas si je devais t'envoyer ces lettres à Wittenberg ou à Zülsdorf, sinon je t'aurais parlé de plus de choses.

Les lettres échangées par les époux Paumgartner sont un document unique offrant un éclairage sur certains aspects de la corporalité de la femme mariée. Elles permettent de remettre en question des arguments avancés par les théologiens, pasteurs et humanistes, notamment au sujet de l'habillement et de la danse, du moins en ce qui concerne Magdalena Paumgartner, épouse modèle car attentive, économe et modeste, qui à travers ses lettres ne correspond pas au portrait de la femme coquette et frivole brossé dans les écrits normatifs. Elles permettent également de nuancer l'hypothèse d'une « domestication » féminine à la fin du XVI^{e} siècle. Magdalena apparaît comme une femme qui, certes, a en charge son ménage, mais qui est également capable de gérer les affaires de son mari en son absence et d'entretenir des relations mondaines hors de chez elle, avec l'assentiment de ce dernier, même s'il s'agit de participer à des bals, dont elle reconnaît qu'ils lui procurent du plaisir. Le statut social et professionnel de Magdalena lui fournit probablement la possibilité de nombreux déplacements que d'autres femmes n'avaient pas. Néanmoins, son cas semble représentatif de celui des femmes de la bourgeoisie urbaine aisée.

II.1.5. Une « Renaissance » des épouses ?

Au regard des différentes sources analysées ici, il est possible de s'interroger sur le statut des femmes en territoire germanique après la Réforme. Peut-on parler d'une « Renaissance » des épouses, comme on a pu poser la question d'une « Renaissance » des femmes en général, dans le sens où le XVI^{e} siècle aurait apporté

[224] « Nr. 3519, Luther an seine Ehefrau, 26. Juli 1540 », in : WA, *Briefwechsel*, Band 9, Weimar 1941, p. 205.

une plus grande liberté aux femmes[225] ? Nous avons vu que la Réforme apporte une redéfinition du rôle des époux qui semble donner de nouvelles responsabilités aux femmes, leur octroyant ainsi un statut de « compagne » (« gesellig hulff yn allen dingen[226] ») de l'homme, à qui elles doivent néanmoins respect et obéissance[227] ; cette définition sous-entend, en dehors d'une fonction de soutien, une certaine complémentarité entre les sexes, qu'on pourrait qualifier d'« interdépendance conjugale » selon l'expression de Lorna Hutson[228]. Les femmes obtiendraient, selon Luther, un rôle important dans la maisonnée et dans la société tout en apparaissant comme indispensables à leurs maris. C'est pour cette raison que le Réformateur se prononce en faveur d'une bonne instruction à leur donner. En effet, il souligne la qualité des conseils des femmes avisées et l'agrément que trouve un mari à s'entretenir avec une femme intelligente. Lui-même vante dans ses lettres les capacités intellectuelles et pratiques de son épouse. Il lui confie également des messages à transmettre à d'autres acteurs de la Réforme et lui relate les événements politiques auxquels il participe, ce qui témoigne de la très haute estime en laquelle il la tient[229]. Dans son testament, il en fait même la tutrice légale de ses enfants, alors qu'il n'était pas habituel à cette époque de faire de la veuve le chef de famille lors du décès du père et souligne sa pleine capacité à mener correctement sa maisonnée[230]. Ainsi pour lui, si la place des femmes est dans la maison, elles ont un rôle prépondérant à y jouer à l'image de son épouse, femme accomplie et « régnant » littéralement sur son foyer. Mais cette revalorisation du rôle de l'épouse implique-t-elle vraiment une « Renaissance » des femmes ? En particulier, peut-on parler, d'une « Renaissance des corps », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Sébastien Jahan ?

---

[225] Joan Kelly, « Did Women have A Renaissance ? », in : Lorna Hutson (ed.), *Feminism an Renaissance Studies*, Oxford 1999, p. 21-47.

[226] Luther, « Ein Sermon von dem ehlichen Stand [1519] », p. 167.

[227] « Das ist nu das ander stueck, was das Weib im Ehstande thun soll, als, das sie jrem Mann unterthenig unnd gehorsam sein seoll, ohne seinen willen nichts anfangen oder thun. », in : « Eine Predigt vom Ehestand [1525] », in : WA, Abt. 1 : *Schriften*, Band 17, I, Weimar 1907, p. 12-29 (ici : p. 27).

[228] Lorna Hutson, « The Houswife and the Humanists », in : *ibidem* (ed.), *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford 1999, p. 82-105 (ici : p. 83).

[229] Par exemple dans la lettre N° 1532. « Luther an seine Frau (Veste Coburg) 5. Juni 1530 » où il témoigne des difficultés rencontrées lors de la diète d'Empire (in : WA*, Briefwechsel,* Band 5, Weimar 1934, p. 347).

[230] « Das tu ich darum, erstlich weil sie mich als ein Fromm treulich Gemahl allzeit lieb, wert und schön gehalten und mir durch reichen Gottessegen fünf lebendige Kinder (die noch vorhanden, Gott gebe, lange) geborn und erzogen hat », in : « Luthers Testament, [1542] », in : WA, *Briefwechsel*, Band 9, Weimar : Böhlau, 1941, p. 572.

Pour répondre à ces questions, il nous faut faire référence au débat qui anime encore la recherche historique et féministe aujourd'hui : il s'agit de la discussion autour d'une « domestication des femmes sous le protestantisme ». Certains auteurs, comme Alice Zimmerli-Witschi[231] ou Claudia Honneger[232] montrent que le champ d'action des femmes s'est vu progressivement restreint au foyer depuis la Réforme. De même, dans son article, Joan Kelly[233] explique que la Réforme a également tenté de limiter l'action des femmes au foyer, entrainant une dépendance générale des femmes vis-à-vis de leur mari. Ces affirmations sont également soutenues par Ulrike Hörauf-Erfle[234] : même si, selon elle, la position de la femme mariée s'améliore grâce à une revalorisation du mariage par le protestantisme, cela ne signifie pas pour autant qu'une « Renaissance des femmes » ait eu lieu. Mais Claudia Opitz explique, quant à elle[235], que le rôle des femmes a été revalorisé dans l'espace public dans la mesure où leur rôle, devenu prépondérant dans la maison, a pris une importance considérable non seulement sur le plan religieux, mais également politique. On assisterait à la mise en place d'une « corégence » inédite au sein de la maison. Sur ce point, l'exemple de Magdalena Paumgartner ainsi que les travaux de Heide Wunder[236] permettent d'apporter d'autres nuances importantes au sujet des épouses : les sources normatives se prononcent en faveur d'une limitation des actions des femmes au périmètre du foyer et regrettent, sur un ton assez virulent, leurs activités extérieures, quelles qu'elles soient, car la circulation des femmes dans l'espace public ne s'avère pas aussi réduite que les pasteurs et les autorités civiles le souhaiteraient. Si certaines épouses pouvaient avoir des responsabilités et disposer d'une certaine liberté, il faut les différencier des jeunes filles qui sont beaucoup moins libres de circuler et ont une liberté d'action beaucoup plus réduite. Que l'on parle de « domestication » ou de « Renaissance », il est indispensable de différencier les femmes selon leur statut et leur âge pour comprendre la réalité de leur statut.

---

[231] Alice Zimmerli-Witschi, *Frauen in der Reformationszeit*, Zürich 1981.
[232] Honegger, « Die Hexen ».
[233] Kelly, « Renaissance ».
[234] Ulrike Hörauf-Erfle, *Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. Und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*, Frankfurt am Main 1991, p. 138.
[235] Claudia Opitz, « Souveraineté et subordination des femmes chez Luther, Calvin et Bodin », in : Christine Fauré (Dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes, Europe, Amérique du Nord*, Paris 1997, p. 31-49, (ici : p. 35).
[236] Wunder, *Sonne*.

De plus, les échanges entre époux pouvaient s'effectuer dans une atmosphère apaisée. Une donnée que nos sources ne contestent pas est le fait que l'amour devient moins libre qu'au Moyen Âge : les auteurs protestants louent la chasteté, et même si le plaisir n'est pas dénigré, les relations sexuelles sont encouragées dans le but principal de procréer[237]. On peut donc affirmer qu'on assiste à une canalisation de la sexualité, dont la pratique devient exclusivement réservée aux époux, dans un cadre légal.

[237] Kelly, « Renaissance », p. 44.

II.2. L'ambiguïté de la maternité : protection et discipline[238]

Selon les écrits protestants, la principale tâche assignée par Dieu aux femmes de la communauté est de procréer. Citant Saint Paul, Luther considère que mettre des enfants au monde est un moyen pour les femmes d'accéder à la félicité[239]. Ces affirmations quant au rôle social des femmes légitimé par la théologie placent la question de la maternité, et par conséquent le « ventre » des femmes, au centre des controverses entre théologiens, médecins et humanistes, principalement protestants et plus précisément luthériens. Ces derniers s'intéressent au comportement des femmes enceintes et des jeunes mères car ils les considèrent comme porteuses de l'avenir de la communauté[240] : le nombre d'enfants en bonne santé qu'elles mettront au monde est le garant de sa survie, mais également de son avenir moral, dans la mesure où on espère que la nouvelle génération de chrétiens mènera une vie plus vertueuse que celle des parents.

De ce fait, les ouvrages qui abordent les thèmes de la grossesse et de la maternité se multiplient avec l'avènement de la Réforme, et plus encore avec le mouvement de recatholicisation du début du XVII^{e} siècle. Le but explicite de ces nombreux ouvrages est à la fois de prendre soin du corps des femmes enceintes et des jeunes mères pour préserver la bonne santé de leurs enfants, et de faire œuvre d'édification religieuse. Les auteurs appellent à protéger les corps pour sauver les âmes des mères et des nouveau-nés. Pour cette raison, ils tentent de réglementer les actions des sages-femmes, considérées en général comme inexpérimentées, donc dangereuses, et s'adressent à l'entourage de ces femmes, censé les surveiller activement. Les ouvrages des théologiens et des médecins protestants se doublent de décrets visant à sauver la vie des nouveau-nés, tout en préservant l'intégrité physique des parturientes. Dans les textes évoqués ici, le désir de protéger les femmes

[238] Une partie de ces résultats a été présentée sous la forme d'article : Stéphanie Chapuis-Després, « "in dem sie ihres leibes, doch mit eusserster gefahr der frucht, schonet". Encadrement et moralisation des femmes enceintes et des jeunes mères aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles dans le Saint Empire romain germanique», in : Thomas Nicklas (Hrsg.), *Glaubensformen zwischen Volk und Eliten. Frühneuzeitliche Praktiken und Diskurse zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich*, Halle-Wittenberg 2012, p. 159-176.

[239] 1, Timothée, 2, 15.

[240] Ute Gause, « Johannes Bugenhagens Seel- und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen », in : Imfried Garbe / Heinrich Kröger (Hrsg.), *Johannes Bugenhagen (1485-1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald*, Leipzig 2010, p. 154-171 (ici : p. 154).

présentées comme particulièrement faibles physiquement, se mêle à la volonté de les « discipliner », c'est-à-dire de contrôler de façon autoritaire, mais pas uniquement, leur manière de se comporter, leurs déplacements, leur piété. Peut-on pour autant parler de « discipline sociale » au sens strict quand on aborde le sujet des femmes enceintes et des jeunes mères ? Là encore cette théorie demande à être nuancée pour pouvoir correspondre au phénomène que l'on observe dans les sources, phénomène qui est bien, là encore, celui d'un « essaimage disciplinaire » tel que le décrit Foucault[241].

Même si la question de la fertilité, ainsi que celle de la grossesse et de l'accouchement, sont étroitement liées au mariage et indissociables du statut d'épouse dans l'esprit des contemporains du début de l'époque moderne, le cas des femmes enceintes et des jeunes mères justifie une analyse séparée. En effet, une étude de la « normalisation » de la maternité à travers le contrôle du corps de la femme enceinte et de celui de la mère permet de comprendre l'encadrement de ces femmes qui fut alors organisé. L'introduction des notions de « surveillance domestique » et de « vigilance des proches et de l'entourage » permet de nuancer le terme de « discipline sociale » et semble particulièrement adaptée au corpus étudié.

Les sources utilisées se composent de traités d'obstétrique qui fournissent non seulement des indications sur les découvertes dans ce domaine, mais délivrent également des recommandations sur la moralité dont est censée faire preuve la parturiente, sur le comportement que l'on attend d'elle pendant la grossesse et lors de l'accouchement, ainsi que sur les vertus attendues chez une sage-femme et chez une nourrice. Les livres de consolation à l'usage des femmes enceintes et des mères de famille fournissent également des indications sur les « représentations » qui entourent le corps des femmes enceintes et des mères, et sur la manière dont il se voit traité. Il en va de même pour les livres de prières, à l'usage des femmes enceintes et des jeunes mères. Le corpus est complété par des textes ou des projets de lois réglementant l'activité des sages-femmes, de même que, parfois, et jusque dans les détails, le comportement des femmes enceintes ou sur le point d'accoucher.

Les « représentations » et les réalités de la grossesse et de l'accouchement au début de l'époque moderne constitueront l'arrière-plan de cette étude. Les autorités civiles et religieuses considéraient comme essentiel de protéger les mères : la

[241] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975, p. 246.

faiblesse supposée des femmes justifie ce besoin de protection, ainsi que les mesures existantes. Les mécanismes de « discipline sociale » apparaissent clairement lorsqu'on se penche sur les formes concrètes qu'elle peut prendre et sur les différents domaines qu'elle touche. Les sages-femmes, à la fois surveillantes et surveillées, sont un objet d'étude particulièrement parlant. Les femmes enceintes et les jeunes mères apparaissent comme les femmes les plus surveillées et subissant le nombre le plus important de contraintes, ce qui montre bien que c'est la question de la reproduction qui préoccupe le plus les autorités.

II.2.1. La grossesse et l'accouchement au début de l'époque moderne

À une époque qui ne bénéficiait pas d'imagerie médicale ni de procédés d'analyse sanguine, la grossesse apparaît comme un phénomène entouré de mystères[242]. Non seulement il est difficile de comprendre comment pouvait se passer la fécondation et la gestation, mais il n'est pas non plus aisé de diagnostiquer l'existence même d'une grossesse, dans la mesure où l'aménorrhée n'est alors pas considérée comme un signe fiable. En effet, elle peut être provoquée par des maladies diverses ou une alimentation insuffisante. Les femmes ne sont certaines d'être enceintes que lorsque plusieurs symptômes s'additionnent. Généralement, elles prennent conscience de leur grossesse vers le quatrième mois, lorsqu'elles sentent le fœtus bouger et que leur ventre s'arrondit visiblement[243]. La confirmation d'une grossesse n'est pas toujours un événement joyeux, même dans le cadre légal du mariage. Elle est en effet synonyme de danger potentiel pour la santé ce qui entraîne une surveillance accrue de la part de l'entourage. Elle peut également signifier une perte financière pour la famille si la mère marchande, négociante, domestique, doit arrêter de travailler quelques semaines. Enfin, si la grossesse est reconnue comme une grâce divine, particulièrement chez les protestants, en milieu catholique il n'est pas convenable de se réjouir ouvertement de la grossesse car cette dernière est le signe que la femme a cédé aux désirs de la chair[244], mais peut-être également parce que cet événement touche à la sexualité et au corps, et doit donc être entouré pudeur. On assiste ainsi à la naissance d'un tabou. Les femmes sont

[242] Eva Labouvie, « Geburt », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 4, Stuttgart 2006, p. 229-231 (ici : p. 229).
[243] Eva Labouvie, *Andere Umstände, Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln / Weimar / Wien 2000, p. 14.
[244] Paul Cesbron / Yvonne Knibiehler, *La naissance en Occident*, Paris 2004, p. 52.

conscientes des nombreux risques qu'elles encourent pendant la grossesse et l'accouchement pour avoir assisté des voisines ou des parentes, les complications étant une des causes – en dehors de la surcharge de travail – de la surmortalité de la population féminine[245]. C'est pour cette raison que cette période de la vie d'une femme est ponctuée de prières, voire de pratiques magiques, qui, elles, sont combattues par les autorités religieuses[246].

La période de la grossesse et de l'accouchement permet d'accorder à l'homme et à la femme des rôles précis au sein du couple, et plus largement de la société. Le père de famille est ainsi chargé du bien-être de son épouse, afin qu'elle puisse mettre au monde un enfant en bonne santé. Pasteurs, médecins et législateurs luthériens principalement attendent ainsi de lui qu'il lui fournisse la nourriture souhaitée en quantité suffisante, qu'il ne l'accable pas de travail et soit en mesure d'employer une sage-femme compétente. De la même manière, on attend de la femme enceinte qu'elle prenne soin du fœtus qu'elle porte, afin de mettre au monde un enfant sain[247]. La grossesse et les six semaines qui suivent l'accouchement – pendant lesquelles les mères devaient garder le lit – mettent les femmes de l'époque moderne dans une position d'exception : durant cette période, elles détiennent un pouvoir inédit puisqu'elles sont en mesure de refuser d'accomplir le devoir conjugal, ou encore d'exiger de se faire servir sans avoir à accomplir de tâches domestiques ; autant de situations qui ne sont habituellement pas tolérées[248]. Dans les familles qui peuvent se le permettre – les foyers dans le besoin ne pouvant pas envisager de perdre la force de travail de la femme, même si elle est enceinte ou en devoir de s'occuper d'enfants en bas âge – les femmes enceintes ainsi que celles qui allaitent bénéficient donc d'un statut relativement protégé[249].

L'étude de l'organisation de la naissance et de ses rituels et de la prise en charge de la grossesse par les sages-femmes sont des thèmes bien étudiés par la recherche actuelle, souvent à tendance féministe, en histoire culturelle aussi bien en France, en Allemagne, aux Etats-Unis qu'en Angleterre. Eva Labouvie a montré qu'à l'époque moderne la grossesse et l'accouchement restaient des affaires de femmes :

---

[245] Wunder, *Sonne*, p. 161.
[246] *Ibidem*, p. 159.
[247] Sybilla Flügge, *Hebammen und heilkundige Frauen. Recht und Rechtwirklichkeit im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / Basel 1998, p. 361
[248] Ulinka Rublack, « Pregnancy, Childbirth and the female Body in Early Modern Germany », in : *Past and Present* 150 (1996), p. 84-110 (ici : p. 85).
[249] Yvonne Knibiehler / Catherine Fouquet, *Histoire des mères du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1977, p. 47.

comme le montrent les ordonnances augsbourgeoises du XVI[e] siècle, il s'agit de domaines dans lesquels les femmes travaillent en ayant des rôles parfaitement définis[250], où existe une culture féminine européenne relativement homogène[251], c'est-à-dire où les rôles des femmes et les pratiques varient peu, quels que soient leur statut, leur richesse, leur lieu de vie. La naissance apparaît comme un événement ritualisé, auquel assistait un public assez important, composé principalement de femmes. La présence nombreuse de ces femmes s'explique par la nécessité de s'entraider dans un moment difficile et potentiellement dangereux[252].

Dans le même temps, de plus en plus de médecins et d'érudits s'intéressent à l'obstétrique et à tout ce qui touche à ce phénomène (comportement à adopter, règles de diététique…). On assiste alors à un paradoxe : alors que les sources du début de l'époque moderne décrivent la grossesse et l'accouchement comme une affaire de femmes, ce sont bien des hommes qui en parlent et qui l'enseignent[253]. Eucharius Röslin, bien que médecin érudit, n'avait rien d'un praticien puisqu'il semblerait qu'il n'ait jamais vu d'accouchement[254]. Le savoir que ces hommes détiennent est donc celui qu'ils tirent des œuvres d'Aristote et de Galien, ainsi que parfois des connaissances transmises par une sage-femme qu'ils considèrent comme expérimentée. Ils n'ont donc que peu de connaissances pratiques. Le fait que ces médecins s'expriment sur un sujet qu'eux-mêmes continuent de voir comme une affaire de femmes s'inscrit dans un grand mouvement de médicalisation de la grossesse et de l'accouchement, qui trouvera sa réalisation concrète au XIX[e] siècle. Cette question de la médicalisation de la naissance constitue le sujet principal de la recherche historique actuelle dans ces domaines[255]. Mais les questions de la grossesse et de l'accouchement font partie des tout premiers thèmes de recherche de l'histoire des femmes qui furent développés dans les années 1970 et 1990[256]. La médicalisation de l'accouchement y est décrite, souvent avec passion, comme une

[250] Flügge, *Hebammen*, p. 436.
[251] Eva Labouvie, « Frauenkulturen in Europa. Geburt und Schwangerschaft zwischen Körperritual, Erlebnisraum und der Medikalisierung von Mentalitäten », in : Rüdiger Finkentscher (Hrsg.), *Europäische Gruppenkulturen, Familie, Freizeit, Rituale,* Halle 2006, p. 41-67.
[252] *Ibidem*, « Geburt », p. 230.
[253] Jacques Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XVI[e]-XIX[e] s*, Paris 1984, p. 107.
[254] Fernand Leroy, *Histoire de naître. De l'enfantement primitif à l'accouchement médicalisé*, Paris 2001, p. 124.
[255] Labouvie, « Geburt », p. 229.
[256] Cécile Dauphin / Arlette Farge / Geneviève Fraisse et alii, « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales ESC* N°41, vol. 2 (1986), p. 271-293.

dépossession du corps des femmes, qui aurait été livré au bon vouloir des médecins, alors que les sages-femmes auraient été capables de le traiter avec plus de respect. Nous verrons que ce jugement trop général doit être nuancé au regard des sources spécifiques consultées.

II.2.2. Protéger les mères de la Première Modernité

À l'époque, les femmes sont considérées comme des créatures faibles à la fois sur le plan physique, intellectuel et psychologique, par comparaison avec les hommes décrits comme le sexe fort, ce qui fondait biologiquement l'inégalité. Les pasteurs, les médecins et les législateurs principalement luthériens utilisent cette affirmation pour justifier la nécessité de les protéger, mais également de les discipliner. Ce phénomène a été longuement étudié par Manuel Simon[257]. Dans la doctrine luthérienne, être mère est évoqué sous le terme allemand de *Beruf* qui signifie d'abord « vocation », puis « métier ». Outre les implications sociales qui découlent de cette affirmation théologique, le rôle de la mère au sein de la communauté devient presque un rôle politique[258]. D'où la grande importance conférée à ce statut par les luthériens : la plupart des ouvrages protestants sur les femmes sont soit des ouvrages entièrement consacrés aux mères, soit des ouvrages leur consacrant de longs chapitres. Le corpus étudié comporte peu d'ouvrages catholiques sur cette question, probablement parce que lorsqu'il s'agit des femmes, la Réforme catholique met l'accent sur la virginité et la chasteté et se désintéresse plus fortement du mariage et de la maternité qui lui est étroitement liée.

Les femmes enceintes ainsi que les jeunes mères pendant la période des six semaines qui précèdent les relevailles, sont considérées comme se trouvant dans un état de faiblesse particulier[259]. Les villes libres d'Empire leur accordent donc une protection correspondant à leur état dès le XV^{e} siècle, bien avant la Réforme, et ces lois restent en vigueur tout au long de la période étudiée : la ville d'Augsbourg donne de l'argent aux jeunes mères pendant la période des six semaines après l'accouchement dès 1436, Nuremberg introduit une aumône spéciale pour ces mêmes femmes en 1461. Et en 1478, Nuremberg autorise les femmes enceintes à mendier

[257] Manuel Simon, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993.
[258] *Ibidem*, p. 75.
[259] Thomas Guntherus, *Ein Trostbuechlein fuer die Schwangeren vnd Geberenden Weiber, wie sich dise fuer, inn, vnd nach der Geburt, mit Betten, Dancken, vnd anderm, Christlich verhalten sollen*, Frankfurt am Main 1566, n. p.

sur le parvis des églises sous réserve qu'elles portent un insigne matérialisant leur état[260]. Puisque les femmes enceintes et les jeunes mères sont dans un état de faiblesse accrue, mais également parce qu'elles rendent service à la communauté en assurant son avenir démographique, les autorités civiles mettent donc très tôt en place un système de protection sociale propre aux femmes enceintes qui sera encore renforcé avec la Réforme.

Les arguments qui justifient cet état de faiblesse accrue sont eux aussi à la fois d'ordre théologique et scientifique. Les pasteurs utilisent une rhétorique du pathos pour évoquer les douleurs. Ainsi, Andreas Helm (1645), prédicateur, dépeint la femme en couches comme un « outil fragile[261] ». Dans cette métaphore, la femme est réifiée, dépeinte comme un outil placé au service de l'homme pour accomplir la tâche que Dieu leur a assignée : peupler le monde. Le fait qu'elle soit également qualifiée de « fragile » montre que l'homme est censé prendre soin d'elle. Il ajoute :

Denn kein elender Spiegel ist als ein Weib, die in Kindesnoethen liegend, mit solcher Angst bestricket vnd gefangen, dasz sie den Todt auff der Zungen sitzend hat, da doch ohne das, wenn es auch wol zugehen sol, eine jede mit ihrer Buerde den Todt am Halse traeget[262].	Car il n'est rien de plus misérable qu'une femme sur le point d'accoucher, assaillie par une telle peur qu'elle n'a que la mort à la bouche, alors que, quand bien même cela se passe bien, chacune porte de toute façon la mort comme un fardeau autour de son cou.

Pour lui, la condition de femmes sur le point d'accoucher est intimement liée à la mort. Le champ lexical de la mort est ainsi toujours évoqué en lien direct avec la parturiente ou avec une partie de son corps : la bouche ou le cou. Cette représentation d'une figure de la mort présente lors de l'accouchement participe d'une rhétorique du pathos dont l'objectif est de mettre l'accent sur la faiblesse féminine, inhérente à la fonction reproductrice. Ce tableau négatif de l'accouchement vise probablement à amener les lectrices à la résignation : puisqu'elles connaîtraient toutes le même sort, elles n'auraient d'autre choix que de l'accepter.

Sur le plan théologique, Ève, présentée comme l'aïeule de toutes les femmes, aurait fait preuve de faiblesse psychologique et intellectuelle en cédant à la tentation du serpent, incarnation du Mal. C'est pourquoi Saint Paul écrit que cette faiblesse

---

[260] Rublack, « Pregnancy », p. 88.
[261] « ein schwaches Werkzeug », in : Adam Helm, *Unterricht vnd Trost fuer Schwangere vnd gebaerende Frawen, vor, in und nach der Geburt*, Lübeck 1645, p. 105. Il cite ainsi Saint Pierre (1, Pierre, 3 :7). On notera que la traduction française de la Bible par Louis Segond (p. 925) n'emploie que le terme de « sexe faible ».
[262] Helm, *Unterricht vnd Trost*, p. 105.

innée des femmes est source de leurs péchés, car elles portent de surcroît le poids du Péché originel. Par sa faute, elles doivent subir les douleurs de l'enfantement, également sources de leur grande faiblesse physique. Pour les auteurs, les douleurs de l'accouchement confirment le châtiment que Dieu aurait infligé à Ève pour sa désobéissance : « j'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur[263] ». Tout en soulignant à quel point elles sont difficiles à supporter, les théologiens et les pasteurs présentent les douleurs comme inévitables et même souhaitables puisque les subir contribuerait au rachat des péchés[264]. Cette croyance est censée donner aux femmes de l'époque moderne la force de les supporter ou du moins de s'y résigner[265].

Pour leur part, les médecins considèrent que dès le début de la grossesse, les femmes enceintes souffrent de maux de tête, de nausées, d'étourdissements ainsi que d'une grande fatigue[266]. Contrôlant mal leur démarche, elles risquent à tout moment de trébucher et de tomber. Tous sont unanimes pour plaindre les femmes enceintes qui ont à subir toutes ces douleurs. Alors que l'argument de la Genèse tendait à justifier les différentes souffrances éprouvées par les femmes enceintes et les jeunes mères par une nécessaire expiation du Péché Originel, ils en concluent qu'il est nécessaire de les protéger par compassion, mais également de protéger leur enfant qui pourrait avoir à souffrir des désagréments subis par la mère. Tous les médecins soutiennent également que les femmes enceintes et les jeunes mères, du fait de leur faiblesse, sont susceptibles de tomber plus facilement malades lors d'épidémies. C'est pour cette raison, mais également parce que les médecins de l'époque moderne ont conscience du danger que représentent pour le fœtus certains médicaments pendant la grossesse et l'allaitement, que dès la seconde moitié du XVI^{e} siècle, les ouvrages de prophylaxie et de soins en temps de peste consacrent quelques lignes ou parfois des chapitres entiers aux femmes enceintes. Certains auteurs comme Andrea

[263] Genèse 3, 16, traduction de Louis Ségond.
[264] Cesbron / Knibiehler, *Naissance*, p. 61.
[265] Il est à noter que l'usage d'antalgiques n'a cependant jamais été interdit. Dès avant la Renaissance, on peut retrouver la description des vertus euphorisantes et analgésiques du vin et des alcools forts dans les traités d'obstétrique, Paul Cesbron, « Histoire de la naissance en Occident », in : René Frydman / Myriam Szejer (éd.), *La Naissance. Histoire, cultures et pratiques d'aujourd'hui*, Paris 2010, p. 157-171 (ici : p. 159). La plupart des auteurs qui citent l'argument selon lequel Dieu a imposé des souffrances mais a également mis à disposition des moyens permettant de les diminuer ce qui légitime leur utilisation (Labouvie, *Andere Umstände*, p.117).
[266] Quelques exemples chez : Georg Pictorius, *Frauwenzimmer, Ein nutzliches Buechlein, darausz die Schwangeren frauwen moegen erlernen, wie sie sich vor, in, und nach der Geburt halten sollen*, Frankfurt am Main, 1578 et Wolrad Huxholtz, *Unterricht der Hebammen*, Cassel 1652.

Langner (1576)[267] se contentent de donner quelques recettes adaptées aux femmes enceintes. Mais d'autres leur consacrent des paragraphes plus détaillés, comme Johann Gwynther (1564) qui traite non seulement les femmes enceintes à part, mais qui considère en outre que l'ensemble de la population féminine doit bénéficier d'une attention particulière[268] ; c'est pourquoi il donne à la fois des recettes de médicaments pour les jeunes filles, les femmes enceintes, les femmes en période de menstruation, mais également leurs équivalents pour les femmes pauvres. Johannes Hebenstreidt (1573) quant à lui consacre de longs chapitres aux femmes en général et à certaines catégories de la population considérées comme des groupes à risques, parmi lesquels les femmes enceintes[269]. Selon lui, c'est la présence d'une humidité plus importante dans le corps féminin qui est responsable de la grande fragilité des femmes face aux épidémies. Il leur propose donc des traitements en conséquence.

Les femmes enceintes sont également censées prendre elles-mêmes conscience de leur grande faiblesse psychologique et spirituelle, comme en témoignent les prières qui leur sont proposées dans les différents livres de consolation protestants des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Ainsi, on peut lire dans le livre de Korber (1553), un ecclésiastique protestant de Nuremberg :

Vnd ob ich aus natuerlicher schwacheit meiner vorderbten natur etwan durch grossen schmertzen vnd verschmachtunge in vndanckbarkeit fiele, vnd dich deinen Goettlichen segen vnd creatur verlesterte, du wollest mir solches vmb christus willen Vetterlich vergeben[270].	Et si je venais à manquer de reconnaissance du fait de ma faiblesse naturelle, de ma nature corrompue ou à cause de grandes souffrances et de mes déficiences, et si je blasphémais contre ta bénédiction divine et tes créatures, que tu me pardonnes cela comme un père par la volonté du Christ.

On peut lire une prière semblable chez Bienemann, publiée en 1599 sous le pseudonyme de Caspar Melissander (1599) :

Da ich aber je aus angeborner Schwacheit, meiner bloeden vnnd suendhafftigen	Si je venais à cause de ma faiblesse innée et de ma nature débile et

[267] Andrea Langner, *Promptuarium,* Leipzig 1576 (le titre complet est disponible dans la bibligraphie).
[268] Johann Gwynther, *Bericht vnd ordnung in disen sterbenden leüffen der pestilentz, ausz befelch eines Ersamen Rahts der Statt Straszburg*, Straszburg 1564 ; Gervasius Marstaller (*Kurtzer vnd einfeltiger Bericht, wie man, so viel Gott gefellig, sich fuer der grawsamen vnd schrecklichen Pestilentz bewaren, Oder so man damit behafft, sie vertreiben muege*, Ulssen 1576) procède de la même manière.
[269] Johannes Hebenstreidt, *Regiment. Pestilentzischer gifftiger Fieber*, Augsburg 1573 (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[270] Ottho Koerber, *Ein kurtzer Bericht, wie sich die schwangere Weiber, vor vnnd in der Kindtsgeburt troesten, vnd sich sampt denn kindlein dem lieben Gott, durch Christum befehlen sollen*, Leipzig 1553, n. p.

Natur, etwan durch grossen schmertzen vnnd Todesfurcht in Vngedult fiele, vnnd wie die liebe Rebecca wider deinen Goettlichen Segen vnnd Creatur, vndanckbarlich reden wuerde, So wollestu mir solches, vmb Christus willen, Vaeterlich vergeben, vnnd an mir vnd meiner Leibesfrucht nicht rechnen .[271]

pécheresse ou de grande souffrance et de la peur de la mort à perdre patience, et comme la chère Rebecca à dénigrer ta bénédiction divine et tes créatures, que tu me pardonnes, par la volonté du Christ, comme un père le ferait et que tu n'en tiennes pas rigueur ni à ma personne, ni au fruit de mes entrailles.

Le thème de la faiblesse féminine concerne tous les âges et tous les statuts. Si dans les faits, la femme enceinte et la jeune mère bénéficient de prérogatives inhabituelles, dans ces écrits, la grossesse et la maternité apparaissent cependant comme des éléments qui non seulement expliquent, mais aussi accentuent la supposée faiblesse naturelle des femmes. Andreas Schoppe (1604), théologien et pasteur protestant, en revanche, rejoint les « partisans des femmes » en refusant qu'elles soient désignées comme le sexe faible, puisque leur capacité à enfanter serait au contraire la marque de leur supériorité. Il écrit ainsi :

Etliche machen davon viel Gewesch, dasz die Weiber schwach, gebrechlich, eigensinnig, vngehorsam, stoltz vnd sonst mit macherley suenden behafft vnd bereuchtiget. Aber darauff ist zu antworten, dasz Christus Johan 8. Den Schrifftgelehrten vnd Phariseern, so ein Weib im Ehebruch begrieffen, vnd vmb Verdamnis derselben anhielten, gesagt hat, Wer vnter euch ohn Suende ist, der werffe den ersten Stein auf sie, Es ist leider allzu war, dasz man viel grobe Gesellen vnd schreckliche Schandbuben vnter den Maennern findet, sol man darumb alle Maenner verachten vnd der Gnade Gottes berauben ? Nein[272].

Certains font beaucoup de bruit en affirmant que les femmes sont faibles, fragiles, égoïstes, désobéissantes, fières et accablées par de nombreux péchés de toute sorte. Mais on doit répondre à cela que le Christ (Jean, 8) a dit aux scribes et aux pharisiens qui avaient arrêté et voulaient condamner une femme adultère : que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. Il n'est malheureusement que trop vrai qu'il se trouve des jeunes gens grossiers et d'affreux vauriens parmi les hommes, doit-on pour cela mépriser tous les hommes et leur ôter la grâce de Dieu ? Non.

Selon Schoppe, les hommes ne seraient pas meilleurs que les femmes et n'auraient, de ce fait, pas le droit de les condamner. Il appuie son argumentation en citant le passage de l'Évangile de Jean, chapitre 8, dans lequel Jésus refuse de condamner une femme adultère. Johann Sommer publie en 1607 sous le pseudonyme

[271] Melissander, *Ehebuechlein*, p. 91vsq.
[272] Andreas Schoppe, *Corona Dignitatis Muliebris, Das ist : Frommer Frawen vnd Jungfrawen Ehren vnd Gewissen Schildt oder Bestetigung der lehre, dasz sie warhafftig Menschen, durch den Glauben an Christum Kinder vnd Erben der ewigen Seligkeit sind. Hnen zum Trost, jhrem vnbekandten, doch offentlicher Lesterer zur Widerlegung*, Jena 1604, n. p.

de Johann Olorinus Variscus, une *Ethographia Mundi* dans laquelle il s'élève contre les stéréotypes féminins, notamment celui de leur faiblesse supposée[273]. Dans ces différents ouvrages, il n'est en aucun cas question de la prétendue infériorité qui en découlerait de leur faiblesse de constitution. Les auteurs fournissent, à l'appui de leurs thèses, une grande quantité d'exemples bibliques et antiques : martyres, saintes et héroïnes illustrent la force et la résistance du sexe féminin[274]. Non seulement le but de ces différents ouvrages est de réhabiliter l'humanité des femmes, ce dont semblaient douter certains auteurs, mais il est aussi de dépeindre les femmes comme des êtres forts, voire plus robustes que les hommes, une opinion inédite, voire courageuse, dans une société qui fait de la faiblesse des femmes une norme.

La condition des femmes enceintes et des jeunes mères impliquait un besoin supposé de protection spécifique. Or, le bien-être de la femme enceinte dépend en grande partie de la bonne volonté de son entourage, et de son désir de la protéger ou non. C'est de l'entourage que dépend la possibilité d'éviter une surcharge de travail, ou encore celle de recevoir des soins, ainsi qu'un soutien moral. Si une grossesse se terminait mal, l'entourage serait aussi tenu pour responsable, puisqu'il n'aurait pas apporté l'aide que la charité chrétienne recommande[275]. Les théologiens, les médecins et les législateurs protestants veulent donc défendre les femmes enceintes contre la malveillance possible de leur entourage.

Ils commencent par s'adresser aux époux, c'est à dire à ceux qui sont en charge de leur bien-être matériel et les côtoient quotidiennement. Dans les cas où ceux-ci voudraient user de violences physiques à l'égard de leurs femmes, les auteurs s'emploient à les raisonner en leur expliquant les risques impliqués pour la vie de leur enfant[276]. Alors que les théologiens protestants des XVI^{e} et XVII^{e} siècles s'accordent pour reconnaître, à la suite de Luther[277], le droit limité du mari à user de châtiments corporels envers sa femme, la grossesse et les suites de couches constituent un état particulier qui restreint l'exercice de ce droit[278]. Il est souligné à de nombreuses reprises que des mauvais traitements provoqueraient des dommages irrémédiables à la mère, et, ce qui est considéré comme plus grave encore, au

[273] Drexl, *Weiberfeinde*, p. 220.
[274] *Ibidem*, p. 195.
[275] Rublack, « Pregnancy », p. 86.
[276] Labouvie, *Andere Umstände*, p. 82.
[277] Luther, « Eine Predigt vom Ehestand [1525], p. 24.
[278] Simon, *Heilige*, p. 85.

nouveau-né[279]. Pour le médecin luthérien Johann Wittich (1598), il est indispensable que les maris évitent de frapper leur épouse sur le dos, car il considère qu'un tel coup pourrait être fatal à la mère et plus grave encore au fœtus[280]. Il ne mentionne pas la possibilité de frapper ailleurs, ce qui sous-entendrait que cela puisse être toléré. Les travaux de Manuel Simon ont montré que le bon déroulement de la grossesse, c'est-à-dire la bonne santé de la femme et de l'enfant, sont présentées comme des tâches qui incombent au père dans la majorité des ouvrages d'obstétrique ainsi que dans les ouvrages d'édification, de prières ou de consolation[281]. La faiblesse des femmes est constamment évoquée pour en appeler à la protection du mari et du père de famille, considéré comme plus fort et donc responsable envers les plus faibles. Si le devoir des femmes selon l'ordre divin est de mettre des enfants au monde, le devoir des hommes est de nourrir et de protéger leur famille. Il y a donc une complémentarité « naturelle » au sein du couple. Tout en voulant protéger les femmes, les législateurs et les médecins tentent de ramener les maris à la raison par l'argument de la faiblesse féminine, c'est-à-dire afin de les dissuader d'user de violence envers leur épouse.

De même, l'entourage direct, non seulement les maris, mais aussi les parents, les amis et les voisins, est encouragé à ne pas susciter d'émotions négatives chez une femme enceinte, dans la mesure où cela pourrait nuire gravement à l'enfant à naître. Les coups et les émotions fortes étaient largement déconseillés car les femmes risquaient si elles étaient enceintes de perdre leur enfant, et si elles ne l'étaient pas, de devenir stériles[282]. D'où l'apparition d'une série de contraintes destinées à protéger les femmes, mais surtout leurs enfants à venir qui sont au cœur des préoccupations des théologiens et des médecins.

Plus encore que la grossesse, l'accouchement apparaît comme un moment à risque, redouté par les femmes, ainsi que par toutes les instances de la société. Lors de la naissance, il s'agit, tout comme pendant la grossesse, de protéger les femmes contre de possibles agressions extérieures : d'où les mises en garde contre celles qui se présentent comme des soigneuses ou des sages-femmes d'origine douteuse, afin que soit protégée l'intégrité physique et morale des parturientes[283]. Il semble

[279] Adam Lonicerus, *Reformation oder Ordnung für die Hebammen, Allen guten Policeyen dienstlich*, Frankfurt am Main 1573 et Helm, *Unterricht vnd Trost*, p. 112.
[280] Johann Wittich, *Troestlicher Unterricht fuer schwangere vnd geberende Weiber*, Leipzig 1598, n. p. (le titre complet est disponible dans la bibliographie).
[281] Simon, *Heilige*, p. 90.
[282] *Ibidem*, p. 87.
[283] Christoph Völter, *Neu eroeffnete Heb=Ammen= Schuhl*, Stuttgart 1679, p. 40sq.

également indispensable de protéger les femmes enceintes – et par là même le fœtus qu'elles portent – contre elles-mêmes. Ainsi, on leur conseille de prendre garde à chacun de leur pas : elles sont tenues d'éviter tout lieu dangereux pour elles-mêmes et pour le fœtus, comme les auberges ou encore les places où se tiennent les bals populaires[284]. On tente donc de les écarter de lieux où elles risqueraient de subir des agressions physiques, d'être incommodées par des importuns, ou encore de s'infliger une trop grande fatigue physique. On prétend limiter les sorties des femmes enceintes, leur interdire les activités qui exigent des mouvements considérés comme violents. En effet, la peur de faire de mauvaises rencontres qui pourraient nuire au fœtus contraindrait les femmes enceintes à rester dans leur maison. De la même manière, les longues promenades et sorties sont déconseillées pour des raisons médicales : elles seraient mauvaises pour le dos et pour le ventre. En citant ces arguments, les médecins encouragent les femmes enceintes à sortir le moins possible de chez elles et à se protéger[285]. On assiste donc, comme pour les épouses, à une limitation de l'espace social et public dans lequel elles sont admises. Là aussi, on observe un mouvement oscillant entre un besoin explicite de protection envers les mères et le fœtus et une volonté de discipliner les femmes enceintes et les jeunes mères puisque les mesures de protection qui leur sont destinées visent également à leur faire adopter un comportement « chrétien », jugé comme convenable, selon des normes précises. La danse, par exemple, est régulièrement évoquée comme étant responsable de nombreuses fausses couches, ce qui devrait dissuader les femmes enceintes de pratiquer cette activité :

Item, die frauwen sollen auch ruowig, zuochtig vnnd still seyn, Auch tugendtlich vnd sittiglich aller jre Werck vnd Geschaefft angreiffen vnd anheben : Nicht fraeffentlich nidersitzen, auffstehen : Nicht springen, gumpen, lauffen, vnd vngestummiglich tantzen : Nicht schwer huepffen, heben, trcuken, hart reuthen, vnd sich vor Fallen hueten vnnd verwahren[286].	De même, les femmes doivent avoir un comportement calme, convenable et discret, de plus elles doivent agir de manière vertueuse et morale dans toutes leurs entreprises et leurs affaires ; ne pas s'asseoir ou se lever effrontément ; ne pas sauter, sautiller, courir et danser d'une façon impétueuse ; ne pas sauter lourdement, soulever, appuyer, faire du cheval, et se préserver des chutes.

[284] Rueff, *Hebammenbuch*.
[285] Simon, *Heilige*, p. 117.
[286] Rueff, *Hebammenbuch*, p. 45. La danse avait déjà été évoquée à la p. 38 dans les mêmes termes.

En limitant la pratique de la danse, il s'agit de protéger les femmes, et à travers elles le fœtus, de mouvements violents, mais aussi de garantir la moralité de la mère. La vie des femmes enceintes s'avère donc comme encore plus réglementée que celle des simples épouses sur certains points, puisqu'il s'agit de protéger le fœtus envers des agissements potentiellement dangereux, et de responsabiliser les futures mères.

Les auteurs aussi bien médecins, législateurs que théologiens, développent également une diététique globale spécifique aux femmes enceintes, destinée à respecter les fragiles équilibres du corps définis selon les théories de Galien et d'Aristote. Ainsi, il leur est recommandé de consommer du vin en quantité raisonnable puisqu'on attribue à cette boisson la vertu de « refaire le sang[287] ». Les femmes devraient également prendre garde à ne pas céder à des passions trop fortes (principalement la colère et la tristesse) qui risqueraient de perturber le bon développement du fœtus[288]. On leur recommande également d'éviter de poser les yeux sur des êtres ou animaux à l'apparence « monstrueuse », puisque cette forme pourrait s'imprimer sur l'enfant[289]. Manuel Simon interprète cette recommandation, qu'il nomme aussi la « doctrine de l'imagination », comme un moyen de « domestiquer » les femmes[290], du latin *domus*, la maison, ce qui signifie donc au sens propre du terme « confiner à l'espace de la maison ». C'est une image « fantasmatique », une représentation mentale, déployée avec des objectifs de contrôle social, puisqu'il s'agit là aussi de limiter les apparitions des femmes enceintes dans l'espace public.

La « doctrine de l'imagination » est très répandue aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Elle a été initiée par Paracelse qui soutient que si la mère ressent des émotions fortes, l'esprit, l'âme mais aussi le corps de l'enfant à naître sont susceptibles d'être touchés : l'enfant pourrait alors devenir une créature diabolique, son esprit pourrait en être perturbé, et son corps montrer quelques malformations. Les plus grands médecins souscrivent à cette doctrine, et ce dans toute l'Europe. Dans son traité *Des Monstres et Prodiges* (1585), Ambroise Paré évoque le pouvoir que peut avoir

[287] Gélis, *Arbre*, p. 154.
[288] Herlitz, *De curationibus,* p. 30.
[289] Cette théorie se retrouve dans tous les ouvrages d'obstétrique, dans les livres de consolation et de prières et est également défendue en France par Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges* [1585], éd. par Jean Céard, Genève 1971).
[290] Simon, *Heilige*, p. 110.

l'imagination lors de la grossesse, mais également lors de la conception[291]. Pour illustrer son propos, il mentionne une jeune femme ayant accouché d'un enfant à face de grenouille parce qu'elle avait tenu un batracien – remède courant contre la fièvre au XVI[e] siècle – dans sa main lors de sa conception. Ces naissances monstrueuses sont l'objet de feuilles volantes qui connaissent un grand succès auprès du public[292]. La croyance en la force de l'esprit, qui pourrait imprimer des marques sur le corps peut pousser à des recommandations qui peuvent aujourd'hui sembler extrêmes, voire absurdes, comme celles qui se trouvent dans un opuscule anonyme de la ville de Halle en Saxe, en 1591 :

> Da eine schielet, soll sie diese Zeit desz Spiegels muessig gehen, sintemal es ohne desz miszlich, wann man fuer dem Spiegel das gesichte nach den ecken desz Schleiers verkehret, das die frucht von solchen scheuszlichem anblick nicht schilend werde[293].
>
> Si une femme louche, elle doit, pendant cette période [la grossesse - SCD] éviter de croiser un miroir, puisque, il ne sert à rien de détourner son regard vers les coins du voile lorsqu'on passe devant un miroir afin que le fruit ne se mette pas à loucher, lui aussi, après avoir eu une si horrible vision.

Les médecins et les législateurs expliquent également que les femmes enceintes ainsi que leur entourage devraient être attentives aux envies alimentaires spécifiques à la grossesse. Ils considèrent que certains aliments sont mauvais pour leur santé et celle du fœtus, comme le charbon ou la craie, qui attireraient particulièrement les femmes enceintes. En leur refusant ce genre d'aliments, l'entourage est censé les protéger contre elles-mêmes[294]. Cependant, elles sont encouragées à consommer des aliments jugés inoffensifs dont elles auraient très envie, sous peine de voir leur enfant en garder une marque.

Certaines mesures se trouvent à mi-chemin entre la volonté de protéger les femmes contre elles-mêmes et la volonté de les protéger contre les autres : la période de six semaines de repos après l'accouchement, qui se termine par la cérémonie des relevailles, est présentée dans le camp protestant comme un moyen pour elles de recouvrer pleinement la santé. Bonifacius Stöltzlin souligne la divergence de point de vue entre protestants et catholiques, ces derniers voyant dans cette période un moyen d'éloigner du reste de la communauté des femmes encore considérées comme

[291] Jean Céard (éd.), *Ambroise Paré*, p. 34.
[292] Simon, *Heilige*, p. 112.
[293] *Schwangerer, Kreistender, Woechnerin vnnd Seugender Regiment oder vnterweisung, sampt einem verzeignis Gesunder auch Vngesunder Speisen vnd Tranckn Hall in Sachsen*, 1591, p. 5.
[294] Herlitz, *De curationibus* ; Simon, *Heilige*, p. 116.

impures[295]. D'après Stöltzlin, les protestants se préoccuperaient avant tout de la bonne santé physique et du bien-être des femmes à un moment de leur vie où elles accompliraient parfaitement le devoir que Dieu leur assigne, tandis que les catholiques dénigrent la grossesse, l'accouchement et ses suites en excluant les jeunes accouchées de la communauté. Au-delà du ton polémique employé par Stöltzlin, on peut lire à travers cet exemple une certaine revalorisation du corps féminin à travers la maternité revendiquée dans les milieux protestants qui se positionnent par là même clairement contre le camp catholique. On trouve des remarques similaires chez le théologien luthérien Johann Hugo (1562) :

Man hat zwar im Bapstumb gelehrt, es sey ein Sechswoechnerin nicht allein unreyn vor Gott, Sondern sie sey auch under des Teüffels gewalt, darumb muesse man reüchen vnd ander Gauckelwerck vnnd Affenspiel treiben, das man den Teüffel darmit verjage, Aber solchs ist ein rechte Teüfflische lugen, damit man manche fromme Matron erschroeckt hat, dann disz alles hat keinen grund in der Schrifft, dann was die weiber belangt; seind sie erstlich jres gebaerens vnd kinderzeügens halben vor Gott vnreyn, dann wie kan das unreyn sein, das gott selbs ordnet, vor dem menschen aber werden sie fuer unreyn geacht, darumb das sie sich jhrer schwachheyt halben, nach der zeyt der geburt, ein zeytlang der Ehelichen gemeynschafft enthalten muessen. Zuom andern, so seind die kindtbetterin als dann nicht vnder des Teüffels gewalt, sondern sie seind als dann recht vnd warhafftiig vnder Gottes schutz vnd schirm, Dann wem Gott selbs ein creütz aufflegt, da hilfft er auch als bald vnd legt seine gnaedige handt vnder, das wir das creütz ertragen koennen. Wie auch der heylige Apostel Paulus in seiner ersten Epistel zuon Corinthern am x. Capitel sagt.

Das sie sich aber mit einem Opffer im alten testament haben reynigen muessen,

Certes on a enseigné chez les papistes que la femme en couches n'était pas seulement impure aux yeux de Dieu, mais qu'elle était également sous le pouvoir du Diable. C'est pour cela que l'on devrait utiliser de l'encens, et faire d'autres tours de charlatans et singeries, afin de chasser le Diable. Mais ceci est un véritable mensonge diabolique avec lequel on a effrayé d'honnêtes mères de famille, car on n'en trouve aucun fondement dans les Écritures ; en ce qui concerne les femmes, si elles sont des êtres impurs devant Dieu du fait de l'accouchement et de la conception des enfants, comment ce que Dieu lui-même ordonne peut-il être impur ? C'est devant les hommes qu'elles sont considérées comme impures parce qu'elles évitent le commerce conjugal après la naissance à cause de leur faiblesse. De plus, la femme en couche n'est pas sous la coupe du Diable, mais elle est vraiment placée sous la protection divine, car celui à qui Dieu impose une croix, reçoit également son aide miséricordieuse pour réussir à la porter, comme le dit Saint Paul dans son épître aux Corinthiens, chapitre X.

Dans l'Ancien Testament, elles devaient faire une offrande pour se purifier parce que l'on voulait rappeler par cette cérémonie que tous étaient conçus et nés

[295] Bonifacius Stöltzlin, *Geistlicher Adlerstein*, Ulm 1652, p. 558.

ist darumb geschehen, das durch diese ceremonien jedermeniglich erinnert würde, seiner sündtlichen vnreynen entpfaencknusz vnd geburt, vnd das sie allein durch das Opffer welchs der gebenedeyte Saame vnser Herre Jhesus Christus am stamm des Creützes, mit seinem vnschuldigen leyden vnd sterben verrichten würde, muesten gereynigt vnd mit dem himmlischen vatter wider versuenet werden[296].

dans la souillure du péché et que c'est seulement par le sacrifice que la semence bénie de notre Seigneur Jésus a fait sur la croix avec son innocente souffrance et sa mort, qu'elles devaient se purifier et se réconcilier avec le père céleste.

Les prêtres et théologiens catholiques, en revanche, semblent moins s'intéresser à la question des femmes enceintes et des jeunes mères, probablement parce que la chasteté et la virginité apparaissent comme des statuts qui méritent une plus grande attention et un plus grand respect que celui de la maternité, marque de la condition « pécheresse » des hommes et des femmes. Mais ce n'est pas tant l'intégrité du corps des femmes qu'on souhaite préserver que celle du corps de l'enfant qui doit venir au monde dans les meilleures conditions possibles.

Toutefois, si les femmes enceintes, les parturientes et les jeunes mères sont considérées comme devant être protégées physiquement, il s'agit essentiellement pour la plupart des auteurs de protéger leur âme. À l'époque de la Première Modernité, sauver les âmes apparaît encore comme primordial lors des grossesses et des accouchements, alors qu'au XVIII^{e} siècle, on se préoccupera plutôt de sauver d'abord les corps[297].

Ainsi, on estime qu'il est primordial de détourner les femmes de pratiques superstitieuses et pour cette raison, de mettre en place un contrôle de ce qui se déroule autour de la naissance. Les auteurs luthériens critiquent à la fois les pratiques « papistes » et les rituels magiques, considérés comme similaires. Néanmoins, peu de sources les évoquent dans le détail, certainement par crainte de suggérer ces méthodes à des femmes prêtes à les employer pour éviter les souffrances et les risques de l'accouchement. La première évocation détaillée des pratiques catholiques lors d'un accouchement due à un protestant que nous ayons recensée date de 1652. Bonifacius Stöltzlin, pasteur luthérien, s'insurge ainsi contre les pratiques

[296] Johann Hugo, *Troestlicher vnd kurtzer bericht, wes sich alle Gottsfoerchtige schwangere Ehefrawen, vor vnn Kindsnoeten zuotroesten haben, Genommen ausz dem herrlichen schoenen Gleichnusz vnsers herren Jesu Christi Joan am XVI Ein Weib wann sie gebuert, so hat sie traurigkeit*, s.l. 1562, p. 17sq.
[297] Gélis, *Arbre*, p. 14.

« papistes » décrites précisément qui mêlent prières, croyances populaires et culte des saints.

Nicht viel besser machen es die Papisten, dann sie vergessen Gottes desz herren fast gantz vnd schreiben alle Huelff der Jungfraw Mariae, oder Margarethae, oder anderen Heiligen zu. Dann die gebaehrenden weiber weisen sie unter Mariae blawen Mantel : wie dann auch die gebaehrende bey ihnen vielmehr Mariae als Gott dem Herrn zuschreyen, O du himmelkoenigin schliesz aus meine Band ! Sie schreiben auch unserer Frawen Litaney grosse Krafft zu. Die Jungfraw Margarethen werff sie zu einer allgemeinen Hebammen auf, Jacob de Vargine, in hist.. lomb. C.88, Petrus de Natalibus, in Cat. Sanct. I. 6. C.120. und andere Fabelhansen schreiben, dasz sie Gott vor ihrem End gebeten habe, dasz sie den schwangern und gebaehrenden Weiber zu huelff kommen moechte, wann sie von jhnen angeruffen wird. Ist aber wunderlich, dasz eine Jungfraw ein Allgemeine Hebamme seyn solle. Damit sie aber nicht allein zu schwach, vnd jhr der Last zu schwer seye so geben sie jhr auch zu Mariam Magdalenam (vielleicht ist die eine Oberhaendige Fraw, die andere Hebamme) Ja es muessen auch Mannespersonen Hand anlegen. Dann wann es etwan einer Frawen in der Geburth vnrichtig gehet, so weiset man sie zu diesem oder jenem Heiligen, dasz sie dahn eine Wallfahrt fuernehme, vnd ein waechsin Kindlein verehre, damit sie durch huelff vnd Fuerbitt solches heiligen, froelich gebaehre. Ja leblosen Dingen schreiben sie grosse Krafft zu : Als den geweihten Wachsliechtlein, wann sie bey den gebaehrenden werden angezuendet ; den geweyheten Rosenkraentzen, die sie an den Hals oder Arm haengen, vnd sitzet freylich keine ohn jhr Paternoster in de Gebaer=Stul : Sie haben eine besondere

Les papistes ne font pas mieux car ils oublient presque complètement Dieu le Père et cherchent de l'aide uniquement auprès de la Vierge Marie, ou de Marguerite, ou encore d'autres Saints. Car ils recommandent aux femmes en train d'accoucher un manteau bleu de Marie, de la même manière que bon nombre d'entre elles interpellent plus souvent Marie que Dieu le Père, Ô Reine des Cieux, libère moi de mes liens ! Elles attribuent un grand pouvoir à la litanie de Notre Dame. Ils considèrent la Vierge Marguerite comme une sage-femme en général (Jacques de Vargine, in hist. Lomb, C.88, Petrus de Natalibus, in Cat. Sanct. I. 6. C. 120.) et d'autres affabulateurs écrivent qu'avant sa mort, elle a prié Dieu de venir en aide aux femmes enceintes et sur le point d'accoucher, quand elle serait appelée par l'une d'elles. Il est cependant étonnant qu'une Vierge soit une sage-femme en général. Afin qu'elle ne soit pas trop faible, et que son fardeau ne soit pas trop lourd, ils lui adjoignent également Marie Madeleine (peut-être est-elle une assistante, une autre sage-femme). Oui, les hommes doivent également prêter main forte. Ensuite si un accouchement venait à mal se passer, on recommande la parturiente à l'un ou l'autre Saint, promettant qu'elle entreprendrait un pèlerinage et offrirait en offrande un nourrisson de cire, afin de mettre au monde joyeusement son enfant par le secours et la grâce de ce Saint. Ils attribuent de grands pouvoirs aux objets inanimés également : tels que les cierges consacrés qui sont allumés auprès de la parturiente ; les chapelets consacrés qu'elles portent autour du cou ou du poignet et car aucune ne siège sur la chaise d'accouchement sans son

Guertel von Wachs gemacht, die sich unserer lieben Frawen Guertel nennen, vnd den Gebaehrenden vmb den Leib guerten ; […] sie stecken auch den Gebaehrenden einen Ring an einen Finger, auff welchem die Wort stehen : *S.M. Magdalena ora pro nobis* : das ist, Heilige M. Magdalena bitte fuer uns : welcher Ring von M. Magdalenae heiligem leib beruehret[298].

patenôtre. Ils ont fabriqué une ceinture de cire, qu'ils nomment la ceinture de Notre Dame et qu'ils nouent autour du ventre des femmes sur le point d'accoucher ; […] ils mettent au doigt des femmes en train d'accoucher une bague sur laquelle est inscrit : *S.M. Magdalena ora pro Nobis*, ce qui signifie, Sainte Madeleine priez pour nous, laquelle bague aurait touché le corps saint de Marie Madeleine.

D'après cet auteur, les catholiques utilisaient des reliques et des amulettes, à l'instar de la pierre d'aigle (*Adlerstein*), une pierre creuse comportant en son sein une autre petite pierre, ce qui pouvait faire penser à un grelot naturel. Cette pierre évoquant par analogie le ventre de la femme renfermant le fœtus, elle était utilisée pendant la grossesse et l'accouchement comme un talisman, que Stöltzlin qualifie de « païen ». Stöltzlin évoque également une lettre qui aurait été écrite par Dieu lui-même. La femme en couches était sommée de tenir ce parchemin fermement afin de s'assurer l'aide divine. Alors qu'il tente d'éradiquer certaines pratiques jugées comme papistes et d'en valoriser d'autres, les propos de Stöltzlin montrent qu'à travers une volonté de protection vis-à-vis de l'âme des parturientes et des nouveau-nés s'engage un processus de réfutation des pratiques corporelles.

Si les pasteurs, comme Bonifacius Stöltzlin, vitupèrent les pratiques papistes et païennes qu'il tient pour superstitieuses, les législateurs tentent quant à eux de réglementer le déroulement de l'accouchement, et plus précisément du baptême d'urgence. En effet, la sage-femme est autorisée à baptiser le nouveau-né au domicile de la parturiente si sa santé est menacée et s'il paraît trop faible pour être transporté à l'église. On interdit aux sages-femmes d'utiliser autre chose que de l'eau lors du rituel d'aspersion, alors qu'elles se servaient vraisemblablement de ce qu'elles avaient à disposition, comme du vin, de la bière ou de l'eau de vie, et de prendre en compte la fonction supposée purificatrice de l'eau à l'instar du véritable baptême[299].

Les mesures de lutte contre les pratiques superstitieuses visaient donc à protéger aussi bien le corps que l'âme des femmes en couches et de leur enfant. Cette

[298] Stöltzlin, *Adlerstein*, p. 25-28.
[299] Ortolf von Baierland, *Ordnung, Vnnd ein new nützlich buechlein wie sich die Schwangere Frawen auch die hebammen mit denselbigen, vor der Geburt, in der Geburt vnd nach der Geburt halten sollen*, s.l, 1570.

protection prit la forme d'un contrôle de plus en plus strict des pratiques accompagnant l'accouchement.

II.2.3. Encadrer le corps maternel

- L'action commune des théologiens, des pasteurs et des médecins

On retrouve des discours sur la femme enceinte et la jeune mère dans les textes des pasteurs et des théologiens, mais également dans les écrits des médecins et premiers « scientifiques ». Ces textes apparaissent comme étroitement liés par leurs arguments[300] au point que l'on peut y déceler une véritable intertextualité.

Les traités d'obstétrique et les ouvrages de consolation à l'usage des femmes enceintes et des jeunes mères se multiplient considérablement dès la seconde moitié du XVI[e] siècle. Rédigés en langue vernaculaire et limitant le plus possible l'usage du latin, même dans l'évocation des plantes médicinales et des remèdes[301], ils représentent un moyen de placer entre les mains des femmes l'art de la gynécologie, les dernières connaissances sur la question et des descriptions de comportements jugés appropriés pendant la grossesse et l'accouchement, alors que ce genre d'ouvrages était réservé aux hommes depuis le Moyen-Age[302]. La langue dans laquelle sont écrits ces textes, ainsi que leur mode de diffusion, indiquent la volonté des auteurs de toucher un public féminin le plus large : certaines parties des ouvrages sont lues lors des offices du dimanche et on demande aux femmes sachant lire d'en faire la lecture à leurs consœurs analphabètes.

Le discours médical, les ordonnances ou propositions de loi ainsi que les livres de prières se donnent tous pour objectif de faire comprendre aux femmes enceintes et aux jeunes mères qu'il est de leur devoir de préserver la vie et l'âme de leur enfant en prenant soin de leur santé physique et de leur salut.

Sur le plan juridique, les textes de lois se multiplient pour mettre en œuvre une répression active de l'avortement et de l'infanticide, en contrôlant les populations, et principalement les femmes enceintes et les jeunes mères. À l'époque pré-moderne, avortements et infanticides sont des crimes graves : on pense qu'ils détruisent l'être humain dès sa conception, alors qu'il est précisément considéré

---

[300] Simon, *Heilige*, p. 76.
[301] Cela a commencé très tôt avec l'ouvrage d'Eucharius Röslin, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosengarten*, Faks Dr der 1. Augl. von 1513, Wutöschingen-Horleim 1994.
[302] Simon, *Heilige*, p. 77.

comme une œuvre divine[303]. Dans la *Constitutio Criminalis Carolina* de 1532, considérée comme le premier code pénal germanique, toute femme ayant accouché d'un enfant mort ou dont l'enfant est décédé quelques temps après la naissance est suspectée d'infanticide et doit prouver son innocence aux juges[304]. Les autorités civiles brandissent la menace de peines extrêmement violentes en réponse à ces actes considérés comme criminels. Ainsi, les femmes infanticides sont-elles exécutées par noyade, et les faiseuses d'anges ainsi que leurs complices sont punis comme des meurtriers : on leur refuse une sépulture chrétienne. À la mort du corps s'ajoute donc la damnation de l'âme, ce qui est considéré comme beaucoup plus grave. Du fait de leur caractère spectaculaire et exceptionnel, ces exécutions peuvent être qualifiées d'exemplaires : elles sont destinées à éduquer les foules en leur inculquant le respect des lois par l'effroi[305]. Il s'agit là d'une des formes autoritaires du contrôle social.

Il est remarquable que les autorités politiques, religieuses et médicales argumentent de façon explicite dans le même sens. Des phénomènes d'intertextualité se révèlent, les voix des théologiens, législateurs et médecins dialoguant au sein de textes particuliers. Ainsi, le projet de loi développé par Adam Lonicerus pour la ville de Francfort-sur-le-Main propose, comme le font les auteurs de manuels d'obstétrique tout au long de la période, des conseils diététiques pour préserver la santé des femmes enceintes et de celles qui allaitent : on leur ordonne d'éviter toute nourriture épicée qui échaufferait le sang et qui, partant, pourrait conduire à la perte de l'enfant[306], on leur enjoint également de boire du vin clairet quotidiennement afin qu'elles aient les forces nécessaires pour affronter les désagréments de la grossesse, puis les douleurs de l'accouchement[307].

Par ailleurs, tous les manuels d'obstétrique du XVI^{e} siècle et de la première moitié du XVII^{e} siècle proposent des prières à prononcer dans différentes situations liées à la grossesse et la naissance. Les médecins s'expriment sur des sujets qui sembleront plus tard réservés aux théologiens et aux moralistes. Ainsi Jacob Rueff

[303] Cesbron / Knibiehler, N*aissance*, p. 64.
[304] *Constitutio Criminalis Carolina. Peinliche Gerichtordung Kaiser Karl V.,* Faks. der Ausg. Augsburg 1533, Osnabrück 1973, Art. 131. Annexe 17.
[305] Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit*, München 1995.
[306] Lonicerus, *Reformation*, n. p.
[307] Ce type de recommandations montre que les ouvrages en question s'adressaient en priorité aux femmes issues de la noblesse et de la bourgeoisie qui ne se souciaient pas d'avoir suffisamment à manger et pouvaient se permettre d'avoir du vin à chaque repas. On retrouve la même recommandation chez Röslin, *Rosengarten*, ouvrage aussi publié en langue française dès 1536.

(1563), qui a des relations étroites avec les milieux calvinistes, critique-t-il violemment les jeunes femmes qui tentent d'avorter par tous les moyens, tandis que le luthérien David Herlitz (1618) évoque une des raisons possibles, tout à fait concrètes et pragmatiques, pour laquelle se produisent des fausses couches dans le neuvième chapitre de son livre « Von den ursachen der Miszgeburth, oder vnzeitigen gebeeren. » (Des raisons de la fausse couche ou de l'accouchement prématuré) :

> Wenn sie sich zu hart binden, wie man offt etliche findet, die ausz Uppigkeit schmal vnd schlung seyn wollen, doher die Venedischen Frawen, die Engelischen, Item zu Antorff usw. Auff die Brust vnd an den Bauch, schmale Breterlein, oder lannen von duennen helffenbein, oder Blech binden, das sie glat angesehen werden[308].
>
> Lorsqu'elles corsètent trop étroitement leur poitrine et leur ventre, comme on en trouve beaucoup, qui souhaitent être minces et fines par excès, comme les Vénitiennes, les Anglaises, les habitants de Ansdorf, etc. et utilisent de fines planches ou de minces lames d'ivoire ou de fer blanc, afin d'avoir l'air lisse.

David Herlitz dénonce l'utilisation de corsets étroits et de baleines rigides qui empêchaient le ventre de prendre de l'ampleur pendant la grossesse, ce qui marque les débuts d'une attention marquée pour les facteurs anatomiques. La compression qui résultait du port de ces corsets était selon lui une cause fréquente de fausse-couche. Par extension, il accuse la coquetterie dont font preuve ces femmes d'être responsable des fausses couches. Il déconseille donc fortement aux femmes enceintes de continuer à porter ces pièces vestimentaires. L'emploi de l'expression « aus Uppigkeit » dénote un jugement moral qui rappelle ceux que l'on pourrait trouver chez les pasteurs et les théologiens quand il est question de mode. Par ailleurs, l'auteur critique les mœurs étrangères en matière d'habillement qu'il considère comme responsables de fausses couches. Ce discours reprend les arguments du courant de *Alamode Kritik* déjà évoqué plus haut, qui vise à valoriser la « nation » allemande au détriment des voisins « latins » (*welsch*). Ainsi, le pasteur Johannes Strauss emploie ce même terme de *Üppigkeit* dans son ouvrage :

> Die Hausvaeter sollen zusehen, das sie den pracht nicht selber treiben, Denn es ist unmueglich dass das Weib, Kinder und gesinde, solche Uppigkeit abthue, wenn der Herr Just darzu hat[309].
>
> Les pères de famille doivent faire attention à ne pas faire montre de splendeur, car il est impossible de détourner la femme, les enfants et les domestiques de ces excès si le maître les pratique.

[308] Herlitz, *De curationibus,* p. 47.
[309] Johannes Strauss, *Wider den Kleyder-Teuffel*, rééd. par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New York 1972, p. 50.

À l'inverse, le pasteur David Erythropel évoque dans le sermon funèbre prononcé en 1653 en l'honneur d'Ilsa Achtermann l'absence d'« exubérance » qui aurait caractérisé la défunte :

Daneben ist sie allezeit eines demuethigen, stillen, sanfftmuethigen geistes vnd friedgeneigten gemueths vnd hertzens gewesen, auch aller Untugenden, hoffarth vnd Ueppigkeit hertzgruendlich abgethan[310].	De plus elle a été constamment une personne d'un esprit et d'un cœur humble, calme, doux et paisible, dénué de tout vice, de toute vanité et excès.

Ce phénomène d'intertextualité ne doit pas surprendre puisque les auteurs évoluent dans le même système de pensée chrétien qui procède par les mêmes mots d'ordre. De plus, les projets de loi ou ordonnances contiennent à la fois des considérations de santé publique et des prières. Ceci s'explique par les efforts mis en œuvre par les autorités civiles pour centraliser à la fois les pouvoirs temporels et religieux. Dans le même temps, on retrouve des arguments, mais aussi des éléments de langage communs dans les textes des législateurs et des théologiens : cela témoigne de la volonté de défendre une morale unifiée, aux niveaux ecclésiastique et politique[311].

Dès la seconde moitié du XVII[e] siècle, cette intertextualité se fait toutefois beaucoup plus discrète qu'au siècle précédent. Ainsi, le livre d'obstétrique de Christoph Völter dont la seconde édition date de 1679 (la première reste inconnue) ne contient plus de prières à faire réciter aux femmes enceintes et aux femmes en couches et n'évoque Dieu que très rarement[312]. Désormais, les prières apparaissent dans des livres qui leur sont entièrement consacrés. On assiste à cette époque à une spécialisation progressive des savoirs et des compétences qui, peu à peu, refoule le discours théologique et religieux au profit d'un discours scientifique fondé sur la Raison. On peut en lire un exemple dans le livre d'Amos Jan Comenius, un célèbre théologien et pédagogue tchèque, dont l'ouvrage *Informatorium Maternium* fut traduit et publié en allemand en 1636. Voici ce qu'il recommande :

Zum vierdten, die eusserlichen geberden soll die Mutter auch in acht haben, dasz sie nicht zu schlaefferig, zu traeg, zu muessig sey, sondern frisch, wacker vnd	Quatrièmement, la mère doit faire attention à son comportement extérieur : elle ne doit pas être trop somnolente, ni trop paresseuse, ni oisive, mais active,

[310] David Erythropel, *Abwischung der viel vergossenen Thranen*, Hannover 1653, p. 95.
[311] Flügge, *Hebammen*, p. 314.
[312] Völter, *Heb=Ammen= Schuhl*, n. p.

behende vmb alle moegliche arbeit. Denn wie sie in solcher zeit selbst ist, also wird hernach das Kind auch werden, etc. Von andern noethigen Puncten koennen trewe erfahrne Medici vnd die Hebammen den Muettern weitere Information thun[313].	brave et toujours à la recherche d'une tâche à effectuer. Car la manière dont elle se comporte à ce moment-là sera également celle de son enfant, etc. Des médecins éclairés et des sages-femmes fourniront d'autres informations à ce sujet aux mères.

Les recommandations habituellement prodiguées aux femmes enceintes aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles apparaissent ici comme relevant dorénavant du domaine médical. L'auteur en tant que théologien et pédagogue ne se considère plus comme légitime pour informer de manière précise sur la façon dont les femmes enceintes doivent se mouvoir et travailler, et il délègue cette tâche aux spécialistes (masculins dans un premier temps, mais aussi féminins). On ne retrouve pas davantage de prières évoquant cette question, ni, plus généralement de prières à réciter. Le comportement des femmes enceintes est progressivement soustrait à l'emprise de la théologie et placé entre les mains du pouvoir médical au cours du XVII^e^ siècle.

Clergé, autorités civiles et monde médical forment un réseau de surveillance commun en vue d'un même objectif : éviter que les femmes enceintes et les jeunes mères ne mettent en péril leur santé et ne portent atteinte à leur enfant. Outre les phénomènes de dialogue textuel évoqués plus haut, on trouve aussi des témoignages de collaborations réelles entre ces figures de l'autorité, dans les pratiques de l'accouchement. Ainsi, médecins et sages-femmes sont embauchés par les autorités civiles pour déterminer les cas d'infanticide et distinguer une fausse-couche d'un avortement. Au XVI^e^ siècle, pasteurs, médecins et instances dirigeantes s'associent pour recruter des sages-femmes assermentées, comme à Nördlingen, où ils forment un jury devant examiner leurs compétences techniques ainsi que leur moralité[314]. De la même façon, médecins, sages-femmes, législateurs ainsi que autorités religieuses s'associent pour empêcher les cris et mouvements désordonnés des femmes qui accouchent. Les auteurs vont jusqu'à réglementer la position dans laquelle les femmes devraient accoucher. Seul Wolrad Huxholtz (1652) affirme que la femme peut se mouvoir comme elle le souhaite pendant le travail[315]. Les descriptions de ces positions sont de plus en plus précises, afin d'aider les sages-femmes à bien positionner les parturientes. L'utilisation de « chaises d'accouchement » se

[313] Amos Jan Comenius, *Informatorium Maternum*, Nürnberg 1636, p. 55.
[314] Susanne Gabler, *Das Hebammenwesen in Nördlingen*, München 1985.
[315] Huxholtz, *Unterricht*, p. 21.

généralise dans l'Ouest de l'Allemagne puis en France, importées de Lorraine[316]. C'est l'ordonnance de Ratisbonne de 1552 qui en diffuse les règles d'utilisation[317]. Il s'agit de chaises basses et en forme d'arc de cercle, le plus souvent équipées de poignées, destinées à rendre plus aisé le travail des sages-femmes, puis des accoucheurs, puisqu'elles imposent aux femmes une position d'accouchement unique qui permet aux praticiens d'agir plus facilement qu'auparavant.

[316] Gélis, *Arbre*, p. 210.
[317] Flügge, *Hebammen*, p. 449.

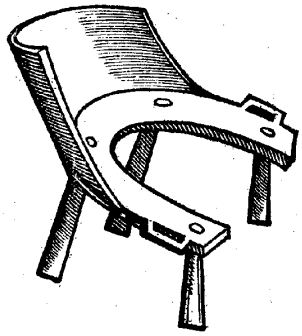


Fig.5 : Chaise d'accouchement. Eucharius Röslin, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosegarten*, Faks Dr der 1. Augl. von 1513, Wutöschingen-Horleim 1994.

On peut voir dans la volonté de contrôler les mouvements des femmes lors de la naissance, dans l'imposition progressive d'un certain silence et d'une attitude considérée comme digne, puis dans la généralisation de l'accessoire qu'est la « chaise d'accouchement » une volonté de moraliser l'acte en faisant disparaître l'animalité qui transparaîtrait dans le comportement des femmes en couches : leur corps agité de mouvements désordonnés et leurs cris leur ôteraient le statut d'être humain créé par Dieu et renverraient une image « bestiale » d'elles-mêmes. Par ailleurs, leur attitude incontrôlée semble être également comprise comme une façon de refuser l'événement, donc le commandement divin : « Tu enfanteras dans la douleur[318] ». Les femmes sont encouragées à se soumettre, c'est-à-dire à rester calmes et à se contrôler puisqu'elles sont censées montrer de cette manière qu'elles acceptent le sort que Dieu leur a réservé. C'est ce qui se lit également dans les sermons funèbres étudiés. Les femmes mortes en couches, alors qu'elles accomplissaient leur devoir, sont presque toujours décrites comme dignes et calmes. Ainsi le pasteur Salomon Codomann évoque en ces termes la mort de Magdalena Henne, décédée à trente-quatre ans lors de la naissance de son quatrième enfant :

> Also hat sie sich darinnen auch alzeit trewlich vnd fleissig finden lasen. Darumb denn auch in jhrer letzten schwachheit vnn Todesznoeten, Christi verdienst vnd Wolthat, jhr einiger vnd hoechster trost gewesen, an den hat sie gegleubt, dem hat sie sich ergeben im leben vnd sterben : Daher sie dann neben andern schoenen Spruechen Goettliches Worts, damit sie sich getroestet auch das schoene auszbuendige Bettlied, Herr Jesu christ wahrer Mensch vnd Gott, Welches wir newlich zuvor in der Procession gesungen, sonderlich ir hat belieben vnd wolgefallen lassen, dasselbig fleissig zu Gott gesprochen vnd gebetet, vnd damit auch jr end beschlossen[319].
>
> On a donc toujours trouvé en elle quelqu'un de confiant et de zélé. C'est pourquoi même lors de son dernier accès de faiblesse et son agonie, les bienfaits et mérites du Christ ont été l'unique et la plus haute consolation en laquelle elle ait cru, à laquelle elle se soit vouée pendant sa vie et lors de sa mort. C'est pour cette raison qu'elle aimait particulièrement, outre les autres belles paroles de Dieu, avec lesquelles elle se consolait, le beau cantique exemplaire « Seigneur Jésus Christ, homme et Dieu véritable » que nous avons récemment chanté lors de la procession. Par ce cantique, elle s'est recommandée à Dieu avec zèle, a prié et il a conclu sa fin.

[318] Genèse 3, 16. Cette recommandation se retrouve aussi en France : selon Jacques Guillemeau, médecin du XVII[e] siècle, les femmes doivent se soumettre à la volonté de Dieu en acceptant les douleurs (*De l'heureux accouchement des femmes*, 1609, p. 162).
[319] Salomon Codomann, *Christliche Leichpredigt / Von deß heiligen groß-gleubigen Manns Gottes / Abrahams Erbbegräbniß*, Würzburg 1602, p. 29sq.

Cet extrait montre une femme qui, dans les souffrances de l'agonie, chante encore des cantiques, montrant ainsi qu'elle n'oublie pas sa foi. Elle représente donc l'idéal de la femme en couches, qui au delà des douleurs intenses pouvant entraîner sa mort, fait preuve de sérénité, signe de sa confiance absolue en Dieu.

Les prières publiées par Stöltzlin vont également dans ce sens. La citation ci-dessous est un extrait de prière qu'une femme doit prononcer au moment de l'accouchement. On notera qu'elle demande explicitement à Dieu de lui accorder patience et endurance, et qu'elle mesure ses propres souffrances à celles, bien pires, subies par le Christ, selon le principe de l'*imitatio Christi*[320] *:*

Herr Christe, der du vmb vnserer Suenden willen gedultig zur Marter gangen, verleye nur Gedult in diesem leiden, dasz ich nicht vngedultig werde : gib mir Krafft vnd Vermoegen, dasz ich die Schmertzen austaurn koende[321].	Seigneur Christ, qui a souffert le martyr pour la rémission de nos péchés, accorde-moi l'endurance dans cette épreuve, que je ne perde pas patience : donne moi la force et la capacité de faire face à ces souffrances.

À la fin du XVII[e] siècle, les médecins recommandent de plus en plus la position d'accouchement sur le dos. Loin de faciliter la naissance, celle-ci permet néanmoins de favoriser la médicalisation de l'accouchement et le travail du chirurgien[322]. Un exemple extrême bien que tardif de ce phénomène est celui du luthérien Christoph Völter. En 1679, ce médecin obstétricien qui a exercé dans le Wurtemberg, recommande non seulement aux femmes d'accoucher sur le dos, mais il revendique le fait d'être capable de « les accoucher » à l'aveugle dans cette position, sans avoir besoin de les dévêtir, ce qui constitue pour les femmes un avantage non-négligeable puisqu'il protégerait ainsi leur pudeur.

[…] ich [entbloesse] die Gebaehrende im wenigsten wie wan 10. oder mehr personen zugegen, weder ich noch jemand Anders, nicht wol einen entbloesten Fusz, weniger etwas Anders sehen werden, […] dann erstlich kan ein jeder gedencken, dasz wann eine	[…] Je [dévêtis] la parturiente le moins possible car quand bien même il y aurait dix personnes ou plus, ni moi ni personne d'autre ne verrait ne serait-ce qu'un pied nu. […] d'abord chacun peut s'imaginer que lorsqu'une honnête mère de famille se couche sur une table

[320] ce n'est pas sans rappeler le livre de Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*, qui fut traduit dans toutes les langues européennes et réédité un nombre considérable de fois. Cet ouvrage fut très lu dans les milieux piétistes que nous avons du exclure de cette étude. Pour plus de détails sur le piétisme en territoire germanique et notamment sur ses origines dans la première moitié du XVIIe siècle, voir Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum : eine historische Anthropologie der Frömmigkeit,* Göttingen 2005, p. 29-62 : Reform der *praxis pietatis* im 17. Jahrhundert und ihre Einflüsse auf den Pietismus.

[321] Stöltzlin, *Adlerstein*, p. 124.

[322] Knibiehler / Fouquet, *mères*, p. 77.

ehrliche Matron sich (wie etliche gantz vnverschaemter Weisz im Brauch haben) nackend auff einen Tisch legen, vnd einen Mann solcher gestalten vnd in Gegenwart vieller anderer, ja oeffters wie ich berichtet worden, mit Zusehen der Buben oder Jungen, mit ihr procediren lassen musz, ob die Schamhafftigkeit oder der Schmertz einer solchen ehrlichen Frauen weher thue : zum andern kombt bey der Entbloessung einem bald dieses bald jenes (will von einer oder der andern seltsamen Postur so sich etwa ereignet nicht reden) vor vnd unter die Augen, welches nichts als ein vnnuetz – vnd vnziemliches Gaffen oder Nachgedencken causirt vnd verursacht ; da in gegentheil, wann ich als ein Bnder die Operation verrichte, alle meine Gedancken, Finger, Hand vnd Instrumenta beysamen behalten, vnd nach Belieben verfahren kan[323].

totalement nue (comme certaines ont l'habitude de le faire avec une grande impudence) et doit laisser un homme opérer de cette façon en présence de beaucoup d'autres, et plus souvent encore, comme on me l'a dit, en présence de gamins et de jeunes hommes, est-ce la pudeur ou la douleur qui la tourmente le plus ? Ensuite lorsqu'elle est dévêtue il arrive que l'on laisse voir tantôt ceci, tantôt cela (je ne veux pas évoquer l'une ou l'autre des postures étranges qu'elle peut prendre), ce qui est non seulement inutile, mais cause également des coups d'œil ou des pensées inconvenants. Si, au contraire, j'opère comme un aveugle, je garde la maîtrise de mes pensées, de mes doigts, de ma main et de mes instruments, et je peux agir comme je le souhaite.

Il souhaite montrer l'exemple grâce à la gravure suivante, qui le représente lui-même en train d'« accoucher une femme » à l'aveugle.

[323] Völter, *Heb=Ammen= Schuhl*, p. 48sq.

Fig. 6. Le médecin Christoph Völter en train de pratiquer un accouchement (tiré de : Christoph Völter, *Neu eroeffnete Heb=Ammen=Schuhl*, Stuttgart 1679)

Il prête ainsi aux femmes qu'il « accouche » une vertu majeure de l'*habitus* féminin, la pudeur. Dans le but de préserver cette vertu, mais également de préserver sa propre moralité, il s'empêche de regarder des parties anatomiques destinées à rester dissimulées. Il conforme ainsi ses pratiques médicales à un idéal vertueux prôné par les confessions aussi bien catholique que luthérienne, jugeant même que l'association de la morale et de la médecine rendrait les pratiques médicales plus efficaces. Sur la gravure, la femme est contrainte d'adopter une position peu physiologique qui, on le sait aujourd'hui, peut même ralentir l'accouchement. Mais Christoph Völter revendique le fait de prendre en compte le corps de la femme d'un point de vue médical et moral, afin de travailler plus efficacement et ainsi sauver à la fois des vies et la moralité de la parturiente. Cette attitude illustre toute l'ambivalence du phénomène de contrôle social tel qu'il est décrit dans cette étude : il s'agit d'une part explicitement de protéger l'intégrité physique et morale des femmes, tout en usant de contraintes présentées comme bienfaitrices.

L'allaitement maternel constitue lui aussi un thème qui exemplifie les phénomènes d'intertextualité et d'interpénétration des points de vue dans les sources étudiées. En effet, chaque auteur en loue les bienfaits, encourageant toute jeune accouchée à nourrir son enfant elle-même alors que les couches supérieures de la société rejetaient cette pratique et privilégiaient l'emploi d'une nourrice pour des raisons de représentation, de confort et de disponibilité pour une nouvelle grossesse.

Le ton des différents auteurs parlant de l'allaitement, qu'ils soient médecins, théologiens ou législateurs, est très semblable : à la lecture, ces passages semblent même interchangeables. Le projet de loi de Francfort conseille ainsi en 1573 aux mères d'allaiter elles-mêmes :

> So soll sich die Mutter auch nuechtern vnnd vernuefftig halten, damit sie dem kindt gute Pflegung thun, vnnd gesunde Narung jhrer Milch geben moege[324].
>
> La mère doit également se comporter de manière raisonnable et demeurer sobre afin de pouvoir bien soigner son enfant et de lui donner la nourriture saine qu'est son lait.

Le manuel d'obstétrique de Röslin dont le projet de loi s'inspire en partie et qui sera cité par bon nombre d'auteurs dans les décennies suivantes ne dit pas autre chose :

[324] Lonicerus, *Reformation*, n. p.

Sovyl die muoter mag, soll sie ir Kind selber seugen, vnnd nit einer andern frawen zuogeben[325].	Tant que la mère le souhaite, elle doit allaiter son enfant elle-même et ne pas le donner à une autre femme.

Comme la plupart des médecins étudiés[326], Röslin utilise également des arguments médicaux en faveur de l'allaitement maternel. Pour lui, le lait de la mère serait mieux digéré par son enfant qu'un autre lait car il aurait la même composition que le sang qui l'a nourri alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère ; il anticipe ainsi la notion d'immunité naturelle.

Le chapitre XIV du livre de Jeremias Schweiglin évoque l'allaitement maternel dans les mêmes termes[327]. De la même façon, dans le livre de consolation de Thomas Guntherus, on lit :

Es [sei] gottseliger, natürllicher und nützlicher, da die Mutter ihre Kindlein selbst seugen[328].	Il [est] plus conforme à la volonté de Dieu, plus naturel et plus utile que les mères nourrissent leur petit enfant elles-mêmes.

En France, à la même époque, des voix comme celles du médecin Laurent Joubert s'élèvent également en faveur de l'allaitement maternel[329]. Il s'agit de sauver la vie de nourrissons délaissés par leur mère pour de multiples raisons – financières, affectives, domestiques – mais également d'inculquer, des sentiments d'amour maternel considérés comme normaux[330]. En effet, l'allaitement est présenté comme la condition *sine qua non* de l'amour de l'enfant pour la mère. Les auteurs tentent ainsi d'éveiller la mauvaise conscience des mères qui confieraient leur enfant à une nourrice[331]. La question de l'amour maternel se pose donc bien avant le XVIII^{e} siècle, puisque ce thème est abordé dans les traités à travers l'allaitement dès la fin du XVI^{e} siècle[332]. En cela, les œuvres étudiées contredisent certains arguments de l'ouvrage, par ailleurs controversé d'Elisabeth Badinter[333], qui date l'apparition de la valorisation de l'amour maternel au XVIII^{e} siècle.

---

[325] Röslin, *Rosengarten*, n. p.
[326] Ce sujet, tout comme la maternité en général, intéresse principalement les protestants, dont une majorité de luthériens. Nous n'avons pas trouvé de sources catholiques sur la question.
[327] Jeremias Schweiglin, *Ein trefflicher schoener Lere und Trospiegel*, Frankfurt am Main 1580.
[328] Guntherus, *Trostbuechlein,* p. 139.
[329] Laurent Joubert, « Exhortation à toutes les mères de nourrir leurs enfants [1578] », in : Claude-Susanne Didierjean-Jouveau (éd.), *Anthologie de l'allaitement maternel*, Genève-Bernex 2003, p. 419.
[330] Simon, *Heilige*, p. 92.
[331] Herlitz, *De curationibus*.
[332] Simon, *Heilige*, p. 97.
[333] Elisabeth Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel XVII^{e}-XX^{e} siècle*, Paris 1980. E. Badinter s'inscrit en faux contre l'idée d'une « normalité » ou d'une « naturalité » de l'amour

Les arguments utilisés pour défendre l'allaitement maternel relèvent de différents domaines : la raison (les médecins ont le sentiment qu'il est meilleur pour les enfants d'être allaités par leur propre mère ; en cela, ils se placent du point de vue de l'enfant et non de celui de la mère), les croyances populaires selon lesquelles le lait transmettrait à l'enfant les qualités psychologiques de la femme qui l'allaite (il vaudrait donc mieux que la mère nourrisse son enfant elle-même afin de lui transmettre ses qualités, alors que le lait corrompu d'une nourrice mal choisie nuirait à l'enfant) et des considérations religieuses (on pense que Dieu a créé les femmes avec une poitrine pour nourrir leurs enfants, refuser l'allaitement équivaudrait donc à pécher contre la volonté divine). Dans les livres d'obstétrique, les auteurs tentent d'édicter des normes : une femme qui refuse d'allaiter son enfant alors qu'elle en est physiquement capable est considérée comme anormale et son comportement jugé contre-nature. Ces affirmations engagent les femmes à penser en termes de normalité et de naturel, c'est-à-dire à les restreindre à leurs caractéristiques biologiques[334].

Par ailleurs, l'allaitement s'avère être un moyen de contrôler les femmes, car les médecins prétendent leur imposer une diète stricte : tous les aliments conseillés sont évoqués dans le détail, ainsi que la quantité de nourriture absorbée. Les médecins veulent réglementer le travail de la femme qui allaite, mais veillent à ce qu'elle montre constamment une humeur égale pour ne pas rendre le lait impropre à la consommation : il s'agit d'une croyance qui perdure jusqu'au début du XX^{e} siècle. Comme la femme qui allaite transmet au nourrisson ses qualités mais également ses défauts, il semble important qu'elle prenne garde à se comporter de manière morale. Pour Comenius (1636), il existe un cas dans lequel l'allaitement par une nourrice est non seulement accepté mais même recommandé : celui où une mère aurait un comportement moralement répréhensible.

> Zum andern, wenn die Mutter voll boeser Affecten were, zornig, neidisch, vnd dergleichen, vnnd man eine ehrliche tugendsame Person zur Amme haben koendte, so moechte mans auch also machen, dasz das Kinder besserer Tugenden, als sie die Mutter hat, faehig zu werden, einer andern vebergeben wuerde[335].
>
> Deuxièmement, si la mère est pleine de mauvais affects, si elle est colérique, envieuse, et d'autres choses de ce genre, et si l'on trouve une personne vertueuse pour servir de nourrice, que l'on procède alors ainsi, afin que les enfants aient de meilleures vertus que leur mère.

maternel, mais elle date la naissance de l'injonction à l'amour du XVIII^{e} siècle. Cela qui ne correspond pas à ce qui a été observé dans les sources germaniques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

[334] Simon, *Heilige*, p. 92.

[335] Comenius, *Informatorium,* p. 59sq.

Il est important de noter toutefois que cette affirmation est un cas unique dans les sources consultées. Comenius semble constituer une exception. Les autres auteurs considèrent que rien ne remplace jamais l'allaitement maternel, parce que ce dernier est « naturel ».

Les femmes qui allaitent se voient de plus interdire les loisirs comme la danse, au motif que jugés trop violents, ils corrompraient le lait et de plus les empêcheraient de se rendre totalement disponibles pour le nourrisson. La plupart des écrits médicaux de l'époque interdisent aux allaitantes (mères comme nourrices) d'avoir des relations sexuelles pendant toute la durée de l'allaitement[336]. On peut douter de l'application réelle de ces recommandations, dans la mesure où la plupart des auteurs considèrent que l'allaitement devrait durer au moins deux ans ; par ailleurs, les mêmes ouvrages recommandent de ne plus allaiter l'enfant si la femme découvrait une nouvelle grossesse, afin de ne pas empêcher le fœtus de recevoir le sang de sa mère qui serait appauvri par l'allaitement[337]. Comme la médecine des XVI^{e} et XVII^{e} siècles considérait que la fécondation n'était de toute façon pas possible pendant la période de l'allaitement, on peut voir dans cette interdiction un arrière-plan religieux, puisque la Bible interdit les relations sexuelles qui n'auraient pas pour but la procréation.

Les divers exemples étudiés ici montrent que le discours sur l'allaitement maternel est employé comme un moyen de discipliner les jeunes mères : en effet, on constate que les auteurs utilisent les arguments de la santé de l'enfant, de son avenir moral et donc de celui de la communauté pour enjoindre aux femmes d'avoir un comportement irréprochable, c'est-à-dire de se conformer aux normes comportementales édictées. Les femmes qui allaitent sont donc encouragées à rester le plus possible chez elles, à se consacrer entièrement à leurs enfants, à agir avec bonne mesure en toutes choses, notamment en ce qui concerne leur alimentation et leurs loisirs, et à ne pas davantage se livrer à une activité sexuelle « gratuite » qui ne pourrait pas aboutir à une nouvelle grossesse.

[336] Knibiehler / Fouquet, *mères*, p. 84.
[337] Simon, *Heilige*, p. 93.

- La prière, moyen de discipliner femmes enceintes et jeunes mères

Les livres de prière sont, avec la Bible, les livres les plus lus à l'époque moderne, le plus souvent parce que ce sont les seuls que l'on possède[338]. Destinés en principe à toutes les catégories de la population, ils consacrent cependant de nombreux chapitres aux femmes enceintes et aux jeunes mères qui sont considérées comme particulièrement fragiles et nécessitant une pastorale spécifique.

Les autorités religieuses tentent d'éduquer les femmes enceintes et les jeunes mères en leur inculquant un sentiment de responsabilité et de culpabilité vis-à-vis de leur progéniture. D'après les textes étudiés ici, les erreurs commises par les femmes pendant leur grossesse – des plus graves aux plus anodines –, ainsi que les péchés qu'elles pourraient commettre seraient à l'origine des problèmes physiques de leurs enfants. Ce postulat engage les femmes à contrôler leur moralité mais aussi leurs affects, qui pourraient causer une tare chez l'enfant. Selon ces représentations discursives, le corps féminin révèle alors toute son ambivalence : il est à la fois ce qui protège le fœtus des agressions extérieures, mais aussi ce qui peut lui infliger des malformations importantes[339]. Ainsi, la parturiente est-elle tenue d'obéir aux ordres des sages-femmes : si elle désobéit et que l'enfant meurt, elle sera logiquement considérée comme coupable[340]. Par ailleurs, si les douleurs, par leur intensité, compromettent le bon déroulement de l'accouchement, c'est la femme qui est considérée comme responsable des souffrances qu'elle subit, interprétées comme une conséquence des péchés qu'elle devrait ainsi expier[341]. Les prières que les femmes sont encouragées à prononcer au cours de leur grossesse visent à renforcer ce sentiment de responsabilité, voire de culpabilité, envers le fœtus qu'elles portent, d'autant que ces prières sont censées être constamment répétées. C'est le cas de la prière suivante écrite par Jeremias Schweiglin (1580) :

> Wende menine augen ab, dasz ich mich nicht versehe, an jrgend einer gestalt, mir dieselbige einzubilden, damit nit etwan meine frucht im leibe vnfoermlich, verstelt, vnnd vngeschaffen moechte werden. Beware mich, dasz ich nit durch unfuersichtigkeit, mit Fallen vnd stosse,
>
> Détourne mon regard afin je ne me perde pas en voyant une figure qui marquerait mon imagination et rendrait le fruit de mon corps informe, défiguré et infirme. Protège moi du tort que je pourrais infliger au fruit de mon corps par inadvertance, par des chutes et des

[338] Edith Saurer, « "Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit ". Gebetbücher für Frauen, Frauen in Gebetbüchern », in : *L'Homme* 1 (1961), p. 37-58 (ici : p. 39).
[339] Gélis, *Arbre*, p. 118.
[340] Flügge, *Hebammen*, p. 449 (ordonnance de Ratisbonne en 1552).
[341] Labouvie, *Andere Umstände*, p. 153.

mit hefftigem Zorn, oder sonst in andere weg vnnd weise, mein frucht schaden, oder wehe thue, auff dasz es mir nit vbel vnd vnrichtig gehe, Gib gnad, dasz ich auf meinen gang, all mein thun vnd lassen achtung habe, mit vernunfft handle vnd wandle[342].	coups, par une colère violente ou d'une autre manière, afin que je ne me porte pas mal, donne-moi la grâce de prendre garde à ma démarche, et à tous mes actes, que j'agisse selon la raison.

La piété est ainsi décrite comme le seul recours possible contre les multiples dangers de la vie quotidienne. Cependant, ces injonctions religieuses ne permettent pas de mettre fin, dans la pratique, à l'usage persistant d'amulettes, de formules et rites magiques pendant la grossesse et surtout pendant l'accouchement.

Ce dernier événement apparaît en effet comme un moment charnière : la manière dont la mère le vit détermine la vie future de l'enfant. Ainsi, toujours selon Jeremias Schweiglin, la crainte de trépasser ressentie par la mère pourrait entraîner par analogie la mort du bébé. En milieu catholique, on invoque saints, saintes et reliques, intermédiaires traditionnels entre l'homme et Dieu ; en milieu protestant, les sages-femmes placent une Bible sous l'oreiller pour apporter le secours divin à la femme en couches. Si la croyance en la force des reliques est rejetée, c'est le pouvoir du Verbe Divin qui est invoqué[343]. Le pasteur Jacob Weller propose lui aussi de faire de la parole divine une « pierre d'aigle » (*Adlerstein*) et de remplacer l'amulette « papiste », c'est-à-dire la superstition, par la « véritable foi[344] ». Comme le montre le rapport d'examen d'Anna Fischer qui, en 1590, souhaite devenir sage-femme assermentée à Nördlingen, les paroles et gestes liturgiques sont considérés par les sages-femmes, médecins et pasteurs comme un moyen de favoriser le bon déroulement d'un accouchement. Cependant, Anna Fischer ne renonce pas pour autant aux moyens « magiques » en cas de détresse, elle reconnaît ainsi qu'elle utilise de temps à autre une ceinture – probablement une ceinture de Sainte Marguerite – pour faciliter la naissance[345].

À travers la publication de prières que les femmes enceintes ou en couches et leur entourage devraient prononcer pour obtenir la grâce divine, les auteurs tentent à

[342] Schweiglin, *Trospiegel*, p. 362v, même chose chez Johann Habermann, *Christliches Gebet Buch,* Tübingen 1672 et chez Stöltzlin, *Adlerstein*.
[343] Patrice Veit, «"Ich bin sehr schwach, doch drückst du nach". Evangelisches Kirchenlied und seelsorgerische Begleitung von Schwangeren im 17. und 18. Jahrhundert », in : Barbara Duden / Jürgen Schlumbohm / Patrice Veit (Hrsg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.-20. Jahrhundert*, Göttingen 2002, p. 49-74 (ici : p. 73).
[344] Jacob Weller, *Edler Adlerstein Schwangerer Frawen*, Braunschweig 1644.
[345] Gabler, *Hebammenwesen,* p. 186.

la fois de moraliser la population et de diffuser les principes de la foi luthérienne, rejetant les pratiques superstitieuses pour se concentrer sur la Parole Divine. Parallèlement, on peut penser que le fait de réciter des prières de façon constante pendant l'accouchement sert à maîtriser cet événement, encore mal compris d'un point de vue scientifique, et permet de souder symboliquement la communauté autour de la naissance. La répétition de formules de prières figées correspondant aux étapes du quotidien des mères ou des mères en devenir conduit certainement à l'intériorisation de normes édictées par les autorités. De plus, la récitation de prières et de chants peut être comprise, dans un sens pragmatique, comme un moyen de détourner l'attention de la douleur et de réguler la respiration.[346] Les prières semblent donc avoir une fonction à la fois psychologique, sociale et physiologique. Certaines parmi celles publiées par Stöltzlin paraissent particulièrement remplir cette dernière fonction. Dans l'extrait qui suit, la syntaxe et la ponctuation donnent à la première partie de la prière un rythme rapide et haché qui évoque les souffrances de la parturiente. Ce rythme, auquel s'ajoute l'imploration initiale laisse penser que celle-ci était censée se substituer aux cris de la femme en travail, afin de transformer en acte de piété ce qui relevait encore de l'animalité :

> Ach Herr Allmaechtiger Gott ! der du dem Menschen Leben vnd Odem gibst : Du Gott sihest mich, vnnd weiszt umb mein Hertz, ich bin ein hochbetruebtes Weib und sehr geaengstiget, wie ist mir so bange, vnd hertzlich wehe ? ich habe keine Ruhe, mein Hertz pochet mir in meinem Leibe, vnd will mir brechen, ich seufftze von Hertzen und schreye in meinem Schmertzen, mir ist so bange, dasz mirs in Lenden davon wehe thut, vnd kaum Odem holen kan, ich bin so ohnmaechtig, dasz ich nicht reden kan, mein Hertz aengstiget sich in meinem Leibe, vnd die Todesforcht ist auff mich gefallen, Furcht vnd Zittern sind mich angekommen, vnd Grawen hat mich vberfallen, die Zeit und Stunde ist kommen, dasz ich gebaehren soll, es wird mir saur, vnnd kommet mich hart an[347].
>
> Ah Seigneur Dieu tout puissant qui donne à l'homme vie et souffle : toi Dieu, tu me vois et connais mon coeur. Je suis une femme très affligée et apeurée. Pourquoi ai-je tant de crainte et mon cœur me fait-il si mal ? Je ne trouve pas de repos, mon cœur bat dans mon corps et va me briser, je soupire et crie dans mes souffrances je suis si effrayée que j'en ai mal dans les flancs et peux à peine reprendre mon souffle, je suis si impuissante que je ne peux pas parler, mon cœur s'affole dans mon corps et la terreur face à la mort s'est saisie de tout mon être, la crainte et les tremblements me dominent et l'effroi m'envahit, le moment où je dois donner vie est venu, je suis aigrie et durement affligée.

[346] Judith P. Aikin, « Gendered Theologies of Childbirth in Early Modern Germany and the Devotional Handbook for Pregnant Women by Aemilie Juliane, Countess of Schwarzburg-Rudolstadt (1683) », in : *Journal of Women's history* 15, Nr 2 (2003), p. 40-67 (ici : p. 48).
[347] Stöltzlin, *Adlerstein*, p. 121sq.

Toutefois, bien que les prières soient utilisées dans la pratique et malgré les efforts des pasteurs qui encouragent à n'avoir recours qu'à elles, le sentiment de culpabilité des femmes enceintes entretient les comportements « superstitieux », qu'il s'agisse de pratiques « papistes » décriées par les protestants ou de pratiques luthériennes détournées de leur sens, dans lesquelles l'objet-livre joue d'une certaine manière le rôle « magique », ou « totémique » des reliques catholiques.

Dans la plupart des prières, les souffrances de l'enfantement sont considérées comme une conséquence du Péché Originel, et punition divine infligée à chaque femme. En cela, les prières sont conformes à ce que l'on trouve dans la Bible. Dieu accompagnerait la naissance mais châtierait celles qui refusent ce à quoi elles ont été appelées (*berufen*). À la menace de conséquences graves pour l'enfant, s'ajoute donc une promesse de salut dans et à travers la souffrance. Alors qu'au XVI^{e} siècle, les auteurs alternent entre menace et consolation puisqu'ils semblent, à l'image de Luther[348], éprouver une certaine compassion, au XVII^{e} siècle, ils deviennent plus violents et plus menaçants[349].

Toutes les prières ne vont cependant pas dans ce sens. Ainsi on peut citer celles écrites par Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt. Publiées en 1683, elles débordent de la période étudiée, mais elles montrent une évolution dans la manière dont sont considérées et utilisées ces prières. Ses textes forment un contraste saisissant avec les prières destinées au même public, mais rédigées par des hommes[350]. Elles révèlent une sensibilité nouvelle de la part d'une femme qui ressent une empathie sincère vis-à-vis de la maternité, des difficultés de la grossesse et de l'angoisse face à l'accouchement. Dans son livre *Tonique spirituel pour les femmes* (*Geistliche Weiber Aqua Vit),* destiné à toutes les femmes confrontées à la grossesse et à la naissance, ni Ève, ni la Chute du Paradis, ni la nécessité d'enfanter dans la douleur ne trouvent de place dans l'argumentation ; c'est bien plutôt son expérience personnelle et tout à fait individuelle qu'utilise l'auteure pour évoquer la situation périlleuse dans laquelle ses lectrices se trouvent[351]. Son style, beaucoup plus naturel, contraste fortement avec celui de Stöltzlin dans la mesure où il paraît beaucoup plus naturel. Comme Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt était une femme très

[348] Arnold, *Luther*, Paris 1998, p. 42.
[349] Ulrike Gleixner « Todesangst und Gottergebenheit. Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im lutherischen Pietismus », in : Duden / Schlumbohm / Veit (Hrsg.), *Geschichte, p. 75-98* (ici : p. 78).
[350] Aikin, « Gendered Theologies ».
[351] *Ibidem*, p. 49.

cultivée, Judith Aikin n'y voit pas une marque quelconque d'ignorance en matière de rhétorique mais plutôt une volonté de paraître plus proche du quotidien des femmes enceintes ou en couches qui appartiennent à ses sujets, quelle que soit leur condition sociale.

Les prières apparaissent donc comme un moyen particulièrement adapté pour exercer une forme de discipline sur les femmes enceintes et les jeunes mères et leur inculquer des normes comportementales précises, mais aussi pour leur offrir un réconfort, puisque dans une situation très dangereuse, le secours doit être non seulement médical mais aussi spirituel et moral. De nombreux ouvrages leur proposent donc des textes dont la lecture, voire la récitation est destinée à les aider à surmonter leurs craintes et leurs douleurs.

- La surveillance par la famille et l'entourage

À côté de ces formes de discipline plus ou moins autoritaires exercées par les autorités civiles, religieuses et médicales, l'entourage et le voisinage sont incités à surveiller les femmes enceintes et les jeunes mères. Les sources permettent de distinguer deux types de discipline mis en œuvre : d'une part une forme de « surveillance domestique », interne à la maisonnée, d'autre part la vigilance active exercée par des voisins ou proches.

L'expression « surveillance domestique » renvoie au contrôle exercé par les pères de famille sur l'ensemble de la maisonnée et en particulier sur leur femme enceinte : ce contrôle concerne le travail de l'épouse, qui doit demeurer modéré, la quantité et la qualité de sa nourriture ou encore ses fréquentations, afin qu'elle évite de mauvaises rencontres qui nuiraient au bon développement de l'enfant. Quant à la vigilance active des proches, elle s'exerce à travers des conseils ou des remontrances adressés aux femmes, mais aussi par l'observation quotidienne de leur corps, l'inspection soigneuse des vêtements apportés au lavoir, l'examen minutieux de toutes les étapes de l'accouchement et de l'allure du nourrisson. Cette inspection est rendue possible par la présence de nombreuses femmes venues apporter soutien logistique, psychologique et spirituel à la parturiente[352]. Ainsi, il n'est pas rare que les voisines, ayant trouvé des indices d'avortement ou d'infanticide, les portent devant la justice pour dénoncer des comportements inappropriés. C'est généralement

[352] Ce phénomène a été étudié pour les campagnes par Eva Labouvie, *Beistand in Kindsnöten. Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550-1910),* Frankfurt am Main 1999.

du voisinage que partent les rumeurs infâmantes. Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, les grossesses, mêmes désirées, sont dissimulées le plus longtemps possible par les femmes qui souhaitent garder une certaine liberté d'action. En effet, dès que la grossesse est connue, le voisinage traque le moindre faux pas qui mettrait en danger le fœtus[353]. Par ailleurs, on notera que le rôle social joué par les femmes du voisinage est ambivalent : tout en contrôlant les comportements et en prévenant les avortements et les infanticides, comme le préconisent les autorités, elles contribuent à diffuser les pratiques « magiques », que le clergé protestant et les autorités civiles disqualifient comme « papistes » et « superstitieuses ». En effet, les pasteurs se plaignent du fait que ces femmes soient promptes à fournir des amulettes, reliques ou formules magiques aux parturientes.

Si les femmes sont encouragées à rester dignes au moment de l'accouchement et à faciliter le travail des médecins, cela ne signifie pas qu'on attend d'elles une indifférence à l'événement qu'elles sont en train de vivre. Puisque les douleurs de l'accouchement font partie des châtiments imposés aux femmes depuis Ève, elles se doivent de montrer ostensiblement qu'elles les ressentent, et non pas les dissimuler. C'est qu'illustre le cas cité par Ulinka Rublack[354] : Anna Maria Krauth avait déjà donné naissance à deux enfants mort-nés. Alors qu'elle met au monde un troisième enfant mort-né en 1657, les témoignages de la famille et de son entourage proche décrivent tous son désintérêt, voire son rejet des trois grossesses. Elle a refusé de coopérer avec les sages-femmes pendant les trois accouchements et a affirmé vouloir mourir après avoir découvert chaque grossesse sans que la raison de ce désir soit clairement évoquée. Les accusations viennent des femmes qui ont assisté aux naissances et qui ont trouvé l'attitude de la femme suspecte. Les normes de comportement ne sont donc pas seulement véhiculées par des hommes qui disposeraient d'une certaine autorité, mais également par des femmes de l'entourage proche.

Les deux formes de contrôle détaillées ici, la « surveillance domestique » et la vigilance active des proches ont comme points communs de ne pas émaner directement des autorités mais de s'effectuer d'une manière apparemment spontanée. Toutefois, une dimension, qui semble essentielle, les distingue dans leur fonctionnement : contrairement au contrôle exercé par les femmes du voisinage, qui

[353] Gélis, *Arbre*, p. 133.
[354] Rublack, « Pregnancy », p. 91.

est plus diffus et dont l'efficacité est plus difficile à saisir, celui exercé par les maris comporte une verticalité liée à la hiérarchie des positions à l'intérieur du foyer, l'épouse étant dans une position de soumission.

- Surveillantes et surveillées : les sages-femmes

Le métier de sage-femme représente un domaine spécifiquement féminin. Alors que dans les campagnes, l'aide des voisines et éventuellement des maris était parfois la seule que pouvait espérer une femme sur le point d'accoucher, dans les grandes villes l'activité de sage-femme se professionnalise dès le XV^e^ siècle[355]. On trouve les premières sages-femmes assermentées à Ratisbonne en 1452, à Munich en 1488, à Strasbourg en 1500, Francfort-sur-le-Main en 1509 et Nuremberg en 1522[356] – la réputation des sages-femmes nurembergeoises est connue dès le début du XVI^e^ siècle[357]. Depuis cette époque, et plus encore avec l'intérêt accru pour tout ce qui a trait à la naissance, la profession de sage-femme fait l'objet de nombreux ouvrages et les réglementations quant à leur formation et l'exercice de leur profession (*Hebammenordnungen*[358]) se multiplient dans toutes les villes d'Empire. Dans les manuels d'obstétrique de la fin du XVI^e^ et du début du XVII^e^ siècles, les médecins s'insurgent contre l'ignorance de femmes qui, par une mauvaise conduite des accouchements, provoqueraient la mort des parturientes et en appellent à une formation et des contrôles plus stricts[359]. Le médecin luthérien David Herlitz ajoute un chapitre consacré aux sages-femmes dans la nouvelle édition de son livre en 1618 qui fait suite à l'édition originale de 1597[360]. Selon lui, ces femmes inexpérimentées et en outre souvent tyranniques représenteraient un grand problème pour la santé publique. Il faut sans doute voir dans ces affirmations l'expression d'une concurrence larvée entre médecins « savants » et sages-femmes au savoir-faire traditionnel, et la revendication d'un statut supérieur.

---

[355] Wunder, *Sonne*, p. 139.
[356] Merry E. Wiesner, « The Midwives of South Germany and the public / private dichotomy », in : Hilary Marland (ed), *The Art of midwifery. Early Modern Midwives in Europe*, Cambridge 1994, p. 77-94 (ici : p. 83).
[357] Wunder, *Sonne*, p. 141.
[358] Voir l'exemple strasbourgeois cité en annexe 16 et daté de 1605.
[359] Le mépris des médecins à l'encontre des sages-femmes est également exprimé en France par Louise Bourgeois (Boursier), *Instruction à ma fille* (1626), éd. par François Rouget et Colette H. Winn, Genève 2000, p. 136.
[360] Herlitz, *De curationibus Gravidarum*.

Si les sages-femmes sont critiquées pour leur manque de compétences médicales, elles sont également soupçonnées de sorcellerie[361]. Il s'agit là d'un imaginaire traditionnel que l'on trouvait déjà exprimé dans *Le Marteau des Sorcières* (1486-1487). On y supposait que les sages-femmes, du fait de leur contact avec des êtres faibles que sont les parturientes, pourraient être la proie des démons :

> Nous ajoutons que, en ce domaine, ce sont les sages-femmes qui causent les plus grands dommages, comme nous l'ont raconté à nous et à d'autres des sorcières repenties, disant : « personne ne nuit davantage à la foi catholique que les sages-femmes ». En effet, quand elles ne tuent pas l'enfant, alors obéissant à un autre dessein, elles le portent en dehors de la chambre, elles l'élèvent en l'air et l'offrent au démon[362].

Il semblerait que ces soupçons exprimés, dans un ouvrage qui eut pourtant une grande portée, n'aient pas été beaucoup suivis de condamnations. À Nördlingen, on ne recense que onze accusations de sorcellerie envers des sages-femmes de 1478 à 1579[363].

D'après nos recherches, les sages-femmes sont souvent des femmes expérimentées, ayant eu elles-mêmes des enfants et ayant pratiqué un grand nombre d'accouchements, comme le montrent les chiffres cités par Susanne Gabler pour Nördlingen[364]. Leur connaissance du corps féminin provient très souvent de l'expérience concrète, mais au cours du XVII^{e} siècle les sages-femmes sont de plus en plus souvent des femmes lettrées et dotées d'une formation scientifique solide. En France, Louise Bourgeois (1626) est formée par son mari, chirurgien des armées et ancien élève d'Ambroise Paré, qui lui enseigne les connaissances anatomiques nécessaires à l'exercice du métier de sage-femme[365]. Certaines sont autodidactes, mais peuvent être extrêmement bien renseignées, comme le montre l'exemple de l'Allemande Justina Siegemund qui publie un livre à l'intention des sages-femmes, en 1690[366]. Certes à cette date tardive, il était davantage possible de trouver des connaissances dans des ouvrages scientifiques et non plus de se former uniquement par l'expérience pratique. Les autorités civiles tentent, par des ordonnances

---

[361] Louise Bourgeois (Boursier) elle-même se méfie des sages-femmes qui pratiqueraient la sorcellerie avec une partie de la poche de liquide amniotique, (in : *Ibidem*, p. 126).
[362] Henry Kramer (Institoris) / Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières. Malleus maleficarum* [1486-87], (trad.du latin par Amand Danet) Grenoble 2009, p. 197.
[363] Gabler, *Hebammenwesen,* p. 232.
[364] Anna Vischer interrogé le 17 novembre 1590 aurait aidé 1800 enfants à venir au monde, in : *Ibidem*, p. 186.
[365] Louise Bourgeois (Boursier), *Instruction*, p. 123.
[366] Justina Siegemund, *Die Chur-Brandenburgische Hoff-Wehe-Mutter, Das ist : Ein Höchst-nöthiger Unterricht, von schweren und unrecht-stehenden Geburt*, Cölln an der Spree 1690.

nombreuses et qui souvent prennent modèle sur le décret de Ratisbonne de 1552, d'organiser la formation, le recrutement, ainsi que le champ d'exercice des sages-femmes. À Nördlingen, elles sont soumises à un interrogatoire très précis devant un collège de médecins et de prêtres qui doit évaluer, et leurs compétences techniques, et leur moralité. À cela s'ajoutent les conseils des théologiens et de certains médecins au sujet des qualités que devraient posséder les sages-femmes idéales : la piété, la santé, l'équanimité, la patience, la compassion, l'habileté manuelle ainsi que des mains longues et fines permettant des manipulations précises – un argument très pragmatique. Le phénomène n'est pas limité à l'espace germanique ; dans toute l'Europe, les XVI^e^ et XVII^e^ siècles voient s'organiser la formation des sages-femmes : les publications se multiplient et des écoles s'ouvrent. À Paris, on inaugure en 1630 l'Office des accouchées de l'Hôtel-Dieu, qui accueillait des femmes pauvres depuis le XIII^e^ siècle, pour le consacrer à la formation des sages-femmes[367].

La situation des sages-femmes auprès des femmes enceintes et des jeunes mères fait d'elles des instruments privilégiés de la surveillance exercée sur cette partie de la population. Leurs devoirs sont triples. Tout d'abord, il s'agit pour elles de prendre en charge la santé des parturientes et de leur offrir les meilleurs soins possibles tout en surveillant leurs agissements. Ainsi, les décrets concernant les sages-femmes contiennent des instructions précises sur les actes autorisés ou non. Ensuite, les sages-femmes sont tenues, plus généralement, de contrôler la bonne moralité des habitantes de la cité. Elles sont appelées pour déterminer la réalité d'une grossesse, ce qui peut avoir des conséquences graves si la femme n'est pas mariée. Elles sont chargées de distinguer un avortement d'une fausse-couche, tâche parfois délicate ; et enfin elles ont pour mission de trouver les preuves d'éventuels infanticides. Le projet de loi de Lonicerus pour la ville de Francfort-sur-le-Main souligne que les sages-femmes ont une fonction de conseillères, mais aussi de soutien moral. Leur tâche principale serait de préserver la vie du fœtus, et non pas de devenir des faiseuses d'anges. Cette dernière recommandation montre bien l'ambiguïté que pouvait avoir leur profession à une époque où l'avortement était tabou.

> So sie auch einige Magdt oder andere Personen, so in unzucht leben und schwanger werden, erfaren, sollen sie
>
> Si elles découvrent qu'une servante ou une autre personne a vécu dans le péché et est devenue enceinte, elles doivent lui

[367] Cesbron et Knibiehler, *Naissance*, p. 71.

solche fuer sich selbst anreden, und bey ernstlicher straaff ermanen, das sie der frucht schonen, vnnd durch keine boësse liste oder boesen rath schnoeder leute, dieselbige verderben woelle, wie dann solche leichtfertige leut leichtlich zuthun pflegen, sollen auch solches den verordneten weibern Kundt thun[368].	parler seule à seule et l'admonester, sous peine d'être gravement punie, à préserver leur fruit et à ne pas vouloir lui causer du tort par une ruse malicieuse ou des mauvais conseils de personnes malintentionnées, comme le font habituellement les personnes frivoles. Elles doivent également le rapporter aux femmes assermentées.

À partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle, les sages-femmes sont explicitement chargées de veiller au bon comportement des femmes lors des accouchements et de vérifier leur moralité[369]. Les législateurs leur ordonnent ainsi d'exiger de leurs patientes le nom du père, s'il n'est pas clairement identifié, au moment culminant des douleurs de l'accouchement, afin d'être sûres d'entendre la vérité. En effet, les femmes en couches, sentant venir leur fin et l'heure du Jugement Dernier, ne seraient plus en mesure de mentir.

Sie sollen auch, so sie zu unehlichen orten, als zu Megden oder andern Weibern, welche unelich hurenleben fueren, beruffen werden, gleichfals wie zu andern erscheinen, Sollen aber des Kinds Vatter mit fleisz erforschen, unnd nach dem sie ir ampt verrichtet haben, solches der Obrigkeit anzeigen, damit dieselbige solches vbel vnd vnzuechtig leben nach gebuer straffen moege[370].	Elles doivent également se comporter de la même manière, lorsqu'elles sont appelées en des lieux non conjugaux, chez des servantes, ou des femmes, qui mènent une vie de débauche, mais elles doivent mettre tout leur zèle à découvrir qui est le père de l'enfant, et après avoir effectué leur office, le dénoncer auprès des autorités civiles afin que ces dernières punissent comme il convient une telle inconduite et vie immorale.

Ce texte n'est rien moins qu'un appel ouvert à la délation. La notion de « secret professionnel » n'existait pas et les autorités exerçaient une pression considérable sur cette partie de la population, transformée en instrument docile du maintien de l'ordre. Cette recommandation extrême a tendance à disparaître au siècle suivant. À Strasbourg, en 1605, on déconseille aux sages-femmes de perturber l'accouchement par des paroles inappropriées[371]. Elle est interdite au XVIII[e] siècle dans les campagnes en raison des dangers que comporte cette pratique pour la mère : la peur panique causée pourrait être à l'origine de difficultés pour expulser l'enfant et

[368] Lonicerus, *Reformation*, nn; on retrouve exactement la même recommandation dans différentes ordonnances, même au XVII[e] siècle , comme dans celle de Strasbourg en 1635.
[369] Flügge, *Hebammen*, p. 461.
[370] Lonicerus, *Reformation*, n. p.
[371] *Der Hebammen Ordnung*, Strasbourg 1605 (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR7), Voir la reproduction en annexe 16.

mener involontairement à son décès[372]. En dehors de leurs compétences médicales et des informations légales qu'elles doivent délivrer aux parturientes, les sages-femmes sont chargées d'assurer un soutien spirituel et tenues de prendre en charge une forme d'instruction religieuse qui mêle éléments de doctrine et moralisation. Les manuels d'obstétrique, les ordonnances et les livres de consolation leur proposent des prières à faire réciter aux femmes à différents stades de la grossesse. Ces ouvrages donnent également des exemples de paroles de réconfort tirées de la Bible qu'elles peuvent lire aux femmes. Les pasteurs et les législateurs les encouragent à lutter contre les « superstitions » et en font des agents de la diffusion de la « vraie foi ». Ainsi, elles ont pour mission d'empêcher l'utilisation d'amulettes ou de formules magiques et les remplacer par des paroles pieuses. Mais à côté des prescriptions rationnelles visant à garantir le bon déroulement des naissances, des croyances « magiques » actualisant la crainte ancienne du Diable persistent. Ainsi, les sages-femmes scrutent le nouveau-né à la recherche d'une tache ou d'une malformation, interprétées comme des signes maléfiques[373].

Si elles apparaissent donc comme une instance de contrôle essentielle dans la communauté de l'époque pré-moderne, les sages-femmes sont cependant, sont elles-mêmes soumises à une surveillance qui s'accroît au fil du temps. Les ordonnances sont de plus en plus nombreuses à leur sujet, et tentent de réglementer de nombreux aspects de la profession, mais également certaines dimensions de leur vie quotidienne, comme le danger d'ivresse, ainsi que le prouve une ordonnance de Nuremberg en date de 1579[374]. On tente aussi de circonscrire leurs déplacements afin de garantir leur plus grande disponibilité[375]. Les législateurs, les pasteurs et les médecins s'associent pour établir des examens détaillés non seulement de leur moralité, à laquelle on accorde de plus en plus d'importance[376], mais aussi de leurs compétences techniques et de leur expérience. On peut voir un exemple des critères recherchés dans le projet de loi de 1573 rédigé par Adam Lonicerus pour la ville de Francfort-sur-le-Main :

---

[372] Labouvie, *Andere Umstände*, p.149.
[373] Gabler, *Hebammenwesen,* p. 30.
[374] Ortolf von Baierland ; même chose chez Friedrich Baruch, *Das Hebammenwesen im reichsstädtischen Nürnberg*, Erlangen 1955, p. 36 citant une ordonnance de Nuremberg datant de 1579. Cf également : Huxholtz, *Unterricht*, p.11.
[375] Par exemple dans l'ordonnance d'Ortolf von Baierland mais cela se retrouve dans de nombreuses ordonnances du XVI^{e} siècle.
[376] Flügge, *Hebammen*, p. 356.

Es sol die jenige welche zu einer Ammen aufgenommen wirt, eine Erbare Gottsfuerchtige Fraw sein, eines ehrlichen lebens, guter sitten vnd geperden, nuechtern, erbarer gestalt von angesicht, glidmaessiges leibs, sonderlich gerade geleden hende haben, damit sie fertig vnd geschicklich mit der geburt umbgehen moege. Nicht haessig, nicht neidisch, nicht zaenkisch, nicht frech, nicht hoffertig, nicht trutzig oder bollerisch vnnd murrisch mit worten, Sondern freundtlich, sanfftmutig, troestlich, Sol auch gehertzt vnnd kurtzweiliges gespreches sein, dasz sie den verzagten vnnd kleinmuetigen nach notturfft koendte zureden, Vnnd sie lustig vnnd gehertzt zur Arbeit machen, vnnd im fall der not troesten moege[377].

Celle qui est acceptée en tant que sage-femme, doit être une femme honorable, qui craint Dieu, mener une vie honnête, avoir de bonnes moeurs et manières, être sobre, d'apparence honorable, être bien proportionnée, principalement avoir des mains souples afin qu'elle puisse procéder rapidement et habilement lors de la naissance. Elle ne doit pas être haineuse, envieuse, colérique, insolente, vaniteuse, têtue ou bornée, ni grincheuse dans ses paroles, mais avoir une conversation enjouée et divertissante, afin de pouvoir encourager si nécessaire celles qui perdraient courage et auraient peur, se mettre au travail avec joie et enjouement et être capable de consoler si un malheur devait survenir.

Comme on le voit, le catalogue rassemble de nombreuses qualités idéales, dont on peut se demander s'il était possible qu'elles soient toutes réunies en une seule personne. Même le physique des sages-femmes semble jouer un rôle important dans les critères de sélection. Le projet de loi de Lonicerus n'est en cela pas une exception. Nombreux sont les ouvrages, comme celui de Herlitz (1618) qui s'attardent sur le visage avenant et les longs doigts habiles que doit avoir une bonne sage-femme[378]. On peut en déduire que les deux qualités essentielles d'une sage-femme résidaient dans le fait d'inspirer confiance et d'avoir les instruments nécessaires à la compétence technique.

Les sages-femmes sont placées sous la surveillance d'un groupe de femmes, patriciennes le plus souvent, appelées selon les villes « matrones colonels » (« Obristen Matronen ») – un terme militaire qui traduit clairement la discipline à laquelle ce corps de métier devait être soumis – ou « femmes assermentées » (« geschworene Weiber ») à qui elles sont tenues de se référer en cas de problème, ce qui n'est pas sans créer des conflits. Dès le XVII^{e} siècle, on leur enjoint de ne pas prendre seules de décisions graves, et d'avoir recours à un médecin-accoucheur considéré comme plus savant[379]. On observe une tendance semblable en France : une ordonnance de Paris datant de 1560 instaure un examen destiné à éprouver le savoir-

[377] Lonicerus, *Reformation*, et même remarque chez Rueff, *Hebammenbuch*, p. 51sq.
[378] Herlitz, *De curationibus,* p. 135.
[379] Johann Georg Sommer, *Nohtwendiger Hebammen Unterricht*, Jena 1676.

faire des sages-femmes. Ainsi, leurs compétences acquises par l'expérience sont de plus en plus mises en doute, même lorsque le savoir-faire est établi avec certitude : Louise Bourgeois, pourtant sage-femme de Marie de Médicis à partir de 1601, décrit avec amertume la surveillance dont elle est l'objet de la part des médecins, jaloux de la confiance que la Reine lui accorde[380]. Les archives allemandes montrent qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène propre aux cours princières : les bourgeois qui n'ont pas nécessairement accès aux services d'un médecin-accoucheur n'hésitent pas à porter plainte contre les sages-femmes lorsqu'ils les jugent incompétentes. Les procès-verbaux de Nördlingen contiennent des témoignages de pères de famille qui se plaignent des mauvais traitements infligés à leur épouse par une sage-femme peu scrupuleuse, et d'actes ayant entraîné un handicap ou la mort de l'épouse et/ou de l'enfant[381]. Quand elles le peuvent, les femmes ayant été victimes de mauvaises sages-femmes vont porter plainte au tribunal en personne[382]. Le Sénat de la ville engage des enquêtes pour déterminer la réalité des faits. De nombreuses sages-femmes sont ainsi condamnées à être bannies de Nördlingen pour mauvais traitements et calomnies[383]. Donc, on observerait une forme de « judiciarisation » de la naissance, parallèlement à la médicalisation de l'accouchement.

II.2.4. Maternité et pratiques : apport des ego-documents

Dans le livre d'Yvonne Kniebiehler et de Catherine Fouquet, la question de la maternité à l'époque moderne est abordée dans un chapitre appelé de manière révélatrice le « temps du silence[384] ». En effet, il est difficile de trouver des ego-documents qui évoquent la grossesse et la maternité de manière détaillée. Les hommes qui écrivent des journaux intimes ou des autobiographies n'évoquent ces périodes de la vie de leur femme qu'à demi-mot, et probablement parce qu'ils ne disposaient que de peu d'informations sur ce qui se déroulait dans le corps de leur épouse et sur ce qu'elles pouvaient ressentir. De plus, la grossesse, l'accouchement et la maternité semblent faire partie des sujets relevant de la sphère privée qui se constitue progressivement à cette époque[385] comme le laissent penser les journaux

[380] Louise Bourgeois (Boursier), *Instruction,* p. 123-144.
[381] Gabler, *Hebammenwesen,* p. 223. Plainte de Hans Strauss, 1575.
[382] *Ibidem*, p. 224, plainte de Margret Schene, femme de Jacob Deger, 1575.
[383] *Ibidem*, p. 231.
[384] Knibiehler / Fouquet, *mères*, p. 11.
[385] V. Philippe Ariès / Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, Tome 3 : De la Renaissance aux Lumières, Paris 1986.

intimes rédigés dans la noblesse[386] : même si l'assistance pouvait être nombreuse lors des accouchements et même si l'entourage était à l'affût des moindres signes de grossesse ou de fausses-couches, il apparaît que parler de sa propre grossesse, évoquer les détails de son propre accouchement était alors considéré comme inconvenant.

Les époux Paumgartner eurent un seul enfant. On pourrait s'attendre à trouver des informations sur la grossesse, l'accouchement et l'expérience de la maternité dans les lettres que les deux époux s'envoyèrent, qui n'étaient en aucun cas destinées à la publication ni à être transmises à la génération suivante. Cependant ces lettres surprennent le lecteur moderne par leur absence d'informations sur ces sujets. On ne découvre la grossesse de Magdalena qu'au gré de remarques éparses sur la nécessité de changer de garde-robe parce que ses tenues deviennent trop petites :

> Herzalerliebster schazer, ich bit dich, wan du etwa ein drimla domasck bekumen konst, nor ein schlechten ein 4 eln, welst mirn herausschicken zum afenreckla. Hab sy doch nie gedragen gern ; iez mus ichs thun. Wan ich ausgehe, kon ich nimer meine pristla einthun ; habs herausgelasen, so weit ich kind. Wan ich nur ein wenig dicker wier, mus ichs erstucken, welgs ich nit gern thue. Wolte miche in weil mit eim reckla zudecken[387].
>
> Très cher trésor, je te prie de m'envoyer, si tu le peux, un morceau de damas, même un simple de 4 aunes afin que je fasse un jupon[388]. Je n'ai jamais aimé en porter mais maintenant, je suis obligée de le faire. Lorsque je sors, je ne peux plus fermer mon corsage ; je l'ai laissé aussi ouvert que je pouvais. Si je grossis encore, ne serait-ce qu'un peu, je vais devoir l'agrandir, et je n'en ai pas envie. Je vais me couvrir avec un jupon quelques temps.

Dans ce passage, Magdalena demande à son mari de lui envoyer de quoi se confectionner un jupon pour couvrir son ventre que son corsage ne suffit plus à dissimuler. Le fait qu'elle évoque une prise de poids future laisse penser qu'il s'agit bien de la grossesse, d'autant que les dates correspondent.

C'est également l'évocation de vêtements trop petits qui, beaucoup plus tard, plonge Magdalena dans une certaine nostalgie et lui rappelle sa grossesse :

> Sunst wil dich piden, wolst mir den zotetten samet mit erstem
>
> Sinon, je te prie, de m'envoyer le velours peigné pour les revers de mon

[386] Rublack, « Pregnancy », p. 85.
[387] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 24 juin 1584, , p. 211. Les archivistes auraient daté cette lettre de 1594 mais Steinhausen estime que ce n'est pas possible sans mentionner le rapport de ce passage avec la grossesse de Magdalena qui semble pourtant clairement évoquée ici.
[388] Un « Affenröcklein » est une sorte de jupon d'après le *Schwäbisches Wörterbuch mit etymologischen und historischen Anmerkungen* édité par Johann Christoph von Schmid (Stuttgart 1831, p. 11).

herausschicken zum hoseckenschlag. Ich derft sunst gar wol ein 4 eln damasck zum saubern röckla ; dan als ich das die tag zum Yakob im Hof wolt onlegen, so du mir den domnasck hat rausgeschickt, als ich den puben selig trug, war es so bös an armen und in der seiden, das nit anlegen dorft[389].

manteau[390]. J'aurais également besoin de 4 aunes de damas pour faire un habit digne de ce nom ; car lorsque je voulus mettre celui que tu m'avais envoyé lorsque je portais feu notre garçon pour aller voir Jacob Imhof l'autre jour, il était si abîmé au niveau des bras[391] et sur les côtés que je n'ai pas pu le faire

Magdalena prête probablement une attention particulière aux sentiments et aux émotions qui l'agitent pendant sa grossesse, sans pour autant en faire état dans ses écrits. Alors qu'elle est enceinte de quatre mois, elle relate ainsi les nombreuses frayeurs et peurs qui l'envahissent. Ces récits ne sont pas anodins puisque l'on croyait alors que ces émotions pouvaient avoir un effet néfaste sur la santé, voire la vie future de l'enfant. C'est pour cette raison qu'elles apparaissent dans ses lettres. La jeune femme semble avoir honte de ne pas savoir suffisamment se maîtriser :

Herzeter schaz, las den prief nitt liehen vor iemundt : schem mich sunst[392].

Cher trésor, ne lis cette lettre à personne, j'aurais trop honte.

Comme la plupart des ouvrages de prières destinés aux femmes enceintes et les traités d'obstétrique le conseillent à la fin du XVI[e] siècle, Magdalena se recommande régulièrement à Dieu, tout en se réjouissant que tout se passe bien :

Stedt aber Got lob ales beser umb mich, so es lebet in mir, das was dein und mein ist, von Got gegeben. Hab nun Got lob die halb zeit uberwunden : Got las mich die ander halbe zeit aug mit gesundheit uberwinden[393] !

Dieu soit loué, tout va bien pour moi, car ce qui est à la fois toi et moi vit en moi et a été donné par Dieu. J'ai déjà surmonté la moitié du temps, Dieu soit loué : que Dieu me laisse vivre aussi la seconde moitié en bonne santé !

La plupart du temps, c'est ainsi l'enfant qui semble important, alors que l'état de la mère n'est que rarement évoqué[394]. Mais certains auteurs font exception en accordant au moins nommément un rôle actif à la mère. C'est le cas de Hieronymus Köler, négociant de Nuremberg qui évoque les naissances de ses enfants de la manière suivante :

---

[389] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 22 mai 1594, p. 200sq.
[390] Le terme « Hosecke » ou « Hussecke » désigne un vêtement de dessus entre la chamarre et la redingote large. Il peut être porté par les hommes ou par les femmes. Il descendait jusqu'au sol et était fermé par une agrafe. Le col était généralement doublé de fourrure. (Loschek, *Modelexikon*, p. 266).
[391] Ici Magdalena évoque probablement une sorte de chemise très longue qui se porterait sous les vêtements et que l'on pourrait voir par endroits, par les manches « à crevés » par exemple.
[392] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 1er juillet 1584, , p. 48sq.
[393] *Ibidem*, Lettre du 7 juillet 1584, p. 51.
[394] Völker-Rasor, *Bilderpaare*, p. 289.

Adi 14. Jennero ao 1541 hat mir (Gott hab Lob) Brigida, meine liebe hausfrau, ein tochter geboren, ward en ainem Freitag zu nacht, als es 3 auf der großen Uher geschlagen hett und ist am Sambstag vmb vesperzeit zu Sanct Lorentzen kirchen getauft, von herr Lienhard Kesser cappelon und Margaretha, Jobst Müllners, zaummachers, weib hat es gehaben, vnd Birgida genant Gott schicks ferner zum pesten. Amen[395].	Le 14 janvier de l'année 1541, ma chère épouse Brigida m'a donné une fille, c'est arrivé un vendredi durant la nuit, lorsque la grande horloge a sonné la troisième heure. Elle a été baptisée le samedi à l'heure des vêpres en l'église Saint Laurent par le vicaire Lienhard Kesser. La marraine était Margaretha, la femme de Jobst Müllner, le fabricant de harnais, et elle a été nommée Brigida. Que Dieu fasse que tout aille pour le mieux. Amen.

Ainsi, l'auteur souligne que c'est son épouse Brigida qui lui a donné une fille. Cette formulation peut paraître anodine, mais elle est assez rare pour être remarquée. Une anecdote racontée par Hermann Weinsberg dans son autobiographie illustre parfaitement l'ignorance dans laquelle sont plongés la plupart des époux quant au domaine de la grossesse et de la maternité[396] : un matin de 1558, Hermann apprend que sa femme a fait une fausse couche pendant la nuit. Elle lui montre le pot de chambre dans lequel semble se trouver un fœtus. Hermann écrit qu'il a été choqué : d'une part, il ne savait pas que sa femme était enceinte et d'autre part, il ignorait qu'elle pouvait encore avoir des enfants. Il se souvient alors d'une violente dispute vécue quelques jours plus tôt et en déduit qu'il est responsable de la fausse-couche de sa femme. Un jour plus tard, il découvre du papier dans le pot de chambre. Il suppose alors que tout cela n'était qu'une supercherie et que le fœtus était en réalité fabriqué en papier mâché. D'après lui, son épouse voulait lui exprimer son mécontentement d'avoir été injustement battue. Il explique qu'il a ressenti une grande colère en découvrant la supercherie ce qui a eu pour conséquence une violente dispute avec son épouse. À la fin du récit, Hermann Weinsberg transcrit la réponse de son épouse qui soutient avoir fait une fausse couche par sa faute. L'auteur conclue qu'il n'aura jamais le fin mot de cette histoire. Il semble n'avoir aucune confiance en son épouse, mais ne pas savoir comment obtenir la vérité. La grossesse, ses tracas et ses éventuelles complications semblent rester un domaine réservé aux femmes. Cette anecdote montre également que certaines femmes étaient tout à fait

[395] Hannah Amburger (Hrsg.), « Die Familiengeschichte der Koeler. Ein Beitrag zur Autobiographie des 16. Jahrhunderts », in : *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 30 (1931), p. 153-289 (ici : p. 261).

[396] Cette anecdote est relatée par Rublack, « Pregnancy », p. 84, mais provient de Konstantin Hohlbaum, F. Lau and J. Stein (Hrsg.), *Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert*, Band 5, Bonn 1926, p. 20sqq.

capables de faire usage de leurs connaissances dans ce domaine et des préjugés des hommes pour servir leur propre intérêt.

Dans les lettres des époux Paumgartner, on ne trouve que très peu de mentions de la grossesse de Magdalena par son mari Balthasar. Mais quelques phrases montrent tout de même son intérêt pour la santé de son épouse et de son futur enfant. Même s'il ne parle qu'à mots couverts de l'état de sa femme, Balthasar ne semble pas y être insensible. Il lui conseille à la fois de se ménager et de ne pas causer de troubles :

Das es sonnst mitt dir rechtt thutt unnd du deiner sach gewiesz bist, hab ich hertzlich gern vernomen. Der allmechttig ewige Gott wölle zu allem gnade, glück, segen unnd gedeyen geben unnd mitthailn, du aber wöllest inndessen auch schonen unnd zu widerwerttigkeitt selber nitt ursach gebenn[397].	J'ai lu avec joie que tu allais bien et que tu étais sûre de ton fait. Que le Dieu éternel et tout-puissant accorde sa grâce, son bonheur, sa bénédiction et donne une bonne tournure à tout cela, que toi, en revanche, tu prennes soin de toi et que tu ne provoques pas de désagrément.

Remplissant parfaitement son devoir de mari soucieux de son épouse enceinte, tout en étant en voyage, il conseille également à Magdalena de prendre conseil auprès de femmes plus expérimentées, comme Madame Flexner :

Lerne du yetz fein von ihr, wie dich inn allem verhaltenn solst[398].	Apprends d'elle la manière dont tu dois te comporter en toute chose.

Dans les lettres adressées par Luther à ses amis, même si très peu d'informations sont données sur le déroulement de la grossesse et le comportement de la jeune mère, Katharina von Bora, on peut également lire la peur de l'époux face aux risques encourus lors d'une épidémie de peste :

In meinem Haus ist allmählich ein Hospital entstanden. Hanna, Augustins Frau, hat die Pest in sich gehabt, kommt aber wieder auf. Margarethe von Mochau hat uns durch ein verdächtiges Geschwür und andere Anzeichen Angst gemacht, obwohl sie auch wieder gesund wird. Ich fürchte sehr für meine Käthe, die der Niederkunft nahe, ist, denn auch mein Söhnchen ist seit drei Tagen krank, ißt nichts und fühlt sich schlecht. Man sagt, es sei der Schmerz von Zähnekriegen, aber man glaubt, daß	Nous avons peu à peu organisé un hôpital chez moi. Hanna, la femme d'Augustin a attrapé la peste mais s'en remet. Margarethe de Mochau nous a effrayés avec un ulcère suspect et d'autres symptômes, bien qu'elle soit de nouveau en bonne santé. Je crains beaucoup pour ma Käthe qui est proche de son terme, et aussi pour mon petit garçon qui depuis trois jours est malade, ne mange rien et se sent mal. On dit qu'il souffre parce qu'il fait ses dents mais on croit qu'ils sont tous deux en

[397] Steinhausen, *Briefwechsel*, Lettre du 18 juillet 1584, p. 53.
[398] *Ibidem*.

beide in großer Gefahr sind. Denn des Kaplans Georg Frau, die selber unmittelbar von ihrer Niederkunft steht, ist von der Pest ergriffen worden, und man versucht bereits, ob das Kind irgendwie gerettet werden kann ; der Herr Jesus stehe ihr barmherzig bei[399].

grand danger. Car la femme du vicaire Georg, qui est également proche de son terme, a été touchée par la peste et on essaie déjà de voir si l'enfant peut être sauvé d'une manière ou d'une autre ; que le Seigneur Jésus l'assiste avec miséricorde.

Ce passage prouve l'humanité et la simplicité de Luther qui partageait les soucis quotidiens de ses proches. Inquiet pour sa femme et son fils, il cherche du réconfort auprès de ses amis. L'absence de détails sur les grossesses de leur épouse dans les écrits des hommes ne semble donc pas être le signe d'un manque d'intérêt pour ce domaine.

Balthasar n'était donc pas le confident adéquat, car il n'était pas en position de demander plus de détails à son épouse sur cette période de sa vie et les expériences de son corps. De plus, on peut supposer que ce moment était certes dangereux à la fois pour la vie de la mère et pour celle de l'enfant, mais dans la mesure où les possibilités de contraception étaient assez peu nombreuses[400], la grossesse, l'accouchement et la maternité, ainsi que les risques qui y étaient immanquablement liés, constituaient des étapes « normales » de la vie d'une femme. Elles ne méritaient donc pas que l'on s'y attarde ou qu'on les évoque en détail lorsqu'elles se déroulaient sans problèmes particuliers. Néanmoins, lorsque ces événements prenaient un tour inattendu, ils sont mentionnés avec plus de précisions. C'est le cas pour la supercherie supposée de la femme d'Hermann Weinsberg, mais également pour la femme de Joachim Brandis (1553-1615) qui arrive à son terme. L'accouchement ne s'annonce pas sous de bons augures, cela effraie considérablement le futur père, qui relate l'événement dans son diaire :

Den 29. Febr. In der nacht up den 1. Martii umme 1 slag wort mine leve huisfruwe, alse se gros swanger was,

Le 29 février dans la nuit précédant le 1er mars, ma chère femme qui était à la fin de sa grossesse et dont le terme était

[399] La lettre est adressée à Nikolaus von Amsdorf (1er nov. 1527). Le destinataire est un des plus proche collaborateur de Luther. La lettre originale est en latin : « In domo mea coepit esse hospitale. Hanna Augustini pestem intrinsecus aluit, sed resurgit. Margaretha Mochinna suspecto apostemate et aliis signs nobis timorem peperit, quamquam et ipsa revalescit. Valde metuo Kethae meae partui vicinae, nam et filiolus meus iam triduo aeger nihil edit et male habet ; dicitur esse violentia dentium, et creditur utrumque esse in tanto periculo. Nam Georgii Capellani uxor et ipsa vicina partui peste correpta iam exercetur, si quomodo infans redimi possit ; Dominus Ihesus adsit illi misericorditer. », in : « Nr. 1164, Luther an Amsdorf in Magdeburg, 1. November 1527 », WA, *Briefwechsel*, Band. 4, p. 275. La traduction est de Karin Bornmann / Gerhard Ebeling (Hrsg.), *Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Band IV : Briefe*, Frankfurt am Main 1982, p. 96.

[400] Même si la recherche historique a montré qu'elles étaient largement connues et couramment utilisées. Cf Matthews-Grieco, « Corps et sexualité », p. 191.

und die tyt orer gebort up weinich wochen gekommen was, hastigen und heftigen krank, dat sie nicht ein wort reden konde und wuiste nergen van, darover ick ser erschrak und schickede illich na der Storischen und mine suisteren, leit m. Hinricum Teuß halen den medicum. Die beine Woiren oir ser geswulen gewesen, und dat hadde sich in dat lif und umme dat hovet getogen, dat wy in groter noit und aangest woiren[401].	prévu quelques semaines plus tard ressentit tout-à-coup des douleurs si fortes et si violentes qu'elle ne pouvait prononcer un mot et ne pouvait que grogner, ce qui m'effraya beaucoup et me fit envoyer chercher la Storisch et mes sœurs ainsi que Heinrich Teuß le médecin. Ses jambes avaient beaucoup enflé et cela s'était propagé dans le reste du corps et dans la tête ce qui nous plongea dans l'angoisse et la détresse.

Même si ce type d'informations est extrêmement rare, les ego-documents consultés permettent d'affirmer qu'au début de l'époque moderne, certains pères portent une attention particulière aux naissances en espérant que ces dernières se dérouleront le mieux possible. En cela, ils se conforment au comportement qui est attendu d'un père idéal.

[401] Max Buhlers, (Hrsg.), *Joachim Brandiss Diarium*, *ergänzt aus Tilo Brandis' Annalen*, 1528-1609, Hildesheim 1902, p. 255.

II.3. Mariage, maternité et animalité du corps féminin

Les sources étudiées mettent en lumière le moment privilégié que sont, à l'époque moderne, la grossesse et la maternité pour parler du corps des femmes. Ce corps, souvent réduit aux deux organes essentiels que sont le ventre et la poitrine, est assimilé à un atelier (« der Frawen gantzer Leib ist eine Werckstat[402] ») où se fabriquerait l'être humain, un atelier, dont il est nécessaire de permettre le bon fonctionnement et de surveiller étroitement la précieuse production. On se trouve donc en présence d'une vision mécanique du corps féminin. Mais ce n'est pas la seule qui soit visible dans les sources. En effet, elle s'oppose à celle, organique, d'un animal vivant. Selon cet imaginaire, le corps des femmes est un animal que les hommes devraient s'efforcer de dompter. Or, les comparaisons entre les femmes et plus spécifiquement leur corps, et les animaux sont révélatrices d'un système de pensée dans lequel les femmes devraient être « civilisées ». Il apparaît que ce sont principalement les mères qui font l'objet de ce genre de métaphores, la grossesse et la maternité étant considérées comme ce qui rattacherait les femmes au monde de la nature, une idée qui sera appelée à un grand succès au XIX^{e} siècle. Les liens entre ces « animaux rhétoriques » et les représentations des femmes sont évidents : dans un système de pensée qui fonctionne par l'analogie[403], les animaux servent à la fois de repoussoirs et de modèles pour encourager les femmes à la vertu. Toutefois, ce double mouvement n'est pas nécessairement à considérer comme paradoxal. Les procédés argumentatifs et stylistiques employés mettent également au jour une vision du corps des femmes qui les rapproche particulièrement de la nature. La fonction de ces figures d'analogie est principalement didactique : il s'agit de parler aux lecteurs et lectrices de ce qu'ils connaissent pour les encourager à modifier leur comportement, tout en offrant un plaisir de lecture par le divertissement. Parallèlement, l'emploi de ces moyens rhétoriques a pour effet d'animaliser réellement le corps des femmes, ce que renforcent les théories de l'« utérus-animal ».

---

[402] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 44.
[403] Christoph Lumme, *Höllenfleich und Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / Berlin 1996, p. 19.

II.3.1. Le corps des femmes et les animaux : un bestiaire

L'évocation d'animaux dans les ouvrages étudiés est un motif récurrent. En effet, les auteurs mettent en scène un véritable bestiaire, suivant ainsi une tradition qui date du Moyen Âge[404] : en effet, durant le Moyen Âge, mais également tout au long de l'époque moderne, l'animal apparaît comme le « lieu privilégié de toutes les métaphores et de toutes les comparaisons[405] ». Les discours sur les épouses, les mères et leur corps sont particulièrement riches de ce type d'images. Ces procédés ne sont pas surprenants dans un contexte où la majorité de la population vit encore dans une grande familiarité avec les animaux domestiques et connaît même une proximité plus ou moins périlleuse avec certains animaux sauvages, rencontrés aux abords des villages et dans les forêts[406]. Par ailleurs, la pensée de l'époque moderne, redécouvrant les textes de l'Antiquité grecque, procède par analogie : elle considère que le règne animal constitue un monde parallèle à celui des hommes, à partir duquel on peut interpréter certains comportements humains[407].

Les métaphores et comparaisons du corps féminin avec le règne animal ne sont évidemment pas les seuls procédés employés pour rendre le propos plus accessible au lectorat : il est possible de relever bon nombre d'autres images, relevant du domaine végétal, issues principalement de la Bible, lorsqu'il s'agit notamment d'aborder la question de la fécondité du couple marié. En effet, certains théologiens ou pasteurs comparent les femmes à une vigne en s'appuyant sur un vers du Psaume 128 : « Ta femme est comme une vigne féconde, dans l'intérieur de ta maison[408] » dont ils déduisent des normes de comportement destinées aux femmes mariées[409]. D'autres, comme Paul Jenisch[410], comparent les époux à des palmiers à

[404] Michel Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris 2011 ; Ignacia Malxechevaria, *Le Bestiaire Médiéval et l'archétype de la féminité*, Paris 1982.
[405] Gaston Duchet-Suchaux / Michel Pastoureau, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique,* Paris 2002, p. 7.
[406] Jahan, Renaissances, p. 28.
[407] Wolfgang Uwe Eckart / Jörn Sieglerschmidt, « Tier », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band. 13, Stuttgart 2011, p. 557-570 (ici : p. 562).
[408] Ségond, *La Sainte Bible*, p. 470. « Deyn Weyb wird sein wie ein fruochtbar Weynstock an den wenden ynn deynem haus », in : *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (WA), *Die deutsche Bibel*, Band 1, Weimar 1906, p. 544.
[409] Bartholome Gernhard, *Zwo Hochzeit Predigten, Vber den 128 Psalm, Bey ehelicher Trawung von christlichem Kirchgang, der gestrengen, Edlen vnd Ehrnvhesten, auch Erbarn vnd Tugentsamen, Junckern Caspar Wormbs, mit Jungfraw Anna von Sparnberg, vnd Junckern Joachim vo Doeff, mit Jungfraw Maria Magdalena Marschalchin gehaten*, Weimar 1573 et Jeremias Pistor, *Ein Christliche Hochzeit Predig*.
[410] Paul Jenisch, *Ehrenpredigt, bey christlicher Trawung des Durchleuchtigen Hochgebornen Fuersten vnnd herrn herrn Francisci Hertzogen zu Stetin, Pommern, der casuben vnd Wenden, Fuersten zu Ruegen vnd der auch Durchlauchtigen hochgeborne Fuerstin vnd Freulin, Sophia,*

l'extrême droiture que seule la proximité peut rendre fertiles[411]. Ce type de comparaison se retrouve principalement dans les sermons prononcés lors des noces. Ils évoquent rarement le monde animal, lequel rencontre en revanche une certaine popularité dans les traités sur le mariage, sur l'éducation et dans la *Hausväterliteratur*[412], ou littérature édifiante à l'usage des pères de famille. Les comparaisons et les métaphores entre monde animal et corps féminin sont plus nombreuses et donc probablement plus significatives ; elles sont aussi plus variées tout en impliquant des présupposés qui ne changent pas.

Pour dénoncer certains vices, les auteurs de traités développent ce que Sébastien Jahan nomme « une héraldique du contre exemple[413] », donnant des exemples d'animaux destinés à servir de repoussoir. Initié par Erasme avec son traité *La Civilité Puérile* (*De civilitate morum puerilium,* 1530), le contrôle du corps ne concerne pas seulement les enfants, mais également les adultes, en particulier les femmes. Il s'agit dans un premier temps de mettre « la bête à distance[414] », de contrôler les manifestations « naturelles, fonctionnelles et proprement corporelles[415] », donc de rejeter ce qui relève de la bestialité dans le domaine corporel, pour que le corps puisse être mené à un degré supérieur de raffinement et de « civilisation », selon l'expression forgée par Norbert Elias[416].

D'après le récit de la Genèse, les hommes et les femmes ont été créés par Dieu pour régner sur le monde animal. Ils se distinguent donc des animaux et se trouvent au sommet de la pyramide des espèces. D'un point de vue religieux et dogmatique, les figures d'analogie entre les animaux et le corps féminin ne vont pas de soi. Les auteurs tentent de montrer quelles vertus permettent à l'homme comme à

Gebornen Hertzogin aus dem Churfuerstlichen Stamm Sachsen, landgraefin in Dueringen, vnd Marggraefin zu meissen, Dresden 1610, p. 55.

[411] Louis Monloubou / Michel du Buit, *Dictionnaire Biblique Universel*, Paris, 1984, p. 528. Le palmier est un arbre évoqué régulièrement dans la Bible, et pas seulement dans un contexte évoquant la fécondité ou l'amour (comme c'est le cas dans le Cantique des Cantiques) mais également pour évoquer la droiture du juste (Psaume 92).

[412] Alors qu'on pourrait s'attendre à trouver ce genre d'exemples, de comparaisons et de métaphores dans la littérature démoniaque (*Teufelsbücher*) où la langue et les exemples pittoresques tirent parfois vers le burlesque, ils en sont quasiment absents, à quelques exceptions près, comme le livre de Schubart, *Der Sieman* [1564], dans lequel il compare les femmes adultères à des coucous – p. 261 – et les femmes irrascibles à des lionnes ou des dragons – p. 274.

[413] Jahan, *Renaissances*, p. 29.

[414] *Ibidem*, p. 21.

[415] Daniel Arasse, « La chair, la grâce et le sublime », in : Georges Vigarello (dir.), *Histoire du corps*, vol. 1 : De la Renaissance aux Lumières, Paris 2005, p. 411-477 (ici : p. 446).

[416] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Amsterdam 1997.

la femme de se différencier des animaux décrits comme sauvages et stupides, parce que non dotés de raison, *unvernünftig*.

Les caractéristiques exclusives de l'espèce humaine se trouvent dans la piété, la raison, le langage, mais surtout l'immortalité de l'âme, comme l'explique Thomas Sigfrid en 1590, dans un opuscule destiné à défendre les couples d'âge inégal :

> Die Menschen werden ja dishalben von den Thieren vnterscheiden [sic], das sie vnsterblich geschaffen, vernuenfftig sein vnd reden koennen, Gott loben vnd preisen, denn das koennen die andern Creaturen nicht thun, sondern seind allein zur vermehrung der Welt vnd dazu sterblich erschaffen[417].

> Les hommes se différencient des animaux du fait qu'ils furent créés immortels, qu'ils sont raisonnables et savent parler, louer et vénérer Dieu, car les autres créatures ne savent pas le faire, mais furent créés mortels, pour simplement contribuer à la croissance du monde.

Albrecht von Eyb, quant à lui, établit dès 1517 une frontière nette entre l'humanité et l'animalité afin de convaincre une femme qu'elle ne devrait pas constamment sortir de chez elle pour aller danser, un plaisir par trop « charnel ». Son argument est le suivant : alors que les animaux vivent selon le principe de plaisir (*Lust*), les humains devraient suivre leur raison (*vernunfft*)[418]. En dehors des questions de divertissements, les animaux sont le plus souvent évoqués dès qu'il est question des relations charnelles entre les sexes : ils prennent alors clairement la fonction de repoussoirs. Dans le sermon de Joachim Westphal, le mariage est ce qui différencie le genre humain des animaux, puisque les bêtes se reproduisent en dehors du mariage, sans s'être promis amour et fidélité, alors que les hommes consacrent leur union devant Dieu, ce qu'il interprète comme le signe d'une élection divine particulière[419]. Sans le mariage, comment pourrait-on différencier les hommes des animaux ? Il s'agit ici de revaloriser le mariage, qui n'est plus un sacrement *strico sensu* pour les Luthériens, mais qui demeure une « alliance sacrée », une institution divine.

> So wil er nicht, das das menschlich geschlecht vnordentlich vnter einander lauffen solle, wie **das thumme Viehe**, sonder das es in guter gewissen Ordnung lebe, Zucht, scham vnnd

> Ainsi il [Dieu - SCD] ne veut pas que le genre humain se rencontre de manière désordonnée comme **le bétail stupide**, mais qu'il vive selon un certain ordre juste, qu'il se tienne dans la vertu, la

[417] Thomas Sigfrid, *Antwort auff die frage, Ob seine rechte Ehe sey, wenn ein junger Mann ein alt weib nimet, ode rein jung Weib einen alten Mann nimet ? Wider etliche oeffentliche vnd heimliche Klueglinge, Gnatz troestlich an allen denen, welche alte Ehegatten bekommen haben, Oder noch bekommen moechten*, Frankfurt am Main 1590, n. p.
[418] Eyb, *Eelich weib*, p. 15v.
[419] Ces idées sont influencées par Thomas d'Aquin et le droit naturel (Wendel, *Mariage*, p. 21).

keuschheit halte, vnnd Hurerey vermeide, vnd die liebe jugend ordentlich vnd mit guten Exempeln in guter zucht, zu Gottes furcht aufferzogen werden[420].

pudeur et la chasteté et évite la luxure, et qu'il éduque dans la crainte de Dieu la chère jeunesse comme il faut et grâce à de bons exemples.

Plus de 80 ans plus tard, on trouve un énoncé similaire sous la plume de Balthasar Rahw :

So ists fuer die Augen, […] das Gott die Menschliche gesellschafft an das Band der Ehelichen liebe bindet, vnd erhelt den lieben Ehestand als seine Ordnung, damit nicht die Menschen, als **die vnvernuenfftigen Thiere**, zusammen lauffen, und ohne richtige vorhergehende Verknuepffung, sich vermehren. Es wuerde ja ein wuestes Wesen in der Welt entstehen, so gar kein Ehestand in seiner Ordnung bliebe, vnd alles durch vnordentliche, unkeusche Liebe in einander verwickelt wuerde : Was wehre denn fuer unterscheid vnter den Menschen vnd vnvernuenfftigen Thiere[421] ?

Il apparaît donc, […] que Dieu lie la société des hommes par le lien du mariage et considère l'état de mariage comme Son ordre afin que les hommes ne se rencontrent pas, et ne se reproduisent pas sans avoir contracté d'alliance auparavant, comme le font **les animaux dépourvus de raison**. Il naîtrait un désordre et un chaos dans le monde si aucun mariage de demeurait dans l'ordre, et si tout se mêlait dans un amour désordonné et impudique : quelle différence y aurait-il entre les hommes et les animaux dépourvus de raison ?

Tout au long de la période étudiée, les contacts non autorisés entre les corps (c'est-à-dire ceux qui ont lieu hors du cadre du mariage) sont qualifiés de bestiaux. Même si le mariage est revalorisé par la Réforme, la dénonciation des relations sexuelles illicites ou d'une certaine promiscuité pouvant les favoriser n'est bien sûr pas l'apanage des protestants. Ainsi Christoph Bruno, le traducteur de Juan Luis Vives, dénonce-t-il le fait de se rendre aux bains avec des personnes du sexe opposé, ce qui correspondrait pour lui à un comportement inapproprié, précisément qualifié de bestial (*viehisch*) :

Was thuot es von noetten, den schendlichen groben brauch allhie zuoschalten, das bey etlichen voelckern, maenner vnd weyber vndereinander baden, man soll jhn auch nicht melden, dann er ist vil mer vihisch dann menschlich[422].

Est-il besoin de dénoncer la coutume ignoble et grossière qui est répandue chez certains peuples où les hommes et les femmes prennent leur bain ensemble, il n'est nul besoin de mentionner qu'elle tient plus du bestial que de l'humain.

---

[420] Joachim Westphal, *Eine Hochzeitpredigt von dem Woertlein Hochzeit*, Eisleben 1565. On retrouve la même idée chez Johan Spangenberg, *Des Ehelichen Ordens*. (je surligne).
[421] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 19. (je surligne).
[422] Vives, *Ehefraw*, p. 90. Ce passage est la traduction littérale du texte latin de Vives, *Opera Omnia*, p. 235sq. Il utilise l'adjectif *ferinus* (de bête sauvage) pour qualifier cette coutume.

Attitude impudique et comportement lubrique sont des conduites que l'auteur qualifie de bestiales : en accomplissant ces actes, les hommes et les femmes sortent de leur condition humaine, et sont recatégorisés en tant qu'animaux. La lubricité, qui renvoie les hommes et les femmes à leur animalité première[423], les transforme par conséquent en animaux dénués de raison, donc doublement exclus du genre humain :

Die Geilheit ist eine vnordentliche Begierd zu den vnehrlichen Luesten : Dieses Laster erzeugt ein Blindheit im verstandt vnd verendert die Menschen in **vnvernuefftige Thier**[424]**.**	La lubricité est un désir désordonné de plaisirs malhonnêtes : ce vice provoque un aveuglement de la raison et transforme les hommes en **animaux dépourvus de raison**.

Du statut d'animal, créature dénuée de raison, ils deviennent bétail, membres dociles d'un troupeau qui ne réfléchissent pas par eux-mêmes et ne font que suivre le mouvement général :

Dann weil die Ehr des Menschen fuernemlich in deme bestehet, dasz er **das vnvernuefftige Thier** in der hoch- vnnd Fuertrefflichkeit vbertrifft, so wird er derselben durch dieses laster beraubt vnd **dem vnvernuefftigen Vieh** gleich gemacht, zu dem pflegt ein erzuernter vnd ergrimter sich nicht zu schaemen, aber wann einer dieses Laster begangen hat, vnd es begangen zu haben bekent, alsdann wird er alsbald schamrot vnd schemet sich selbst[425].	Ensuite, parce que l'honneur de l'homme consiste en ce qu'il dépasse **l'animal dépourvu de raison** dans son excellence, cette dernière lui est dérobée par ce vice et il devient l'égal du **bétail dépourvu de raison**, ce dont un être colérique et chagrin n'a pas l'habitude d'avoir honte en général, mais lorsque quelqu'un a commis ce vice, et qu'il l'avoue, alors il devient rouge de honte et a honte de lui-même.

Ces exemples montrent la pertinence de la théorie de Sébastien Jahan qui évoque une angoisse propre à l'époque moderne : celle que la « "bête intérieure " ne vienne submerger la discipline corporelle et la rationalité de l'homme pour ne laisser subsister que des appétits bestiaux de violence et de concupiscence[426] ». Cette « bête intérieure » se manifeste principalement sous la forme de pulsions sexuelles auxquelles hommes et femmes seraient prêts à succomber.

Si évoquer les animaux sert ici à dénoncer un comportement inapproprié pour les hommes et les femmes en général, les auteurs étudiés mettent en scène toute une

[423] Lumme observe la même chose dans les écrits autobiographiques de langue allemande du XVI[e] siècle (*Höllenfleisch*, p. 23).
[424] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 247 de la dernière partie. On retrouve ce passage avec une légère modification chez Juan de la Cerda, Suarez Figaredo, Enrique (ed.), « Juan Luis de la Cerda, Vida politica de todos los estados de muliebres », in : *Lemir* 14 (2010)*,* p. 548 : Albertinus traduit « bestias » par « Unvernuefftige Thiere ». (je surligne).
[425] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 204. Juan de la Cerda, *Vida politica,* p. 90. (je surligne).
[426] Jahan, *Renaissances*, p. 27.

ménagerie pour dénoncer des vices jugés comme typiquement féminins, alors qu'il est plus rare de trouver des évocations animales pour dénoncer des vices considérés comme masculins. Seul le porc semble incarner bon nombre de défauts masculins, même s'il désigne également le péché de luxure propre aux deux sexes :

> Zum andern gibt er jnen ein, das sie dencken, Sihe, dein Man ist eine volle Saw, kan nichts anders denn schwelgen vnd prassen, verzeren vnd verspielen alles was er hat […][427].
>
> Deuxièmement il leur fait croire ceci : regarde, ton mari n'est qu'un porc aviné, il ne sait rien faire d'autre que se vautrer, et faire bombance, consommer et perdre au jeu tout ce qu'il a […].

Dans certains ouvrages comme celui du pasteur Andreas Hohndorf sur l'éducation des enfants, les sages-femmes malfaisantes qui, séduites par le Diable, maltraitent ou tuent les nouveau-nés, sont assimilées à des bêtes impies (« Gottlose Bestien ») :

> Von wegen dieser vrsach, die aus nach folgenden Exempeln, angezeigt wird, daraus zuerkennen, was der teuffel fuer ein feind des Menschlichen geschlechts, und was er fuer sein Person nicht thun kan, gebraucht er seinen Teufflischen werckzeug darzu, das er Gottlose bestien verfuert und besitzt, das sie jhm seinen dienst und willen, wo Gott vmb der Suende willen verhengt, redlich volbringen, das die Muetter durch solche bezaubert werden, das jnen die geburt misgerathen, die auch offt die Kindelein in der Geburt zuertoedten pflegen, dz alles dem Teuffel hierumb zuthun, das die Kindelein der heiligen Tauffe hier durch beraubet werden[428].
>
> Pour cette raison que démontrent les exemples suivants, on peut reconnaître à quel point le Diable est un ennemi du genre humain, et ce qu'il ne peut pas faire en personne, il le fait faire par ses instruments diaboliques, dans le but de séduire et de posséder des bêtes impies, qui soient à son service et exécutent sa volonté, là où Dieu punit pour les péchés, qu'ils fassent en sorte que les mères soient ensorcelées, afin que les naissances se passent mal, qu'elles assassinent souvent les enfants au moment de la naissance, tout cela à la demande du Diable, afin de soustraire les petits enfants au Saint Baptême.

Dans cet extrait datant de 1568, le lien entre le Diable et les animaux que deviendraient les sages-femmes lorsqu'elles sacrifient la vie de nourrissons est très explicitement énoncé. Il s'agit ici d'effrayer les femmes, en particulier les mères afin de les conduire à choisir scrupuleusement leur sage-femme selon des critères de piété. Le discours est lui aussi sans équivoque : se comporter comme des bêtes, c'est-à-dire dans ce cas, ne pas respecter la vie comme don de Dieu, permet à Satan

---

[427] Spangenberg, *Des Ehelichen Ordens*.

[428] Andreas Hohndorf, *Der Eltern und Kinder Spiegel Darin zuschawen und zuerkennen was der Eltern und Kinder Ampt sey, Auch wie die Kinder recht unnd Christlich gezogen sollen werden. Aus dem Evangelio S. Luce, im andern Capitel, mit viel mercklichen historien und Exempeln zu folgen, oder vor welchen sich zuhueten*, Leipzig 1568.

d'avoir prise sur ses victimes, en les soustrayant au sacrement du Baptême, qui symbolise l'alliance du chrétien et du Christ Sauveur. Un comportement pieux est en revanche présenté comme la garantie que le Diable se tiendra à distance. Symboliquement, civiliser le corps, chasser l'animal en chaque être humain, y compris les sages-femmes, signifierait, selon Jahan, tenter de « dominer la nouvelle figure bestiale du Diable qui menace de s'emparer de l'enveloppe charnelle[429] », une autre forme d'exorcisme. En outre, le terme de *Bestien* est repris par un auteur qui utilise le pseudonyme de Christina Sorgin[430] en 1631 :

Sehet jhr auff Wollust und gute Tage, so machen dieselben euch zu Bestien und unvernuenfftige Thieren[431].	Si vous recherchez le plaisir et les moments agréables, ils font de vous des bêtes et animaux dépourvus de raison.

Dans ce petit ouvrage, la narratrice encourage sa jeune nièce à épouser de préférence un pasteur, et non pas un jeune juriste fortuné et séducteur, mais dépourvus de piété. La recherche de plaisir et de moments heureux est caractérisée comme le propre des animaux alors que les humains devraient se tourner vers la piété, thèse répétée dans le reste de l'ouvrage. La recherche du plaisir n'est toutefois pas le seul facteur qui pourrait transformer les femmes en bêtes. D'après le manuel de Johannes Jahn destiné à l'instruction et l'éducation des jeunes filles (1565), la colère et la discorde peuvent faire d'une jeune femme une furie, un animal cruel, comme en témoigne cette description détaillée des effets corporels de la colère :

Hilff lieber Gott, wie meulen wir vns gegen jm, wie verferbet sich das Angesicht, wie zuschwild das Hertz von grosser gifft, also hefftig auch, das es auffbricht vnnd mit grossen hauffen feret, mit flichen, schelten, schmehen, schenden, lestern, da erzittern alle glieder, der gantze leib brennent, alle sinne werden irre, ja also vnsinnig vnd grimmig werden wir, das wir Gott auch in sein gericht Fallen, im die Rach (die sein ist) nemen, vnd vns selbs rechen woellen, an dem der widder vns gethan	Aide-nous, cher Dieu, comme nous parlons mal de lui, comme le visage blêmit, comme le cœur enfle et s'emplit d'un grand poison, si violemment qu'il éclate et s'emballe, profère des jurons, des insultes, des calomnies, profane, dénigre, alors tous les membres tremblent, le corps entier brûle, tous les sens deviennent fous, tandis que nous devenons si insensées et si furieuses, que nous ôtons à Dieu son tribunal, que nous faisons nôtre la vengeance qui est la sienne, et que nous voulons nous-

[429] Jahan, *Renaissances*, p. 27.
[430] Christina Sorgin, *Beantwortetes Jungfraw-Schreiben, oder Weislich Bedencken den Frauenzimmer zur Nachrichtung gestellet. Ob sie lieber Juristen und Weltlichen oder Geistlichen Personen sich verheyrathen sollen*, s. l. 1631. L'identité de cet auteur (masculin ou féminin), ainsi que toute autre information sur le contexte et le lieu d'écriture et d'élaboration de son ouvrage nous est restée inconnue.
[431] *Ibidem,* n. p.

hat. Beissen vnd fressen vns unter einander, wie die grimmigen Thier[432].	mêmes nous venger contre celui qui a agi contre nous. Nous nous mordons et nous dévorons les unes les autres comme des animaux féroces.

Le *topos* de la femme en colère qui se transforme en bête féroce n'est pas une invention du XVI[e] siècle, il remporte un succès durable. On le retrouve en effet dans un texte de la fin du XVII[e] siècle, qui fait partie de la *Hausväterliteratur*, écrit par le théologien et pasteur Johann Olearius :

als wenn sie vnvernuenfftige Bestien, oder vom Teufel besessen weren[433].	comme si elles étaient des bêtes dépourvues de raison ou bien possédées par le Diable.

Au delà du terme générique de *Thiere* ou *Bestien* qui sert à dénoncer les vices féminins, certains auteurs mettent en scène des animaux précis, avec lesquels ils identifient les femmes. Alors que le porc, le cochon ou la truie, symbole de luxure et du caractère incontrôlable des pulsions corporelles dans la Bible, mais également un des piliers du bestiaire satanique[434], est généralement utilisé pour dépeindre un comportement répréhensible plutôt masculin, on ne le trouve que très rarement dans les sources étudiées pour dénoncer un vice féminin, si ce n'est dans l'expression suivante :

Ein schoene, doch vnkeusche Fraw Ist gleich wie ein gekroente Saw[435].	Une femme belle mais impudique ressemble à une truie couronnée.

La rime facile, qui assimile la femme (*fraw*) à la truie (*saw*) a pour but de critiquer non seulement l'impudicité et la lubricité de certaines femmes qui se savent belles, mais également leur coquetterie, à travers l'image de la couronne. La coquetterie et la vanité des femmes sont au cœur des reproches qui leur sont adressés par les théologiens et pasteurs. Dans ce domaine, des animaux précis sont utilisés

---

[432] Johannes Jahn, *Jungfraw Schulordenung zu Torgaw. Ein herrlich schoen buch, Darinnen der gantze Cateschimus in Fragstuecke fuer die gemeine Jugendt, gantz ordentlich nach dem Text und Inhalt der heiligen Schrifft ausgelegt und Gesprechs weise (gleich einer Comedien zu handeln) verfasset, desgelichen vor nicht in Druck ausgangen, sehr nuetzlich in allen Jungfrawschulen, vnd sonder Jedermenniglichen zugebrauchen*, Pirn 1565.

[433] Johann Olearius, *Oeconomia das erwuenschte Haus-Wesen, Wobey zufoerderst der Gesegnete Ehe-Stand sammt der Vorsichtigen Hauszhaltung Nahrung und Kinder-Zucht, nechste bestaendiger Bewahrung so wol des Leibes-gesundheit, als eines guten Gewissens und ehrlichen Rahmens, mit beygefuegten Andaechtigen Hertzens-Seuffzern, auszerlesenen Historien Und denckwuerdigen Exempeln,* Weiszenfels, 1682. Ici encore la bestialité est mise en relation avec le Diable.

[434] Duchet-Suchaux / Pastoureau, *Bestiaire*, p. 115.

[435] La citation est tirée du recueil de Marpach, *Das Buch Tobias* (p. 74v) qui propose sous forme de vers une exégèse du livre de Tobie. Elle ressemble à un proverbe ou à un dicton, mais il ne nous a pas été possible d'en trouver l'origine.

pour dénoncer ce vice typiquement féminin : le catholique Albertinus illustre ainsi l'orgueil des femmes coquettes par une comparaison traditionnelle avec les paons :

> Dann gemeiniglich seynd die allerschoenste Weiber, die allergroeste Naerrin. Vnd gleichwie […] **der Pfaw mit seinem Schweiffen, Spiegel vnd Federn**, ein naerrischer vnd vnuetzer Vogel ist, also ist ein Schoenes Weib gemeiniglich naerrisch, vnvernuefftig, vnbescheiden vnd so gar vnnuetzlich. Was sol ich aber sagen, wann sie nicht allein naerrisch ist, sondern auch sich jhrer Schoenheit vbernimbt ? O wie naerrisch, O wie hoffertig, O wie vnnuetz ist sie alsdann ! Alles was sie hoeret, glaubet, begeret, verlanget, dasz sey gut oder boesz, mueglich, zimlich, dasz musz alles geschehen in dem Thon vnd Klang einer Frawen, vnd zwar schoenen Frawen : Also, das ein schoenes, aber vnverstaendiges vnd naerrisches Weib, ein vnnuetzer Hauszrath ist[436].
>
> Car les femmes les plus belles sont en général les plus grandes folles. Et comme […] **le paon qui est un animal fou et inutile avec ses queues, ses oscelles et ses plumes**, une belle femme est en général folle, dépourvue de raison et sans modestie, et tout-à-fait inutile. Que dois-je dire de plus quand elle n'est pas seulement folle, mais qu'elle se flatte de sa beauté ? Ô mais qu'elle est folle, Ô qu'elle est vaniteuse, Ô qu'elle est inutile ! Tout ce qu'elle entend, croit, désire, exige, que ce soit bon ou mauvais, possible, probable, tout doit se passer selon les volontés d'une femme, et même d'une belle femme. Donc une femme belle mais dénuée de raison et folle est un bien inutile.

Dans ce passage, le paon est désigné, du fait de sa parure somptueuse – éléments que l'on pourrait retrouver dans la toilette d'une femme de haut rang – comme l'incarnation du péché d'orgueil (*superbia, Hoffahrt*), puisqu'il déploie un éventail de couleurs séduisantes alors qu'il est le plus inutile des oiseaux. De la même manière, la femme coquette qui passerait beaucoup de temps à s'apprêter n'aurait aucune utilité pour son foyer et donc pour le reste de la société. Le paon est un animal habituellement utilisé tout au long du Moyen Âge pour dénoncer la vanité[437]. L'exemple du paon est employé au même titre que les bêtes sauvages (*Bestien*) comme un animal ayant pour vocation d'être un repoussoir, même si ses caractéristiques sont opposées. À l'opposé de la bête sauvage, le paon est un animal qui vit en société et qui est d'un extrême raffinement. L'argument a pour but de dissuader d'aller trop loin dans l'artifice de la beauté et de revenir à l'idéal de modestie et de simplicité.

---

[436] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 331sq, Juan de la Cerda, *Vida politica*, p. 311. Ce passage a été en partie réécrit par Albertinus qui a effacé la référence à St Jean Chrisostome présente dans le texte original. Le texte espagnol montre le même ton vif, mais Albertinus fait apparaître le pronom « je » qui l'implique dans son discours alors que le narrateur n'est pas visible chez Juan de la Cerda. (je surligne).

[437] Duchet-Suchaux / Pastoureau, *Bestiaire*, p. 105.

Toutefois, le monde animal n'est pas uniquement présenté comme repoussoir négatif. Dans d'autres cas, certains animaux sont présentés comme des exemples à suivre. Dans sa traduction de Juan Luis Vives, Christoph Bruno évoque ainsi, dans une vision qui relève de l'anthropomorphisme, les cygnes, tourterelles, grues et pigeons comme exemples d'animaux offrant des modèles du mariage parfait, car ils formeraient des couples où régneraient à la fois la chasteté, l'amour, la fidélité et la sagesse[438]. Andreas Hoppenrod cite les éléphants et les tourterelles comme des animaux rejetant la luxure[439]. Mais la plupart du temps, les métaphores et comparaisons liées au monde animal concernent davantage le lectorat féminin que les hommes. Il est possible que les auteurs tentent, de cette manière, d'illustrer leurs pensées de manière simple, donc plus compréhensible en offrant, à l'aide d'un bestiaire connu, une vision concrète de leurs idées qui se fondent sur des principes théologiques parfois abstraits. Mais en dehors de cette visée pragmatique, on observe que ces procédés initient un rapprochement étroit entre les femmes et le monde animal, une forme de nature, qui se retrouvera dans la perception de l'anatomie féminine.

Les escargots, tout d'abord, sont décrits comme des animaux sur lesquels les femmes devraient prendre modèle. Pour surprenante qu'elle soit, cette idée n'a rien d'original. En effet, alors que les premiers chrétiens considéraient l'escargot comme un animal mou, qui se complaît dans la boue et dans la salive, les penseurs de l'Antiquité l'associaient au sexe féminin, tandis que les Égyptiens décelaient une analogie entre l'escargot et le plaisir sexuel[440]. Au XVI^{e} siècle, nombreux sont les auteurs qui évoquent les escargots, ou du moins leur coquille afin de dépeindre aux femmes – mariées, principalement – la manière dont elles devraient se comporter dans leur maison. L'escargot sert principalement à incarner la « domestication » des femmes, théorie développée plus haut. Ainsi, dans son ouvrage de 1538 qui met en scène un dialogue entre deux femmes pour décrire les avantages et inconvénients du mariage, ainsi que l'art de reconnaître et de choisir une bonne épouse, le réformateur allemand Erasmus Alber justifie la recommandation de ne pas sortir de la maison sans motif valable par une référence aux anciens païens qui avaient selon lui pour

[438] Vives, *Ehemann*, p. 5.
[439] Andreas Hoppenrod, *Wider den Huren Teufel, und allerley Unzucht. Warnung und Bericht aus den Worten : Hurer und Ehebrecher wird GOTT richten, Heb. XIII*, 1565, p. 227sq.
[440] Clemens Zerling, *Lexikon der Tiersymbolik. Mythologie Religion Psychologie*, München 2003, p. 271.

habitude de peindre Vénus dans une coquille d'escargot, pour signifier que le foyer était considéré comme le domaine de prédilection des femmes et encourager ces dernières à être attachées à leur foyer, à l'intérieur plus qu'au monde extérieur, attribué aux hommes :

Darumb muos sie nit viel ausz dem haus spaciern gehen/ sonder daheym bleiben vnd selbst mit zu sehen/ daher auch die alten heyden die goettin Venus in eyn **schneckenhausz** gemalt haben/ anzuzeygen das die weiber heüszlich sein soellen[441].	C'est pourquoi elle ne doit pas aller se promener souvent hors de chez elle, mais plutôt rester dans sa maison et la surveiller; c'est pour cette raison que les anciens païens ont peint la déesse Vénus dans une **coquille d'escargot**, pour montrer que les femmes devaient être attachées à leur foyer.

Suivant une logique identique, on retrouve une évocation de la coquille d'escargot chez le pasteur Gregor Marpach, qui publie en 1590 un ouvrage sur le mariage comprenant des exégèses du livre apocryphe de Tobie :

Das sie die ander Seul im Hausz Sol sein : drumb nicht viel lauffen aus. Noch alle Reichs geschefft beschnedern Vnd wie ein Wildfang vmbher fladern. Sondern gleich wie die Schnecke thut Jhr heusslein habn in steter huth[442].	Qu'elle doit être la seconde colonne de la maison : donc ne pas beaucoup en sortir. Ne pas s'occuper de toutes les affaires du royaume et se précipiter dans tous les sens comme un gibier, mais imiter l'escargot qui prend constamment garde à sa maison.

Dans ce passage, le gibier toujours en mouvement, principe viril, est opposé à l'escargot, animal tranquille et placide, qui veille sur sa maison. C'est sur ce dernier que les femmes devraient régler leur conduite. Comme Alber, Nicolaus Selnecker, musicien et théologien, souligne, dans son traité sur le mariage publié en 1589[443], que les femmes devraient préférer leur foyer à l'agitation de la ville, à l'instar de l'escargot qui trouve refuge dans sa coquille :

Ein frommen Weib dem ist auch bang wenns aus dem Haus muss bleiben lang Lang ist jhr weil vnd stunde Fuercht, es geh alls zu grunde[444].	Une femme pieuse a peur lorsqu'elle doit rester longtemps hors de sa maison, les heures et le temps lui paraissent longs, elle craint que tout ne s'écroule.

L'ouvrage de Selnecker est celui qui accorde le plus d'importance à cette comparaison : un chapitre entier, rédigé en vers, fait référence à la signification de l'escargot et de sa coquille pour les femmes. Les gastéropodes sont loués pour leur

[441] Alber, *Eyn guot buch*, Cap. IV. (je surligne).
[442] Marpach, *Das Buch Tobias*, p. 74v.
[443] Selnecker, *Ehespiegell*.
[444] *Ibidem*, p. 165v.

lenteur, assimilée à de la sagesse[445], que les femmes devraient imiter sans toutefois devenir paresseuses. En effet, selon cet auteur, certaines femmes ne font preuve de lenteur que lorsqu'il s'agit de travailler, ce qu'il considère comme un signe de fainéantise. Il s'agit donc, par l'exemple de l'escargot, d'imposer un rythme plus lent aux corps féminins pour les forcer à la méditation et à l'application dans leurs tâches quotidiennes, et les contraindre à une lenteur que les femmes devraient finir par trouver naturelle. Selon cette argumentation paradoxale, les femmes peuvent donc « apprendre » de certains animaux.

Langsam sein, von den schnecken lehrn
Mit sinn vnd Muth
Das heiss ich gut
Aber die thun es gar verkehrn
Die langsam sind
Vnd gar nicht gschwind
Vom Bett, vom Bad, vom Tantz, vom Tisch
Vnd langsam auch
Wie faule gauch
Die Arbeit nicht annemen frisch[446].

Être lent, apprendre des escargots avec sens et courage, c'est ce que je considère comme bien. Mais elles font tout de travers, celles qui sont lentes et ne sortent jamais rapidement de leur lit, de leur bain, du bal, de table et qui n'acceptent pas de tâches, lentes comme des rosses paresseuses.

La lenteur de l'escargot, telle que la décrit Selnecker, rappelle des principes issus du néostoïcisme faisant l'éloge de la mesure et encourageant à ne pas se laisser aller à ses passions. On retrouve les mêmes exigences de sobriété dans le texte de Selnecker. Il enjoint ainsi aux femmes de prendre exemple sur les escargots dépourvus de gourmandise[447]. Selon lui, cet animal ne semble pas aimer le vin car il détruit les vignes. Là encore, les femmes devraient faire preuve de sagesse et de modération en évitant de s'adonner à la boisson :

Die Schnecken haben solchen brauch
Den meld ich auch
Die Reben sie zurnagen
Wann sie des Weins viel tragen
Also mein ich, sol nicht zu mild
Ein frawen bild
Auff den Wein sein geneiget
[…] Sol sie sein klug
Die Riemen jhr abschneiden
Vnd vberflusz vermeiden[448].

Les escargots ont une coutume que j'évoque ici, de dévorer les raisins quand ils contiennent beaucoup de vin. Ainsi je pense qu'une femme ne devrait pas être autant portée sur le vin. […] Elle doit être sage, enlever les sarments et éviter les excès.

[445] Zerling, *Lexikon*, p. 272.
[446] Selnecker, *Ehespiegell*, p. 166.
[447] *Ibidem*, p. 167.
[448] *Ibidem*, p. 169.

Dans le même chapitre, alors qu'il continue de comparer les femmes aux escargots, Selnecker les encourage au silence relatif :

Recht schweigen ist ein ziere Reden hat sein gebuere Schweig mit der Schneck, wenn sichs gebuert. […] Doch stumm sein, Weiber auch nicht zirt Vnd ist ein boese wese […] Stumm sein, kein tugent wird genent Es ist ein boese Thate Die ich keim Weib nicht rathe Vnd schwetzen vnbescheiden Bringt Man vnd Weib in leiden[449].	Se taire à propos est un ornement, parler a son mérite, Tais-toi comme l'escargot, comme il convient. […] Mais être muette ne convient pas non plus aux femmes et est un mauvais comportement. […] Être muette ne peut pas être nommé une vertu, c'est une mauvaise action, que je ne conseille à aucune femme et bavarder sans modestie n'apporte que souffrances à l'homme et à la femme.

Selnecker différencie dans ce passage *Stillschweigen* et *stumm sein* ; le premier verbe évoque la discrétion dont est censée faire preuve toute femme tandis que la seconde expression connote un caractère taciturne dont les femmes devraient selon lui se garder. Ici aussi il est fait l'éloge de la « bonne mesure ». Cette recommandation d'un silence discret fait directement référence à la première lettre de l'apôtre Saint Paul aux Corinthiens (14 :34-35). On peut noter que si elle est rarement mise en relation avec les caractéristiques d'un escargot, cette recommandation est habituellement citée par les théologiens ou pasteurs qui évoquent le comportement convenable des femmes, qu'elles soient jeunes filles, épouses ou veuves.

Selnecker considère que les femmes devraient être capables d'écouter les autres, en particulier, leur mari, lorsque ce dernier connaît des difficultés. Là encore, l'escargot doit leur servir de modèle. Pour ce faire, il prête au gastéropode une physionomie quelque peu fantaisiste, affirmant que l'animal posséderait de grandes oreilles (probablement les antennes de l'animal), signe de sa capacité à écouter. Il enjoint donc aux femmes de faire davantage usage de leurs oreilles que de leur langue :

Ein Schneck hat grosse Ohren Anstat der Stimm : mich recht vernim Die Schneck hat Ohren nicht vnzim Das thut den Weibern zu deuten Das sie solln mehr brauchen jhr gehoer Dann jhre Zung[450].	Un escargot a de grandes oreilles au lieu d'une grande voix : comprends moi bien. L'escargot n'a pas des oreilles inconvenantes, cela signifie pour les femmes qu'elles doivent plus utiliser leur ouïe que leur langue.

[449] *Ibidem*, p. 166v.

La comparaison avec l'escargot se fait dans ce domaine également utile, car elle rejoint les recommandations de Saint Paul. La nécessité pour les femmes d'être à l'écoute de la parole de Dieu et de ceux qui l'enseignent, dans le silence et la soumission, est évoquée dans la première épître à Timothée (2 : 11-12) : « pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission ». Ainsi l'escargot semble incarner pour Selnecker un symbole de la féminité idéale dans la mesure où il s'agit d'un animal silencieux, réservé, et faible : ayant en outre un corps trop faible, il est confiné dans sa coquille, comme une femme est censée être attachée à sa maison[451].

Outre l'escargot, un autre animal est mis en scène afin d'encourager les femmes à adopter un comportement jugé convenable : le mouton. Cet animal, vraisemblablement un des premiers à avoir été domestiqué par l'homme, est caractérisé dans les textes par une grande patience, une grande docilité et une grande simplicité. Il est également un symbole de fertilité depuis des temps anciens, ce qui fait de lui un animal fréquemment offert en sacrifice aux divinités[452]. En 1647, Balthasar Rahw, théologien et superintendant de Stralsund, consacre une grande partie de son livre à cet animal qui devrait selon lui servir de modèle aux femmes.[453]

> Damit redet der Prophet von uriae [Nathan] seiner Ehefrawen als einem Schaefflein, damit er lehren muege, dem heiligen Geiste gefalle ein Weibsbilde sonderlich wol, wann es der Schaefflein Art und eigenschafft an sich treget : Schaefflein seyn stille Thiere, die nicht rennen und lauffen, wie die wilden Thiere, nicht springen wie die Pferde, nicht vmb sich beissen wie die Hunde : Denen vergleichen sich die Eheweiber, wann sie den verborgenen Menschen desz Hertzen vnveruecket behalten, mit Sampfftem stillem geisten vnnd so wol jhre innerliche Hertzen Bewegungen, als jhre Zungen und Gebaerden im Zaume halten, dasz sie mit Lieben vnd Zuernen, Hadern vnd Schelten, Auszgehen vnnd Vmbschweiffen, jhre vnruhige Hertze nicht verachten[454].
>
> Ainsi le prophète d'Urie [Nathan] parle de sa femme comme d'un petit mouton afin de pouvoir lui enseigner qu'une femme qui porte les qualités d'un petit mouton plaît davantage au Saint Esprit : les moutons sont des animaux paisibles qui ne courent pas comme des animaux sauvages, ne sautent pas comme les chevaux et ne mordent pas comme les chiens. Les femmes peuvent se comparer à eux lorsqu'elles gardent leur cœur immobile au fond d'elles-mêmes avec un esprit doux et calme et qu'elles gardent la maîtrise des mouvements intérieurs de leur cœur, de leur langue et de leurs gestes, qu'elles n'agitent pas leur cœur inquiet par l'amour, la colère, la bagarre et les insultes, les sorties et les divagations.

---

[450] Selnecker, *Ehespiegell*, p. 166v.
[451] Simon, *Heilige*, p. 123.
[452] Zerling, *Lexikon*, p. 255.
[453] Les moutons sont aussi évoqués dans le livre de Steinbach, *Der Weiber haushaltung*, préface.
[454] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 211.

Rahw fait référence aux paroles du prophète Nathan que l'on peut lire dans le second livre de Samuel (2 Sam, 12). Dans ce passage de l'Ancien Testament, David s'insurge contre un homme riche qui a dérobé son unique brebis à un pauvre. Nathan lui rétorque qu'il a agit de façon semblable en attirant à lui Bethsabée, l'épouse d'Urie le Hittite, comparant Bethsabée à la brebis volée. Selon Rahw, les femmes devraient tirer un enseignement de cette comparaison car une femme vertueuse présenterait avec les brebis de nombreuses analogies qu'il développe. Pour lui, les moutons sont des animaux paisibles qui rappellent le pacifisme de l'escargot mis en avant chez Selnecker. La comparaison effectue entre les femmes et les moutons est plus détaillée que celle entre les femmes et les escargots, dans la mesure où il décrit de manière concrète la façon dont les femmes devraient régler leur comportement. Il ne s'agit pas seulement d'acquérir ces vertus, mais également de contrôler leurs affects et leur corps, à savoir leur langue et leur attitude corporelle pour les faire correspondre aux normes comportementales édictées. En cela, Rahw tente d'imposer une « discipline », c'est-à-dire une maîtrise de soi aux femmes. Cette discipline fonctionnerait en deux étapes : dans un premier temps, les femmes devraient être capables de dominer leurs passions, donc de s'imposer une discipline intérieure ; dans un second temps, une allure calme résulterait de cette maîtrise intériorisée.

En dehors de la qualité indispensable de placidité qui caractérise les moutons, un argument de poids consiste dans leur utilité évidente, puisque les moutons fournissent de la laine, qui sert ensuite à fabriquer les vêtements. Par cette affirmation, il incite les femmes à se rendre utiles et à ne pas rester oisives :

> Wie auch die Schaefflein nuetzliche Thiere seyn, die allenthalben auff dem Acker, im hause, im Stalle, auch mit jhrer Wolle bey Frembden viel nutzen leisten : So gefallen Gott sehr wol nuetzliche Hauszfrawen, die allenthalben jhres Mannes Vortheil suchen : vnd weil sie dazu geschaffen, dasz sie des mannes gehuelffen seyn sollen wil jhnen nicht anstehen, dasz sie schaedliche Woelffe seyn in jhres Mannes Hausz, sondern nach Art der Schaffe, woe sie stehen, sitzen , liegen, desz Mannes Nutzen schaffen[455].
>
> De la même manière que les animaux sont des animaux utiles qui rendent beaucoup de services tant au champ que dans l'étable avec leur laine, les femmes au foyer utiles plaisent beaucoup à Dieu lorsqu'elles recherchent l'avantage de leur mari et font en sorte d'être la compagne de l'homme, il ne leur sied pas de se comporter comme des loups nuisibles dans la maison de leur mari, mais de se tenir, de s'asseoir, d'être allongées à la manière des moutons pour se rendre utiles à l'homme.

[455] Rahw, *Heiliger Schmuck*, p. 211sq.

Comme la plupart des auteurs protestants qui se prononcent contre l'oisiveté féminine, Rahw cite la Genèse (2 :18), dans laquelle la femme est décrite comme une compagne ou une aide pour l'homme (*gehuellfen*). La comparaison avec les moutons, dont le pire ennemi est le loup, permet à Rahw de mettre en scène le personnage pittoresque de l'épouse-furie sous la forme d'une louve[456] qui se serait immiscée au cœur du foyer conjugal, cette image devant servir de contre-exemple évident au lecteur. L'énumération conclusive souligne l'obéissance et la soumission de tous moments qui sont attendues des femmes, donc une forme d'autodiscipline exigée d'elles.

Toutes les comparaisons avec des types d'animaux et leurs comportements mettent en lumière que le monde animal obéirait aux mêmes principes d'ordre et de hiérarchie, mais aussi parfois de violence que le monde des humains. Ainsi est renforcée l'idée de l'unité de la Création divine. On trouve également d'autres comparaisons entre les mères de famille et le monde animal, qui sont toutefois moins développées que les deux exemples précédents. Certains auteurs comme Hieronymus Emser encouragent les femmes à prendre exemple sur les abeilles, insectes dont l'ardeur au travail et la discipline étaient déjà vantés par les auteurs grecs et romains[457]. Ce qui est mis en avant, c'est que les abeilles partageraient leur repas équitablement et prendraient soin de leurs petits[458]. L'auteur vante ainsi la générosité et l'instinct maternel de ces animaux.

Pour terminer, les femmes sont comparées à plusieurs reprises à des chevaux. Dans la préface au livre de Juan Luis Vives qu'il traduit en 1544, Christoph Bruno effectue un parallèle entre les chevaux brutalisés par leur cavalier, que la haine rendrait plus forts, et les femmes maltraitées par leur mari, qui ne penseraient qu'à lui nuire :

> Mainen wir dann nit, das es mehrer kunst vnd gchickligkait bedoerrfe, ain weyb, dann ain rossz, wie muotwillig es auch sein moechte, zuo zaemen vnd zu messigen ? Ain rossz, wenn es den reüter nit leyden mag, so widerstrebt es mit seiner stercke[459].
>
> Ne voulons-nous pas dire par là qu'il est besoin d'un plus grand art et d'une plus grande adresse pour dresser et maîtriser une femme plutôt qu'un cheval ? Un cheval qui ne peut pas souffrir son cavalier se révolte de toutes ses forces.

[456] Elle apparaît également sous la forme d'un lion chez Schubart, *Der Sieman*, p. 246.
[457] Duchet-Suchaux / Pastoureau, *Bestiaire*, p. 17.
[458] Hieronymus Emser, *Von der Hauszhaltung zweyer Eheleuth, […]*, Frankfurt am Main 1565, p. 24 (le titre complet est disponible dans la bibligraphie).
[459] Vives, *Ehemann*, préface.

Cette préface est absente de l'édition originale puisque écrite par le traducteur Christoph Bruno en 1544. L'image du dressage d'un cheval mis en parallèle avec la manière de « discipliner » une femme est une spécificité du traducteur allemand et correspond à des stratégies de discipline mises en œuvre à cette époque. Bruno déclare ainsi que la meilleure manière de « discipliner » une femme ne réside pas dans l'emploi de la force, mais plutôt dans une douce persuasion, une affirmation que l'on retrouve dans la plupart des sources étudiées. Si la discipline s'apparente à un dressage, l'on n'obtiendrait des résultats positifs que si ce dernier se déroule avec douceur. La brutalité non seulement empêcherait d'atteindre les objectifs attendus, mais risquerait de se retourner contre le dresseur. Notons que le rôle de dresseur est automatiquement dévolu à l'homme, détenteur d'un pouvoir civilisateur. On observe le même genre de comparaison dans le livre de l'écrivain strasbourgeois Johann Fischart sur le mariage, publié en 1591[460] : l'auteur explique qu'un cheval maltraité renverse son cavalier. Il en va de même avec les femmes : si elles ne sont pas bien traitées par leur mari, elles risquent de chercher à lui porter préjudice. Le lecteur, un destinataire probablement masculin, comprendra *ex negativo* comment agir avec son épouse :

Vnd gleich wie disen recht geschicht Die jhr Pferd so han abgericht Das sie sich bucken, wann sie wincken Das dieselben darnach offt sincken Ausz gewonheit auch vngewuncken Gleich wie jens Pferd, welchs ist gesuncken Mit seim herren im Bach zu grund Da es das zeichen laetz verstund. Also geschicht auch den Maennern recht Die jhr frawen halten wie Knecht Das jhnen offt ausz forcht vnd schewen Nicht wol verricht wird recht mit trewen[461].	Et comme il arrive à ceux qui ont dressé leur cheval de telle sorte qu'ils se cabrent dès qu'ils font un signe si bien que ces derniers tombent souvent par habitude, même quand on ne leur fait pas de signe, à l'instar de ce cheval qui est tombé avec son maître dans un ruisseau parce qu'il comprit le signe trop tard, il arrive la même chose aux hommes qui traitent leur femme comme des laquais, qui font les choses mal par crainte et timidité et non par fidélité.

Ce passage illustre bien les difficultés de la mise en œuvre d'une discipline efficace. Selon Fischart, certains époux ne réussissent pas à éduquer leur femme correctement parce qu'ils ne leur ont inspiré que de la crainte. Ainsi, les tâches qu'ils exigent d'elles sont mal effectuées parce qu'elles sont le fruit d'automatismes suscités par la peur et la soumission, et non par leur amour. Ainsi, Fischart encourage

[460] Fischart, *Ehezuchtbuechlein*, n. p.
[461] *Ibidem*.

les hommes à ne pas traiter leur épouse comme un laquais qui agirait sous la menace. C'est en lui inspirant des sentiments positifs qu'elle agira convenablement.

Il est un domaine dans lequel comparer les femmes aux animaux s'avère un lieu commun : il s'agit de l'allaitement, un sujet qu'on retrouve abordé aussi bien dans des ouvrages d'obstétrique, dans les traités d'éducation et dans les livres sur le mariage. Tous les auteurs s'expriment en faveur de cette pratique dont on souligne les bienfaits. La plupart des médecins et théologiens qui ont écrit sur ce sujet développent longuement leurs arguments en sa faveur. Or ce qui relie leurs argumentations, c'est le recours aux animaux comme figures d'analogie pour convaincre les mères d'allaiter elles-mêmes leurs enfants et de ne pas les confier à des nourrices. Toutefois, cet argument fait l'objet d'un traitement différent. En effet, alors que les escargots, moutons et chevaux sont cités en exemples pour leurs grandes vertus, les animaux mis en scène lorsqu'il s'agit de recommander l'allaitement sont caractérisés par leur férocité. Les auteurs présentent la femme qui confie son enfant à un tiers comme une créature plus cruelle que la plus sauvage des bêtes, puisque même cette dernière est capable, malgré sa cruauté, d'allaiter elle-même ses petits. Par ce moyen, les femmes qui choisissent de ne pas allaiter leurs enfants sont censées se sentir honteuses de ne pas agir comme l'a exigé Dieu, qui a placé l'être humain au sommet de la hiérarchie des espèces. Ce type d'arguments participe d'une stratégie de culpabilisation à l'égard des mères qui confient à la fois l'allaitement et l'éducation de leurs enfants – les deux étant étroitement liés – à des nourrices. Ainsi Aegidius Albertinus écrit-il :

> Denn wo ist ein Thiers so grawsam, das sein eygene Geburt nicht selbst erziehe, oder andern frembden zu erziehen vertrawe[462] ?
>
> Car où trouve-t-on un animal si cruel qu'il n'éduque pas ses propres petits ou les confie à des étrangers ?

Guntherus précise cette comparaison entre la femme qui n'allaite pas et les animaux sauvages en donnant l'exemple des morses, des baleines et des phoques qui allaitent également leurs petits. L'évocation de ces animaux marins, alors peu connus du grand public, remplit la même fonction que les animaux féroces évoqués plus haut : il s'agit de montrer aux femmes qui refusent d'allaiter leur nourrisson que leur comportement est contre-nature et dégradant, car il ne correspond pas au dessein divin :

---

[462] Albertinus, *Hortulus Muliebris*, p. 11. Ce passage se retrouve chez Juan de la Cerda, *Vida politica,* p. 19.

Die vnvernuenfftigen Thier nehren vnd seugen ire jungen, darumb mag auch wol der Mensch als das Weib ire Kindlein mit iren Bruesten selbs stillen, denn man list, wie das sonderlich Pliniius schreibet, das nit allein die vierfuessigen Thier ire jungen mit ihren Eutern seugen, sondern das auch allerley art der Vische das thun, das die Meerkalber, Wahlfische, Meerschwein, die nicht allein jre jungen auch mit iren Eutern nehren, sonder auchheben vnd tragen, auch hat die natur den Fledermeusen das vermoegen gegeben, das sie ire Jungen auch selbst seugen, darumb sich die Weiber gar nicht weigern sollen, jre Jungen zu nehren, vnd andere Thier, so ihre Jungen selbst seugen, woellen die Weiber, die jhre Kindlein den Ammen befehlen, vnd sie selbst nicht nehren, gleich darumb straffen, das sie daran vnbillich thun vnn handeln[463].	Les animaux dépourvus de raison nourrissent et allaitent leurs petits, c'est pourquoi l'humain, en la personne de la femme doit nourrir elle-même son petit enfant de ses seins, car on lit, comme Pline l'écrit, que non seulement les quadrupèdes allaitent leurs petits de leurs mamelles, mais que toutes sortes de poissons le font également, tels que les veaux de mer, les baleines, les morses qui ne font pas que nourrir leurs petits de leurs mamelles, mais les portent également. La nature a également donné aux chauves-souris la capacité de nourrir elles-mêmes leurs petits, C'est pourquoi les femmes ne devraient pas refuser de nourrir leurs petits et d'autres animaux qui nourrissent eux-mêmes leurs petits, veulent punir les femmes qui confient leurs petits à une nourrice et ne les nourrissent pas elles-mêmes, parce qu'elles agissent d'une manière injuste.

L'origine de cette comparaison se trouve dans la Bible (Lamentations 4 :3) :

Die Drachen reichen die brueste iren Jungen, und seugen sie, Aber die Tochter meines Volcks mus unbarmhertzig sein, wie ein Straus in der Wuesten[464].	Les [dragons] mêmes présentent la mamelle, et allaitent leurs petits ; Mais la fille de mon peuple est devenue cruelle, comme les autruches du désert[465].

Ici, ce sont les dragons, paradigmes du mal et de la cruauté[466], qui se révèlent capables d'allaiter leurs petits. Alors que tous les auteurs, quelle que soit leur confession, s'accordent à dire que chaque mère devrait allaiter son enfant et utilisent cette comparaison entre animaux cruels et femmes qui confient leur enfant à un tiers, l'utilisation de métaphores animales semble être plus largement répandue chez les auteurs protestants que chez les catholiques, Aegidius Albertinus faisant ici exception avec sa traduction adaptée de l'ouvrage de Juan de la Cerda, puisqu'il s'agit du seul auteur catholique du corpus qui utilise ce type de comparaison. Par

[463] Guntherus, *Trostbuechlein*, p. 143v.
[464] Luther, WA, *Bibel,* Band 11, Weimar 1960, p. 387. Les versions de la Bible ultérieures à celle de Luther citent les chacals comme contre-exemples et non plus les dragons.
[465] Segond, *La Sainte Bible*, p. 627. La traduction de Segond se basant sur des versions ultérieures parle de chacals.
[466] Zerling, *Lexikon*, p. 60.

ailleurs, les auteurs utilisent cette référence à l'allaitement, assez rare dans la Bible, pour critiquer les mères qui refusent d'allaiter leurs enfants. Or, le contexte de cette citation évoque des événements n'ayant aucun rapport avec cette question. Il n'y a en réalité aucune accusation spécifique envers les femmes dans ce passage, qui se trouve donc détourné de son sens premier par les auteurs qui veulent à tout prix convaincre les femmes de nourrir elles-mêmes leurs enfants.

Le fait que les animaux soient très présents dans les ouvrages édifiants montre que les femmes sont clairement mises en relation avec une forme d'animalité, probablement parce qu'elles sont considérées comme plus proches du monde animal que les hommes, du fait de leurs fonctions biologiques de reproduction. Dans certains ouvrages comme celui de Juan Luis Vives, les femmes sont présentées comme des animaux, mais aussi comme des créatures faibles. La Nature est invoquée pour justifier le fait que certains vices soient spécifiquement féminins. De même, les animaux sont utilisés comme exemples pour mettre en évidence les nombreux défauts qui accableraient toutes les « femelles » du règne animal. Ainsi, on peut lire dans la traduction (1544) par Christoph Bruno du livre de Juan Luis Vives :

> Denn es ligt vil am weyb, das ain ainigkeit dahaim sey. Dieweyl des manns gemuets, weniger zornmuetig ist, nit allain an menschlichem geschlecht, sonder auch inn allen thieren Die maenner wie sie muotiger, vnd dappferer also synd sy Auch ainfaeltiger vnnd nit so listig, dieweyl sy mit adelichern gemuetern begabt seynd. Die Weyber aber boszhafftiger, vnd auff argkwon vnd listige nachstellung mer genaygt. Daher kompts, das sy auch durch schlecht vnd gantz vnkrefftig anzaygungen, bewegt werden, vnnd maynen die waychen gemuetter, man verletze sy mit ainem yeglichen schlaechten straych vnnd widerwort, vnnd deszhalb zancken vnd klagen sy on vnderlasz, vnnd raytzen die maenner, durch die vngebürligkait jres klagens zuzuhoeren[467].
>
> Car l'unité dans la maison dépend beaucoup des épouses. Parce que l'esprit de l'homme est moins enclin à la colère, non seulement dans l'espèce humaine, mais chez tous les animaux. Les hommes plus courageux et braves sont aussi plus naïfs et moins rusés, puisqu'ils sont doués d'un esprit plus noble. Les femmes sont en revanche plus méchantes, et tendent au soupçon et aux persécutions insidieuses. De là découle qu'elles peuvent être émues par des indications simples et faibles et les esprits doux pensent que l'on peut les blesser par un simple tour ou un mot prononcé à leur encontre et que pour cette raison elles se querellent et se plaignent sans cesse, et irritent les hommes forcés d'entendre leurs jérémiades inconvenantes.

[467] Vives, *Ehefraw*, p. 74. Le contenu du passage se retrouve dans l'oeuvre originale en latin : Vives, *Opera Omnia*, p. 206.

Selon cette argumentation, les femmes seraient plus méchantes au sens propre, c'est-à-dire portées sur le mal, et tendraient plus facilement au soupçon et à la ruse que les hommes, qui seraient inversement dotés d'un plus grand courage, plus simples et peu portés sur la ruse, en raison de leur esprit plus noble. Ces différences entre les deux sexes seraient également observables chez tous les animaux. Ainsi, l'humaniste emploie des arguments que l'on pourrait qualifier de « naturalistes » pour expliquer des différences de comportement qu'il aurait observées entre hommes et femmes et qui renvoient aux lois de la Nature. Il y a donc une forme de discipline qui s'appuie sur un discours prétendument « scientifique » pour justifier les inégalités entre les sexes et les rapports de hiérarchie/sujétion.

Le corps des mères est, par ailleurs, ce qui semble les relier directement au corps animal. En effet, leurs pulsions seraient plus difficiles à contrôler car leur instinct les pousserait à procréer et à prendre soin de leurs enfants. Leur corps révèle ainsi ce que la Nature aurait « prévu » pour les femmes. Mais cela fait-il pour autant de la femme un animal comme les autres ? Il semblerait que la Nature lui ait en fait prévu un traitement particulier puisqu'elle est dépeinte comme une créature particulièrement faible :

So ist ein weib ein schwaches Thier, nit allein in menschliche geschlecht, sondern auch in allen andern[468].	Ainsi la femelle est un animal faible, pas seulement dans le genre humain, mais également dans tous les autres.

Dans les sources du XVI^e^ siècle, il est courant de désigner les femmes par l'expression « schwaches Tier » : on retrouve cette expression dans de nombreux écrits de théologiens, de médecins, tous considérant que la faiblesse est une caractéristique du corps féminin. On peut mettre en parallèle cet emploi de *Tier* avec celle de *Ding*, comme dans le livre de consolation à destination des femmes enceintes de Guntherus[469] : en effet, le fait de désigner la femme par le terme de *Tier* la dépossède de sa capacité à raisonner, tandis que la qualifier de « chose » (*Ding*) remplit la même fonction tout en ajoutant une réification qui la déshumanise. Cette description agit comme une mise à distance du corps féminin compris comme corps différent de celui de l'auteur (masculin), comme corps de l'Autre, étranger par essence, qui inspire la crainte. Cette animalisation n'est toutefois pas uniquement un

[468] Vives, *Ehemann*, p. 9. Ce passage est une traduction littérale du texte original : « animal femina imbecillum », in : Vives, *Opera Omnia*, p. 320.
[469] « wie es denn ein schwach ding vmb sie ist », in : Guntherus, *Trostbuechlein*, p. 9.

procédé littéraire : elle trouve une place au plus profond du corps féminin, à savoir l'utérus.

II.3.2. Animalité de l'utérus : anatomie et médecine

La Réforme ayant entraîné une revalorisation du rôle de l'épouse et de la mère au sein de la société, la maternité, et par conséquent les fonctions biologiques de reproduction des femmes, se trouvent placées au cœur des préoccupations de tous les tenants de l'autorité, médicale, civile et religieuse. Les scientifiques (anatomistes, chirurgiens, médecins et philosophes) s'intéressent naturellement à la manière dont fonctionne l'utérus, considéré comme l'organe par excellence de la fonction biologique des femmes, et qui fonde également, pour les acteurs de l'époque, leur fonction sociale. Or, cet organe spécifique du corps féminin est lui aussi animalisé, et utilisé comme une métonymie pour dire le corps féminin, à tel point qu'on a pu parler d'un « utérocentrisme[470] » pour le XVI^e^ siècle – Michel Foucault emploie l'expression « hystérisation du corps de la femme[471] » à partir du XVIII^e^ siècle, mais les sources étudiées confirment que cette expression convient également aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Le corpus étudié ici apporte une contribution nouvelle à la discussion sur l'animalité de cet organe féminin, qui constitue de fait un débat ancien. Pour le comprendre, il est nécessaire de revenir aux représentations issues de l'Antiquité grecque.

- Animalité et métonymie : L'utérus-migrateur

Cet intérêt pour l'utérus n'est en effet pas nouveau. Dès l'Antiquité, des chapitres entiers de nombreux écrits médicaux sont consacrés à cet organe : il y apparaît comme un animal ayant une vie propre et indépendante au sein même du corps féminin. Il est aujourd'hui difficile de déterminer si cette conception n'était qu'une métaphore ou si les philosophes et médecins qui ont écrit sur la question pensaient réellement l'utérus comme un animal vivant à l'intérieur du corps des femmes, en raison de sa capacité à se mouvoir. La recherche actuelle est divisée sur la question : Helen King soutient qu'Hippocrate (460 av. JC - 370 av. JC) ne voyait certainement pas l'utérus comme un animal au sens propre, alors que Platon (428-7 av. JC - 460 av. JC) pouvait tout à fait penser que cet organe avait une vie

[470] Simon, *Heilige*, p. 105.
[471] Foucault, *Sexualité*, Vol I, p. 137.

autonome[472]. En cela, elle s'oppose à Mark Adair qui, lui, considère qu'il était impossible que Platon voie l'animalité de l'utérus autrement que comme une simple métaphore[473]. S'il ne nous appartient pas de trancher ce débat de spécialistes, cette conception – métaphore ou pas – nous semble révélatrice, dans la mesure elle amorce et soutient une représentation imaginaire du corps des femmes dans laquelle l'animalisation joue un rôle prépondérant.

La théorie de « l'utérus migrateur[474] » apparaît pour la première fois dans le papyrus de Kahoun[475] des anciens Égyptiens. Elle est diffusée dans le monde grec à travers les écrits de Platon et des médecins hippocratiques, qui sont considérés aux siècles suivants comme des paradigmes. Dans le *Timée*, un entretien politique qui évoque également la création de l'homme et le fonctionnement du corps, Platon compare l'utérus féminin à un animal :

> Chez les femmes aussi et pour les mêmes raisons, ce qu'on appelle la matrice ou l'utérus est un animal qui vit en elles avec le désir de faire des enfants. Lorsqu'il reste longtemps stérile après la période de la puberté, il a peine à le supporter, il s'indigne, il erre par tout le corps, bloque les conduits de l'haleine, empêche la respiration, cause une gêne extrême et occasionne des maladies de toute sorte, jusqu'à ce que, le désir et l'amour unissant les deux sexes, ils puissent cueillir un fruit, comme à un arbre, et semer dans la matrice, comme dans un sillon, des animaux invisibles par leur petitesse et encore informes, puis différenciant leurs parties, les nourrir à l'intérieur, les faire grandir, puis les mettant au jour, achever la génération des animaux. Telle est l'origine des femmes et de tout le sexe féminin[476].

La prétendue capacité de l'utérus à se déplacer dans le corps des femmes ferait de lui, selon Platon, un animal, une créature autonome qui ferait à l'origine du désir d'enfant, permettant ainsi la survie de l'espèce humaine. Il est également dépeint comme être vivant menaçant et agissant lorsque les femmes ne se plient pas à ses désirs. Selon cette conception imagée, si elles attendent trop longtemps avant de concevoir, les femmes s'exposent à des désordres corporels et psychiques graves causés par l'insatisfaction des désirs de la matrice.

Les médecins hippocratiques, auteurs des *Maladies de la Femme,* ouvrage contemporain des écrits de Platon, semblent souscrire aux conceptions

---

[472] Helen King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London / New-York 1998, p. 225.
[473] Mark Adair, « Plato's view of the "wandering uterus" », in : *Classical Journal* 91 (1996), p. 153-163.
[474] Leroy, *Histoire de naître*, p. 67.
[475] Il s'agit d'un texte écrit lors de la XII^{e} dynastie égyptienne qui comporte un traité de gynécologie et un traité de mathématiques.
[476] Platon, *Timée*, 91b-92b, Paris 1969, p. 468.

platoniciennes. Ils ajoutent que les mouvements de la matrice dans le corps seraient dus à une trop grande sécheresse, elle-même provoquée par l'absence prolongée de relations sexuelles[477]. Les médecins hippocratiques considèrent que l'utérus est capable de se déplacer vers la poitrine, dans le ventre et le bassin[478], à la recherche de zones humides. Sans humidité, l'utérus pourrait étouffer. La suffocation est d'ailleurs considérée comme l'origine de nombreuses maladies féminines, que l'on a ensuite qualifiées d'hystérie[479]. Outre sa capacité à se déplacer, de nombreux médecins, depuis Hippocrate, attribuent à l'utérus-animal un odorat très développé, qui le guiderait dans ses mouvements, il constitue donc un moyen efficace pour les femmes de contrôler cet être vivant qui les habite. Ainsi, on leur conseille de se servir de parfums et de fumigations pour contraindre l'utérus à rester à la bonne place dans le corps[480]. Une odeur agréable, comme celle de la myrrhe,[481] placée à l'entrée du vagin permettrait donc d'accélérer la naissance, puisque l'utérus serait alors attiré vers le bas, alors que présenter un parfum agréable au nez d'une femme menacée par un accouchement prématuré permettrait de faire remonter la matrice et donc le foetus.

Ces pratiques ne sont pas circonscrites au monde antique : on les trouve également dans un manuscrit du IX^e^ siècle écrit par Sérapion, un médecin arabe[482], et elles sont encore diffusées au XVI^e^ siècle dans toute l'Europe par le biais de divers traités d'obstétriques, comme celui d'Ambroise Paré, chirurgien à la Cour de Charles IX, *De la Génération* (1573)[483].

Les conceptions platoniciennes et hippocratiques de l'utérus sont appelées à connaître un grand succès, du Moyen Âge jusqu'au XVII^e^ siècle[484]. Théophraste Bombastus von Hohenheim, dit Paracelse (1493-1541), alchimiste, astrologue et médecin suisse, semble y souscrire lorsqu'il compare lui aussi l'utérus à un animal

---

[477] Emile Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, tome 8 : Des maladies de la femmes, Paris, 1853, Livre I, §2. (Ce texte fait partie du corpus dit hippocratique car attribué à Hippocrate, mais auquel d'autres auteurs ont certainement collaboré. Il a été imprimé pour la première fois en 1525.) ; King, *Hippocrates' Woman*, p. 215.

[478] Ernst Bargheer, « Gebärmutter », in : Hanns Bächthold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 3, Berlin 2000, p. 338-344 (ici : p. 338sq).

[479] King, *Hippocrates' Woman*, p. 215.

[480] Jahan, *Renaissances*, p. 251. Une recette est transcrite chez King, *Hippocrates' Woman,* p. 218.

[481] *Ibidem*, p. 219.

[482] Jutta Failing, *Frosch und Kröte als Symbolgestalten in der kirchlichen Kunst*, Univ. Giessen, 2002, p. 250.

[483] Ambroise Paré, *De la Génération*, chapitre LII.

[484] Contrairement à ce qu'affirme Simon (*Heilige*, p. 105), il existe encore des médecins qui défendent les idées platoniciennes et hippocratiques concernant l'utérus, et la représentation de l'utérus comme un animal est encore très répandue dans la population pendant toute l'époque moderne.

vivant dans le giron féminin et dont dépend la santé des femmes[485]. Le succès des théories de Paracelse peut expliquer la survivance de cette conception platonicienne dans le monde scientifique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Par ailleurs, on assiste à de nombreuses rééditions, dans un format peu coûteux, des œuvres des médecins hippocratiques au XVI^e^ siècle[486], ce qui contribue, avec la diffusion des écrits de Paracelse, très certainement à la popularisation de l'idée d'un utérus-animal. On peut trouver un exemple de cette tradition chez Thomas Bartholin (1616-1680), médecin, physicien et mathématicien danois, de confession luthérienne. Dans la version allemande de son ouvrage d'anatomie publiée en 1677, la matrice présente des analogies avec un animal qui peut sembler menaçant au lecteur, puisqu'il est décrit comme avalant le sexe masculin :

Ferner wird die Gebär=Mutter eine natürliche Bewegung zugeschrieben ; dahero Plato will, dasz die Mutter ein absonderliches Thier sey ; Aretaeus hat sie auch einem Thier, wegen der Bewegung, gleich geachtet ; dann in dem Beyschlaff, vnd Zeit währender Empfahungs=Lust, beweget sich die Gebär=Mutter bald auf = bald abwertz, auch sperret sie ihren Mund auf nach der männlichen Rute, gleichwie ein anderes Thier : Sie beweget sich ingleichen, oder strebet abwerts, damit sie die Frucht, wie auch die Nachgeburt austreibe[487].	De plus, on attribue à l'utérus un mouvement naturel ; Platon en déduit que la matrice est un animal indépendant ; Aretée l'a également considérée comme un animal à cause de sa capacité à se mouvoir ; car lors de l'accouplement et pendant la période où naît le désir de concevoir, la matrice se meut tantôt vers le haut, tantôt vers le bas, elle ouvre également la bouche pour absorber la verge de l'homme comme si elle était un animal : elle se meut également où se dirige vers le bas afin d'expulser le fruit et l'arrière-faix.

On pourrait penser que Bartholin adhère à la conception platonicienne de l'utérus comme animal indépendant capable de mouvements autonomes pendant l'acte sexuel ou au moment de l'accouchement, comme le montre le fait que « die Gebär=Mutter » soit toujours le sujet actif des phrases. Néanmoins, il se garde bien, par prudence, de souscrire explicitement aux théories platoniciennes et hippocratiques et se contente d'utiliser l'argument d'autorité en laissant parler le philosophe antique dans un discours rapporté. Il emploie également la comparaison afin de ne pas s'attirer d'éventuelles critiques de ses contemporains. À la fin du XVII^e^ siècle, dans un contexte où la science anatomique a fait de grands progrès, grâce notamment aux dissections et à la diffusion de l'empirisme, les idées

[485] Jahan, *Renaissances*, p. 72.
[486] King, *Hippocrates' Woman*, p. 13.
[487] Thomas Bartholin, *Neu-Verbesserte Künstliche Zerlegung desz menschlichen Leibes*, Nürnberg 1677, p. 294.

défendues entre autres par Platon et la conception littérale de l'utérus-animal ne sont plus prises en charge sans réserve par les auteurs.

Ces conceptions platoniciennes et hippocratiques du corps féminin ne sont pas les seules en circulation : dès l'Antiquité, des voix dissonantes se font entendre[488]. Galien s'exprime contre les propos de Platon à de nombreuses reprises[489] : d'après lui, non seulement, l'utérus n'est pas capable de se déplacer dans le corps des femmes, puisque les mouvements que l'on pourrait percevoir seraient le fait de simples contractions musculaires, mais en plus, attribuer à la matrice le sens de l'odorat serait ridicule[490]. Pour le médecin, aucun animal ne vit dans le corps des femmes. La représentation médicale de l'utérus s'oppose à une représentation imaginaire et philosophique.

Les médecins et anatomistes de la Renaissance considèrent quant à eux la conception platonicienne plutôt comme une métaphore, mais ils refusent dans le même temps de souscrire aux propositions anatomiques de Galien. Au cours du XVI^e^ siècle, la thèse de l'animalité de l'utérus est régulièrement contestée par une majorité de médecins et de scientifiques. Parmi eux, Johann Hildebrandt, médecin catholique ayant exercé à Ingolstadt et à Passau, qui écrit dans son ouvrage d'obstétrique destiné à l'instruction des sages-femmes (1601) :

> Vn wirdt hie oben die Beschribung der Gebaermutter nit ohne Vrsach hinzu gesetzt : Die gebaermutter sey ein innwendig Glied, wegen etlicher Weiber, deren mir viel zukommen, die da woellen, es sey die Gebaermutter ein lebendiges Thier, mit Maul, fuessen, Klawen, oder tatzen, etwa einer Katzen, Fisch oder Krotten gleich, beisse, nage, kratze, vnd zwicke umb sich, ausz welchem allem den frawen so grosser vnleidlicher Schmerzen erfolgt widerumb auch Weibspersonen eigenthuemblich zugehoerig, wider etliche vnverstaendige, vngelehrte vnd vngeschickte Mann vnd Weibspersonen, deren man viel sindt, welche gaentzlich glauben, vnd gewisz darfuer halten (wie
>
> Et on ajoutera ci dessus non sans raison la description de la matrice : la matrice serait un membre intérieur ; selon certaines femmes, que j'ai rencontrées, la matrice serait un animal vivant avec une gueule, des pieds, des serres et des pattes, un peu comme un chat, un poisson ou une grenouille qui mord, griffe, gratte et se tord, ce qui cause chez les femmes tant de souffrances insupportables et qui sont propres aux femmes, ce qui contredit certaines personnes stupides, ignorantes et maladroites, hommes et femmes, parmi lesquels il y en a qui croient et qui tiennent pour sûr (parce qu'ils l'entendent des charlatans, des bonimenteurs, des arracheurs de dents,

[488] King, *Hippocrates' Woman*, p. 222.
[489] Galien, *De locis affectis*, IV.5.
[490] Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge 1980, p. 40.

sie etwa von den Maulaffen, Landbetriegen, Zanbrechern vnd Theriacs Kraemern auff den Jahrmaerckten vnd Messen ausschreiend gehoert) es haben die Mannspersonen, so wol als die Weiber ein Gebaermutter, sie bewege sich hin vnd wider, von einer zu der andern Seiten, steige in jnen auff, von welcher Bewegung, jrer Meinung nach, sie grossen Schmerzen empfahen, viel Wehetagen, Blaehung, Reissen, Nagen vnd Beissen im Leib empfinden, vnd leiden muessen : deme (wie auch ob gemeldtem) nit also, vnd den jenigen so disz fuergeben, keines wegs zu glauben[491].

des vendeurs de Thériaque sur les marchés et les foires) que les hommes possèderaient, tout comme les femmes, une matrice qui pourrait se mouvoir d'avant en arrière, d'un côté à l'autre, qui pourrait monter et descendre, desquels mouvements ils imaginent ressentir beaucoup de souffrances, de contractions, de ballonnements, de déchirures, de griffures et de morsures dans le corps : cela (comme nous l'avons dit plus haut) ne fonctionne pas ainsi, et on ne doit accorder aucune foi à ces croyances.

Dans ce passage, Hildebrandt explique que la conception platonicienne, passée dans les « croyances populaires », est une croyance dépassée, voire illusoire, tout comme la thèse attribuant aux hommes un organe comparable. L'auteur met l'accent sur l'ignorance de ceux et de celles qui diffusent ces conceptions non scientifiques, non savantes, et qui vont à l'encontre des progrès de la connaissance et du savoir anatomique de son époque. On assiste dans ce livre à la naissance d'une obstétrique moderne qui se dresse contre les croyances anatomiques héritées de l'Antiquité et du Moyen Âge. L'ouvrage est représentatif d'une lutte d'influence entre médecins et sages-femmes, mais aussi d'un processus d'évolution de la science et du savoir. On assiste ainsi à une émancipation de la médecine vis-à-vis des autorités traditionnelles. Les médecins veulent pouvoir réfléchir par eux-mêmes, sur la base de leurs expérimentations.

Au XVIII[e] siècle, le monde médical et scientifique semble avoir abandonné totalement l'idée de l'utérus-animal. Dans le dictionnaire publié par Zedler entre 1731 et 1754, l'article consacré à l'utérus (*Gebaer=Mutter*) se positionne clairement contre la conception platonicienne, et l'organe féminin est décrit en termes élogieux :

Gebaer=Mutter, Mutter, […]

wird vom Platone *animal furiosum* ein wuethend Thier genennet, und vom Paracelso vor einen besonderern und gleichsam dritten Menschen gehalten. Es ist aber die Gebaer-Mutter ein

Matrice, mère [...]

est décrite par Platon comme un *animal furiosum*, un animal furieux, et est considérée par Paracelse comme un être particulier et de troisième type. Mais la matrice est une partie noble et élevée,

[491] Hildebrandt, *Nutzliche Vnderweisung*, p. 27sq.

vornehmes und hohes Theil, welches sich allein bey dem Weibs-Volcke findet[492].

qui ne se trouve que chez les femmes.

Cet article d'encyclopédie tend à montrer qu'au milieu du XVIII[e] siècle, dans le contexte intellectuel des Lumières, la question d'une animalité potentielle de l'utérus dans les milieux savants ne se pose plus. La connaissance du corps féminin est donc plus rationnelle, fondée sur des observations scientifiques et se différencient des représentations imaginaires du corps qui prévalaient encore.

- Le « crapaud-utérus[493] »

Une autre forme d'animalisation de l'utérus existe quant à elle, jusqu'au début du XX[e] siècle, dans certains territoires catholiques. Il s'agit de l'identification de l'utérus avec un animal précis : le crapaud, cité précisément par Johann Hildebrandt. Cette animalisation du corps féminin n'est pas anodine. L'animal est en effet marqué par une symbolique magique, et très souvent maléfique[494]. Le crapaud fait en effet partie du bestiaire diabolique et il est directement lié à la sorcellerie, jusqu'à être parfois l'incarnation du Diable lui-même[495], car cet animal plutôt nocturne, dont le coassement est associé au tumulte des Enfers, pourrait, selon les conceptions de l'époque, aider les sorcières à empoisonner leurs ennemis – d'où son utilisation pour la préparation de potions[496]. Souvent symbole d'immoralité[497], le crapaud vu comme représentation figurée de la matrice contribue à faire de la bestialité une caractéristique inhérente au corps des femmes.

Alors qu'on retrouve dans les lieux de dévotion des représentations d'organes ou de membres du corps dont les fidèles espèrent la guérison, sans qu'ils prennent une forme animale, l'utérus est le seul à être représenté comme un animal, plus précisément comme un crapaud couché les quatre pattes repliées. Dans la région de Brunswick, l'utérus est plutôt comparé à une souris, le crapaud censé figurer la matrice est un objet votif courant dans les églises et lieux de pèlerinage du Tyrol, de

---

[492] Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller wissenschaften und Künste, welche Bisshero durch menschlichen Verstand… erfunden… worden*, Band 10, Halle, 1731-1754, p. 242.
[493] Valérie Boll, *Autour du couple ambigu crapaud-grenouille : recherches ethno-zoologiques*, Paris 2000, p. 106.
[494] *Ibidem*.
[495] *Ibidem*, p. 143-152.
[496] Failing, *Frosch*, p. 52.
[497] Boll, *Crapaud*, p. 107. V. également le tableau « Les Amants trépassés » d'un auteur inconnu (collection du Musée de l'œuvre Notre-Dame de Strasbourg, XV[e] siècle), dans lequel on peut voir un crapaud dissimuler le sexe de la vieille alors qu'un serpent lui encercle le ventre. Voir Annexe 18.

Bavière, de Souabe, de Franconie et d'Alsace[498]. Le premier crapaud votif en fer date de 1506 et le premier en cire de 1588.[499]

[498] Hanns Bächthold-Stäubli, « Kröte », in : *ibidem* (Hrsg.), *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 5, Berlin 2000, p. 634.
[499] Failing, *Frosch*, p. 247.

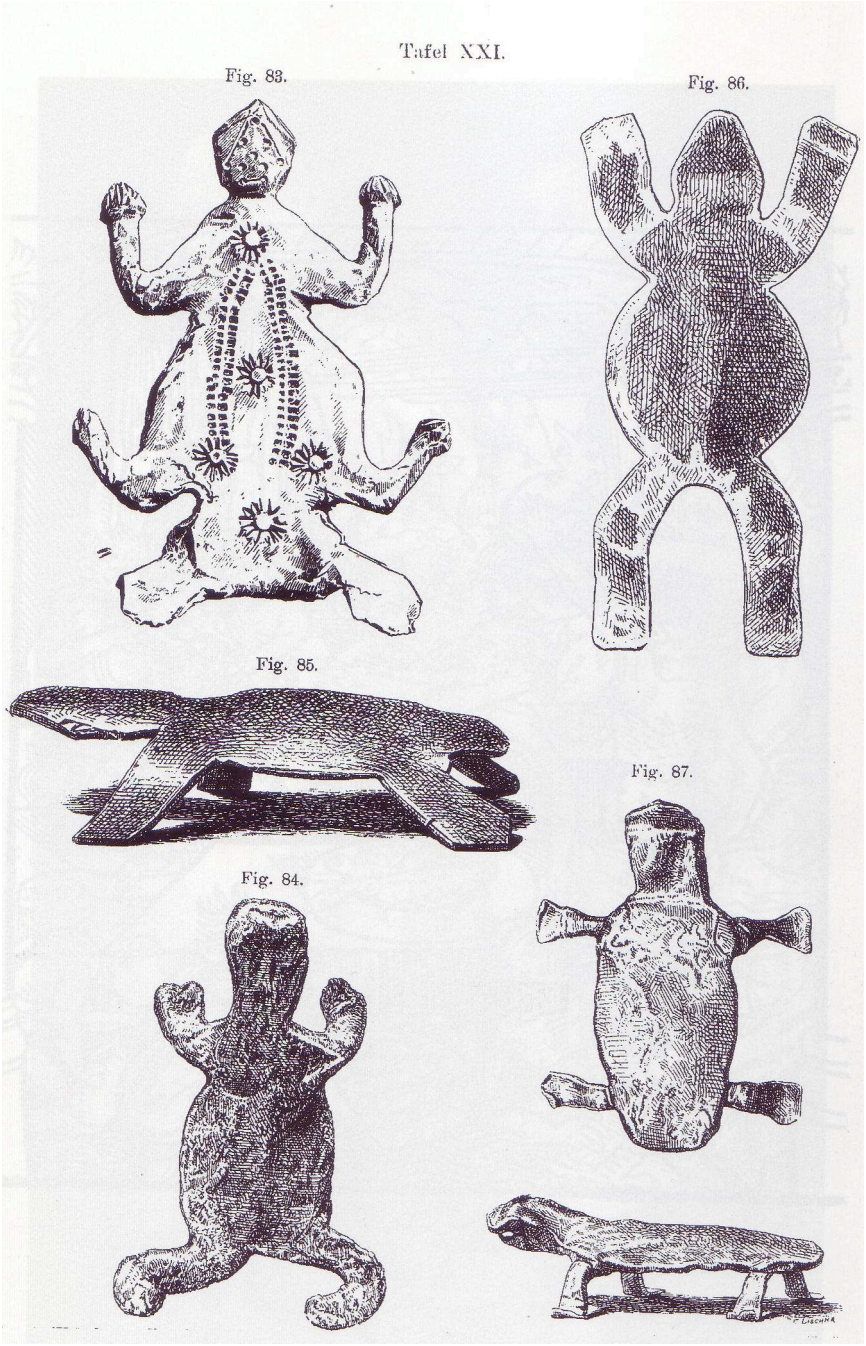


Fig.7 : Ex-votos en fer (R. Andrée 1904, Votive und Weihegabendes Katholischen Volks in Süddeutschland,Brunswick, Tafel XXI, fig. 83 [Bavière, Musée de Wiesbaden], fig. 84 [Alsace, Musée de Mulhouse], Fig. 85 et 86 [Alsace, cimetière de Villé], fig. 87 [Autriche, Saint Léonard à Lavanttale]).

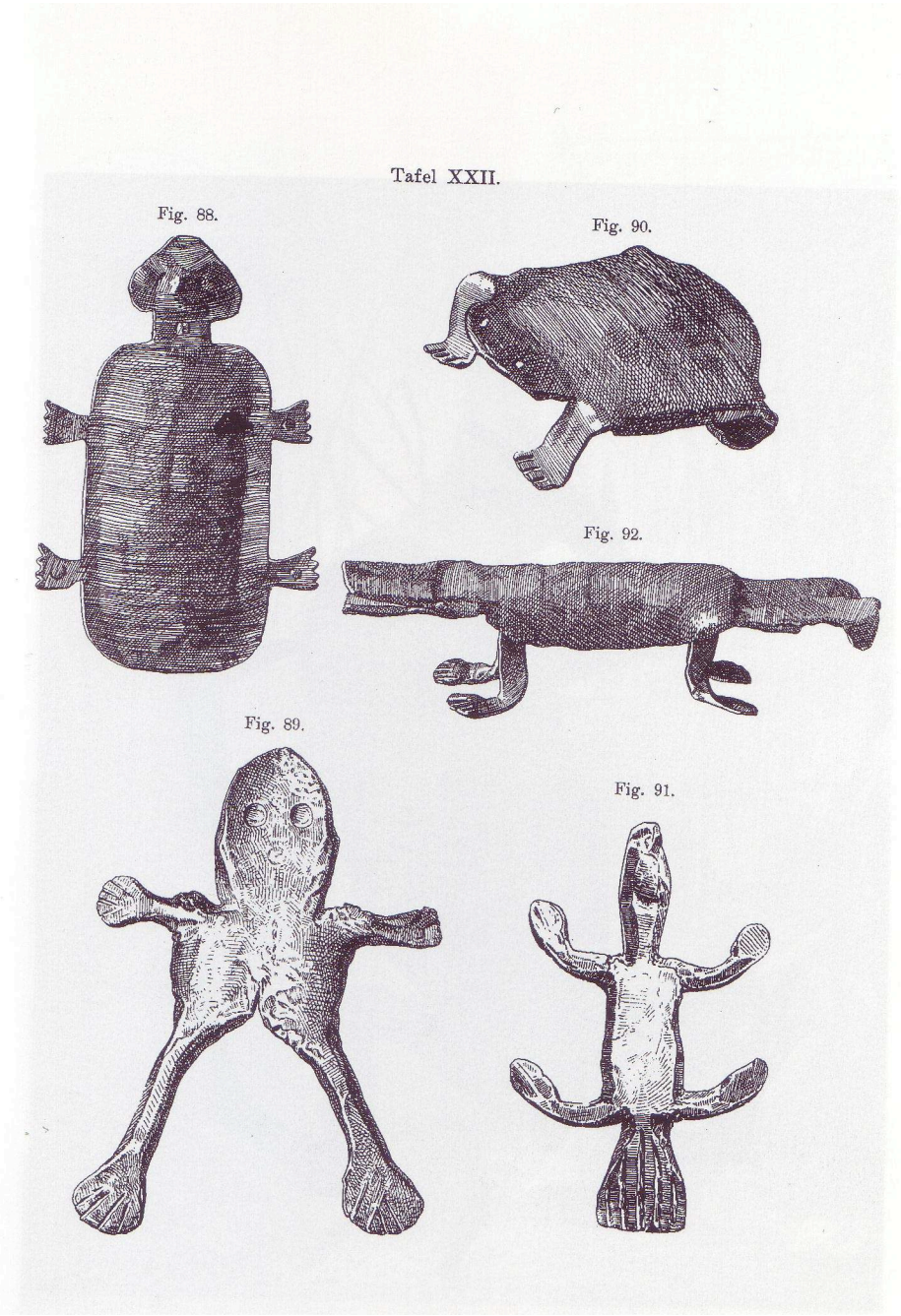


Fig. 8 : Ex-votos en fer (*op. cit.*, Tafel XXII, fig. 88 [Basse-Bavière, Ganacker], fig. 89 [Autriche, Saint Leonard à Lavanttale], fig. 90 [Basse-Bavière, Ganacker], Fig. 91 [Basse- Bavière, Aigen], Germanisches Museum à Nuremberg, Fig. 92 [Basse-Bavière, Ganacker].

En général, ces objets sont offerts à la Vierge Marie, à Sainte Anne, patronne des femmes en couches, mais également à Saint Guy en Alsace, à Saint Roch en Souabe et à Saint Léonard en Bavière, afin de demander la guérison de maux spécifiques liés aux suites de couches ou de stérilité. Les études sur les objets votifs expliquent que le hérisson est également utilisé pour demander la guérison de maladies en lien avec l'utérus. Toutefois, cet animal est à considérer comme une variante du crapaud, que l'on aurait « habillé » de piquants pour signifier les souffrances que cet organe faisait endurer à la personne qui demande grâce. En tout état de cause, il semblerait que cette pratique des hérissons votifs ne se soit pas répandue au delà du Tyrol au XVII^{e} siècle.

Il est à noter que ces « batraciens votifs[500] » ne sont pas exposés dans les églises uniquement par des femmes, mais également par des hommes. On croyait en effet à cette époque que les hommes possédaient un équivalent de l'utérus (*Beervater*) et que les coliques ou calculs rénaux dont ils pouvaient souffrir provenaient de cet organe[501]. Cette croyance ayant été éliminée par les connaissances médicales dès le début du XIX^{e} siècle dans la population – alors que le dictionnaire de Zedler, par exemple, diffuse les nouvelles théories dès le XVIII^{e} siècle –, les hommes ont cessé rapidement de déposer des objets votifs en forme de crapauds dans les chapelles[502].

Les raisons qui font du crapaud un animal de prédilection pour demander l'intercession des saints afin d'obtenir la guérison d'une maladie située dans le bas-ventre sont multiples. Il semblerait que, selon les représentations du début de l'époque moderne, ce soit la forme ovale du crapaud qui rappelle celle de l'utérus. Les pattes représenteraient les quatre ligaments qui sont censés maintenir l'utérus à sa place habituelle[503]. Par ailleurs, les douleurs ressenties sont souvent comparées à une morsure (« von der Beermutter gebissen[504] »), à l'image de ce qu'évoquait Thomas Bartolin. Le crapaud est décrit comme un animal qui recherche l'obscurité, tout comme la matrice qui se trouve dans l'obscurité du corps, et il est dit que « tous

[500] Boll, *Crapaud*, p. 109.
[501] Failing, *Frosch*, p. 244.
[502] *Ibidem*, p. 254.
[503] *Ibidem*, p. 249.
[504] *Ibidem*, p. 250.

deux sécrètent un liquide mucilagineux[505] ». Le crapaud est supposé causer de grandes douleurs et être à l'origine de malformations du nourrisson.[506]

C'est dans ce contexte et parce que le Sénat protestant de Hanau souhaite lutter contre les superstitions et croyances populaires dans le but d'imposer des conceptions mieux informées qu'il promulgue en 1659 une ordonnance interdisant aux sages-femmes de prononcer la « bénédiction des crapauds » (*Krötensegen*) lors d'un accouchement difficile[507]. Peut-être peut-on voir dans cette ordonnance une différence entre les réactions des catholiques et des protestants face aux croyances populaires : alors que les catholiques admettent que la dévotion passe par des représentations animales et tolèrent les crapauds votifs dans les églises, malgré leur connotation diabolique et sexuelle, les protestants luttent contre l'utilisation « magique » de cet animal dans des prières, pour propager l'idée que Dieu et Sa Parole seraient le seul secours légitime. Cet exemple illustre le passage long, difficile et jalonné de crises d'un monde « magique » à un monde de rationalité et d'objectivité du savoir et des pratiques.

Les animaux occupaient une place importante dans les traités sur le mariage et l'éducation consultés. Utilisés dans des comparaisons, les animaux agissent tantôt comme repoussoirs, tantôt comme des modèles à suivre. La femme avec son utérus, vu comme une métonymie de son corps, est présentée comme un animal. Les liens étroits qui sont établis entre le corps de ces femmes et celui des animaux nous amènent à la question suivante : assiste-t-on dans les sources de notre corpus à une animalisation du corps des épouses et des mères qui justifierait la mise en place d'une discipline ? Les sources appellent ces femmes à exercer un plus grand contrôle sur elles-mêmes, sur leurs émotions ainsi que sur leur propre corps. Il s'agit de faire taire « la bête intérieure », c'est-à-dire leurs pulsions et leurs affects. Elles doivent littéralement dominer une partie d'elles-mêmes et éviter des pratiques jugées bestiales. Toutefois ces pratiques ne sont pas, dans les sources étudiées, liées à une certaine violence, mais plutôt à des rapprochements illégitimes des corps pouvant conduire à des relations sexuelles hors-mariages, ainsi qu'à une séduction du Diable auquel les femmes céderaient sans résistance, ou encore à une coquetterie

[505] Boll, *Crapaud*, p. 107.
[506] Failing, *Frosch*, p. 59.
[507] Bächthold-Stäubli, « Kröte », p. 630sq.

principalement féminine. Ces pratiques rapprochent les femmes des bêtes qui peuvent être ressenties comme dangereuses – comme les bêtes impies que deviennent les sages-femmes séduites par le Malin – ou simplement ridicules – à l'image du paon chargé de dénoncer le comportement de la coquette. La représentation du corps féminin comme un animal est ambivalente. L'animalité du corps féminin est un argument utilisé stratégiquement en partie pour les rattacher à une Nature, donc pour les effrayer, en agitant le spectre de la chute dans l'ordre de la Création Divine et la perte de l'*imago dei*. Cela doit également les culpabiliser, puisque ce discours se situe toujours par rapport au Péché Originel, dont Ève est souvent rendue seule coupable. Enfin, ces exemples doivent les inciter à un autocontrôle permanent, l'effet pervers en étant une réduction des femmes à leur fonction biologique première, la maternité.

On peut constater que les épouses et les mères sont au cœur du processus de « discipline » étudié ici. Le corps est la première cible des différentes formes de contrôle exercées. La sexualité des épouses et le fait de porter et de mettre au monde des enfants apparaissent comme les « destins[508] » naturels du corps féminin, signifiant ainsi que les fonctions auxquelles le corps des femmes est réduit induisent un statut général (social et juridique) inférieur à celui des hommes. Les pratiques font toutefois apparaître des nuances. Si le rôle des épouses au sein de la maisonnée avait été revalorisé avec la Réforme, leur corps restait néanmoins au centre de l'attention des autorités civiles et religieuses qu'il s'agisse de la sexualité des épouses qu'il faut donc surveiller ou de la codification de leurs gestes et leurs attitudes indispensable à l'élaboration d'un *habitus* propre à la bonne épouse. Les lettres des époux Paumgartner montrent que la « domestication » des femmes, à savoir la limitation de l'occupation de l'espace social occupé par les femmes à leur maison, ne se vérifie pas nécessairement pour les femmes de la bourgeoisie urbaine qui avaient l'habitude d'exercer un métier ou de collaborer activement à celui de leur époux, et sortaient sans surveillance particulière de leur foyer pour vaquer à leurs occupations.

Les femmes enceintes et les jeunes mères attirent plus encore que les épouses l'attention des législateurs et des théologiens. Mettre au monde des enfants en bonne santé est un devoir essentiel. Les médecins s'associent donc aux législateurs et aux

[508] v. Evelyne Berriot-Salvadore, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris 1993 ainsi qu'Edward Shorter, *A History of Women's Bodies*, New York 1982 qui tous deux interrogent la compréhension du corps féminin comme destin ou destinée à l'époque moderne.

théologiens pour prodiguer des conseils et des recommandations visant à protéger des êtres considérés comme dans un état de faiblesse accentué. Les textes de lois, les livres de consolation, les livres de prière dialoguent pour mettre en place un système visant à encadrer, par des conseils, recommandations et prescriptions de tout type, les femmes enceintes et les jeunes mères. Leur cas permet de mettre en évidence les différentes formes et étapes de la « discipline » exercée sur le corps des femmes et donc la complexité du système mis en place. En effet, au système de surveillance des autorités civiles décrit par Oestreich, Elias et les historiens qui se réclament de leurs travaux, s'ajoutent une « surveillance domestique » émanant de l'autorité qu'est le père de famille, ainsi qu'une « surveillance par les proches ». Une étude des pratiques identifiables à partir des ego-documents montre que si certains comportements sont parfaitement intégrés, il est assez difficile de savoir dans quelle mesure la plupart des recommandations furent bien respectées par les femmes enceintes et les jeunes mères et donc de juger de l'efficacité du système.

Partie III.

Être veuve

Ces dernières années, les études historiques[1] et littéraires[2] sur les veuves à l'époque moderne se sont multipliées. Le veuvage y est considéré à la fois comme un âge de la vie et comme une condition sociale juridiquement reconnue. Au IV^e^ siècle, suite à un débat théologique sur les conditions de la chasteté préjugeant le salut de l'âme, le veuvage prit le statut d'état ou de condition[3]. Comme le montrent les nombreux écrits qui leur sont consacrés[4], veufs et veuves jouent un rôle important dans la société des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. De plus, les veuves, en particulier, y sont assez nombreuses. La raison n'en est pas le fait que les femmes auraient eu une espérance de vie plus longue que les hommes, ou bien qu'elles seraient plus résistantes, mais plutôt, selon les études de Shulamith Shahar[5] la grande différence d'âge au moment du mariage, qui explique qu'elles survivent plus souvent aux hommes, même si le taux de mortalité en couches est élevé. À sa mort, l'homme laisse donc derrière lui souvent une veuve – qui le reste –, alors que si c'est la femme décède d'abord, le veuf se remarie très rapidement. L'intérêt des auteurs se porte principalement sur les veuves, car elles n'entrent pas dans les catégories prédéfinies – il est instructif de voir que les normes de comportement édictées dans le cadre du veuvage ne concernent en général pas les hommes, mais uniquement les femmes[6].

La discipline exercée sur le corps des veuves diffère notablement des efforts de discipline déployés envers les jeunes femmes, les épouses et les mères. En effet, le corps des veuves semble poser des problèmes spécifiques, tout en éveillant un intérêt moindre que celui des épouses et des mères. Alors qu'il existe un grand nombre de sources, principalement protestantes, concernant le mariage et la maternité, les documents évoquant le comportement des veuves sont moins nombreux. De plus, le déséquilibre entre auteurs protestants et catholiques y est moins visible, en grande partie parce que le veuvage est rattaché à la question du

[1] On notera principalement l'ouvrage important de Britta Juliane Kruse, *Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007, une étude complète sur les veuves à l'époque moderne, ainsi que celui de Gesa Ingendahl, *Witwen in der frühen Neuzeit. Eine kulturhistorische Studie*, Frankfurt am Main 2006. On retiendra, pour la France, celui de Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris 2001, qui montre à travers des sources françaises, des perspectives semblables à celles que l'on peut lire dans notre corpus, révelant ainsi des courants de pensées qui circulent en Europe pendant la période étudiée.

[2] Dans cette catégorie, on peut citer l'étude de Doreen Fischer, *Witwe als weiblicher Lebensentwurf in deutschen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2002.

[3] Fischer, *Witwe*, p. 20.

[4] Ingendahl, *Witwen*, p. 321.

[5] Shulamith Shahar, « Mittelalter und Renaissance. Ein soziales Netz entsteht », in : Pat Thane (Hrsg.), *Das Alter. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt 2005, p. 71-111 (ici : p. 79).

[6] Fischer, *Witwe*, p. 257.

mariage dans le protestantisme, qui ne le conçoit que rarement comme une condition isolée, l'état de veuve n'apparaissant que comme une transition avant la conclusion d'un nouveau mariage[7].

Les sources utilisées ici sont des ouvrages écrits par des pasteurs et des théologiens, ainsi que des ouvrages médicaux et des œuvres d'humanistes, comme celle de Juan Luis Vives (1492-1540), repris et traduit dans l'espace germanique. À cela s'ajoutent des procès-verbaux, ainsi que des ordonnances, notamment celles qui concernent les funérailles (*Leichen-Ordnungen*). Les veuves apparaissent également dans les archives des commissions municipales chargées d'apporter une aide financière aux plus pauvres, et dans les ordonnances des corporations.

L'étude des veuves sera ici associée à celle des femmes âgées, même si à l'évidence, des femmes jeunes pouvaient également se retrouver veuves. Or la jeunesse de certaines veuves semble particulièrement problématique, dans certaines sources catholiques notamment. Mais dans la majorité des ouvrages analysés, les veuves sont considérées comme étroitement liées avec cette dernière phase de la vie que représente la vieillesse. Les deux premiers chapitres aborderont donc la question de la discipline exercée sur le corps des veuves en partant du caractère ambivalent de leur situation, pour conclure sur la représentation idéalisée d'un corps parfaitement maîtrisé, image qui est contrebalancée par l'analyse de quelques ego-documents ; les derniers chapitres sont consacrés au corps des femmes âgées, abordé sous l'angle de la discipline, puis des règles qui leur prescrivent le comportement à adopter pour se préparer à une « bonne mort ».

[7] Fischer, *Witwe*, p. 199.

III.1. Le caractère ambivalent du veuvage

Les ouvrages analysés présentent un portrait ambivalent des veuves : alors que certains auteurs critiquent la trop grande liberté dont pourraient bénéficier des femmes qui ne sont plus soumises à l'autorité d'un mari, d'autres les plaignent de la solitude dans laquelle elles se trouveraient, de l'absence d'un époux qui les prive de protection, et de la tristesse qui est censée les accabler. Les arguments qui mettent en avant la liberté potentiellement licencieuse des veuves, tout autant que ceux qui déplorent leur état misérable, apparaissent comme des présupposés permettant de comprendre la manière dont on envisage le corps des femmes qui n'ont plus de mari – à la fois libre et misérable – et la nécessité qui en découle à leurs yeux de leur imposer une discipline dont la sévérité varie selon les auteurs.

Le panorama de la situation ambivalente des veuves à l'époque moderne se doit de mêler les « représentations » et les faits. Il est en effet nécessaire de questionner la vision donnée par certains auteurs, qui considèrent les veuves comme des femmes (trop) libres, en analysant de quelles libertés, de quels privilèges les veuves étaient réellement en mesure de bénéficier. Or, cette indépendance controversée est d'ordre économique et juridique, mais apparaît également dans le domaine de la sexualité. Quant à l'état misérable qui caractériserait les veuves, il renvoie à la facette économique de cette misère, mais également à ses implications sociales, voire médicales.

III.1.1. La liberté des veuves ?

Aux yeux de certains auteurs, les veuves, qui ne sont plus soumises à aucun homme puisqu'elles ont quitté la maison de leur père et que leur mari est décédé, représentent le paradigme de la femme « libre », à la fois libre d'entreprendre, de gérer ses affaires et ses relations sociales, et libre de disposer de son corps comme elle l'entend. Cette « liberté » ambivalente et dangereuse dérange et inquiète. Comme l'écrit Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, à propos de la veuve française, femme libre : « sortie de la tutelle masculine, on la devine capable de transgresser l'ordre établi et de remettre en cause la norme[8]. » La manière de considérer les veuves aux

[8] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 21.

XVI^e^ et XVII^e^ siècles traduirait ainsi une angoisse de la transgression de l'ordre, remarque qui est également valable pour l'espace germanique.

- Une liberté économique, juridique et personnelle

Les veuves bénéficient en général d'un statut juridique protecteur, qui leur confère de réelles possibilités de décision que les jeunes filles et les épouses n'ont pas. Lorsqu'elles sont épouses, les femmes sont certes protégées par la justice mais considérées comme mineures ; devenues veuves, en revanche, elles sont toujours protégées par la justice mais considérées comme juridiquement responsables[9]. En effet, Ulinka Rublack a montré que de nombreuses veuves n'hésitaient pas à se présenter elles-mêmes devant les tribunaux afin de porter plainte[10]. Ainsi, en 1656, une veuve du village d'Engelhart, au Sud de l'Allemagne, se présenta devant le juge pour demander réparation à la suite d'une agression sexuelle de la part du bailli de la ville (*Schulheiss*). Cette femme ose décrire dans le détail le baiser forcé et les attouchements dont elle a été victime. Après avoir examiné la réputation des deux partis, le juge tranche en faveur de la veuve, dont l'honneur est rétabli par décision de justice. Rublack souligne, à raison, qu'une femme seule, autre qu'une veuve et ne bénéficiant pas du soutien d'un tuteur, n'aurait pas été en mesure de présenter ce genre de requête devant un tribunal. C'est précisément le statut de veuve, conférant une sorte de majorité juridique, qui a permis à cette femme de déposer cette plainte de son propre chef[11]. Néanmoins, cet exemple représente un cas isolé, sans doute exceptionnel. Il n'est pas possible de tirer des généralités de ce seul procès-verbal étudié par Ulinka Rublack. Il faudrait étudier davantage d'archives et plus en détail afin de déceler d'éventuelles disparités entre les veuves en fonction de leur situation géographique et/ou confessionnelles.

Beaucoup de veuves exercent par ailleurs un travail indépendant[12]. Parce qu'elles bénéficient du privilège des veuves (*Witwenprivileg*), qui leur donne la possibilité de reprendre seule l'activité du mari défunt, alors que dans d'autres circonstances, les femmes mariées n'y sont pas autorisées. Ce privilège est mentionné dans les ordonnances des corporations et dans les ordonnances

[9] *Ibidem*, p. 181.
[10] Ulinka Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt am Main 1998.
[11] *Ibidem*, p. 61sq.
[12] Sheilagh Ogilvie, « How does Social Capital affect Women ? Guilds and Communities in Early Modern Germany », in : *The American Historical Review,* vol. 109 (2004), Issue 2, p. 325-359.

municipales des villes d'Empire[13]. On le retrouve dans une ordonnance réglementant l'activité de joaillier (*golttschmidt*) au début du XVII[e] siècle à Francfort-sur-le-Main :

> 10. Es soll auch eines goldtschmidts wittib ferner macht haben, gesellen zu halten und ire jungen, so sy noch bey sich in den lehrjahren haben wirdt, der gebuer nach auszzulehren, aber dargegen ihr verpotten sein, keine neuw lehrjungen anzunehmen. Da aber hierinnen gespüret werden soltte, dasz ein gesell underm schein seinen aignen nutzen suchen oder gebrauchen wurde, so sollen sy beede dieser freyheitt allerdings verlustiget sein, und der geselll mit seinem wochenlohn sich begnugen lassen[14].
>
> 10. Une veuve de joaillier doit avoir le droit de garder ses compagnons et permettre aux garçons qui se trouvent encore dans leur période d'apprentissage de le terminer, mais, il lui est en revanche interdit de prendre de nouveaux apprentis. Si on devait soupçonner qu'un compagnon pourrait chercher son propre intérêt ou tirer profit de la situation, l'une et l'autre perdront cette liberté et le compagnon devra se contenter de son salaire hebdomadaire.

Dans cet extrait de l'ordonnance apparaît toute l'ambivalence de la position d'une veuve de maître d'œuvre : elle peut être autorisée à continuer le travail entrepris par son mari, sans toutefois pouvoir initier de nouvelles activités. La restriction établie par la corporation quant à la formation de nouveaux apprentis entraîne par ailleurs obligatoirement la fin de l'activité de la veuve si elle se remarie, car une fois tous les apprentis formés, elle ne pourra exercer seule son métier de joaillier.

Lyndal Roper cite l'exemple d'une veuve, Appolonia Mair, qui fit fortune dans la maroquinerie à Augsbourg dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, malgré les nombreuses restrictions mises en place par les corporations à partir de cette époque. Elle fut en mesure d'ouvrir une boutique dans le centre ville et travailla comme artisan indépendant au-delà de la majorité de son fils, alors qu'elle aurait dû lui céder son commerce une fois atteint l'âge requis. Devant sa réussite, la corporation des maroquiniers lui accorda toutefois le droit d'exercer son métier de manière indépendante[15]. Malheureusement, le manque d'informations à ce sujet ne permet pas de décider du caractère exceptionnel ou courant de ce cas.

---

[13] Elisabeth Koch, *Maior dignitas est in sex virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1991, p. 77.
[14] Benno Schmidt (Hrsg.), *Frankfurter Zunfturkunden bis zum Jahre 1612*, Wiesbaden 1968, p. 253.
[15] Lyndal Roper, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt am Main / New-York 1999, p. 48.

Le négoce est aussi ouvert aux veuves qui reprennent souvent l'affaire de leur mari après sa mort[16]. Le meilleur exemple, bien que tardif par rapport à la chronologie choisie, en est la célèbre négociante juive Glückel von Hameln (1646-1724) dont les mémoires témoignent de ses succès professionnels[17]. Son appartenance religieuse, malgré la surveillance étroite de la part des autorités civiles et la méfiance des autorités religieuses qu'elle implique, ne semble pas l'avoir empêchée de circuler librement dans tout le Saint-Empire Romain Germanique. D'autres exemples moins connus, comme celui de Anna Bieling (1605-1675) qui exerça le métier de négociante à Leipzig durant trente-cinq ans après la mort de son mari, contribuent à brosser le portrait de veuves relativement libres d'agir et très actives professionnellement, ce qui est probablement une conséquence de la Guerre de Trente Ans[18]. En outre, certains métiers semblent être exercés en priorité par des veuves, comme celui d'institutrice[19]. On retrouve également de nombreuses veuves dans le monde de l'édition, comme intermédiaires entre les domestiques et leurs futurs employeurs[20], comme gardes-chaises dans les églises[21], mais également des veuves qui exercent le métier de pharmaciennes[22], de gouvernantes, de soigneuses, ou encore de sages-femmes.

Les veuves semblent donc bénéficier d'une certaine liberté juridique et économique qui leur est profitable. Mais pour Christoph Bruno (1544), le traducteur de Juan Luis Vives, cette liberté serait également d'ordre plus personnel, ce qu'il déplore :

> Dann sie lassen jhre laster, die sie im Eestand, etlicher Masz also hin verborgen heten, mit hauffen sehen und herausz brechen, so der gewalt ires manns, dadurch sie bezwungen wurden, hinweg genommen ist[23].
>
> Car elles exposent et laissent exploser au grand jour leurs nombreux vices, qu'elles dissimulaient quand elles étaient mariées, à présent que le pouvoir de leur mari, par lequel elles étaient contraintes, leur est enlevé.

---

[16] Kruse, *Witwen*, p. 317.
[17] Bertha Pappenheim (Hrsg.), *Die Memoiren der Glückel von Hameln*, Weinheim / Basel 2005.
[18] Dagmer Freist, « Religious Difference and the Experience of Widowhood in Seventeenth- und Eighteenth-century Germany », in : Sandra Cavallo / Lyndan Warner (éd.) *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, Essex 1999, p. 164-178 (ici : p. 168).
[19] Kruse, *Witwen*, p. 309.
[20] *Ibidem*, p. 336.
[21] Elles devaient alors entretenir les chaises et bancs de l'église, prendre soin des livrets de chants et les disposer correctement dans l'église. *Ibidem*, p. 339.
[22] *Ibidem*, p. 340.
[23] Juan Luis Vives, Christoph Bruno (Übers.), *Von vnderweysung ayner christlichen Frawen*, Augsburg 1544, p. 120.

Pour cet auteur, ce n'est que lors du veuvage que l'on pourrait observer le véritable caractère d'une femme : avant d'être mariée, elle se plierait à la volonté de son père ; une fois mariée, elle agirait en fonction des désirs de son mari. Lorsqu'elle ne lui est plus soumise, elle montrerait sa vraie personnalité, fût-elle, selon lui, pleine de vices. Par cette affirmation, l'auteur sous-entend que la condition de veuve permet une forme de liberté personnelle, puisqu'elle offre aux femmes la possibilité de laisser transparaître leur caractère profond et de ne plus jouer à être une autre[24]. Sans la surveillance constante de son mari, la femme pourrait se laisser aller à ses bas instincts qui la conduiraient à des péchés capitaux (orgueil, luxure…). Cette liberté apparaît alors comme dangereuse puisque les veuves indépendantes pourraient perturber l'ordre social et attirer les foudres divines sur l'ensemble de la communauté.

- Une liberté sexuelle ?

On trouve chez certains auteurs une dénonciation de la prétendue liberté sexuelle des veuves : libérées de la promesse de fidélité qu'elles avaient faite à leur mari, elles pourraient disposer plus librement de leur corps que les épouses. Dans une société qui tente de réglementer la sexualité des sujets, que ce soit hors du mariage ou au sein de cette institution, cela ferait d'elles des êtres qui échappent à tout contrôle. De ce point de vue, le veuvage est considéré par les Églises (catholique et luthérienne) comme un état dangereux, puisqu'il risque de mettre à mal à la fois l'ordre social (par la tentation de l'adultère) et le salut des âmes (par le péché). La vision moraliste que les pasteurs et les théologiens développent du corps trop libre des veuves laisse entrevoir, en filigrane, l'existence d'une sexualité qu'elles choisiraient de pratiquer hors du cadre légitime du mariage.

Considérée par les pasteurs et les théologiens comme illégitime, cette sexualité est en revanche assez peu abordée par les autorités civiles, qui n'accordent pas autant d'intérêt aux relations sexuelles des veuves qu'aux adultères commis par des femmes mariées, ou encore aux viols exercés sur des jeunes filles encore vierges. Malgré tout, au XVI^{e} siècle, un débat porte sur la possibilité pour une veuve de commettre l'adultère ou de le faire commettre à un homme marié. La question qui sous-tend la discussion virulente sur ce sujet est la suivante : les veuves qui ont des

[24] Fischer, *Witwe*, p. 154.

relations hors-mariage peuvent-elles être condamnées pour adultère[25] ? Alors que certains considèrent que la veuve est encore intimement liée à son défunt mari et donc ne peut pas disposer de son corps comme elle l'entend, sous peine d'être considérée comme adultère, d'autres rejettent cette hypothèse, qui exclurait la possibilité d'un remariage – ce dernier ferait alors de la veuve une bigame –, donnant ainsi une plus grande liberté aux veuves dans le domaine de la sexualité[26].

Quelle que soit la position adoptée, il est communément admis que les veuves auraient un appétit sexuel démesuré parce qu'insatisfait, en raison de l'absence de mari. Cette « représentation » mentale est révélatrice d'une crainte de la femme en général, et de sa sexualité en particulier. D'après certains auteurs comme le pasteur, médecin et écrivain Michael Babst (1602), c'est ce qui conduirait le Diable à les séduire par des promesses de volupté :

> Vnd ist sonderlich der Teuffel, mit anfechtung vnd allerley gefehrlichen versuchungen, sehr vnmuessig, ja, er schleichet jhnen teglich nach, auff dasz er sie in zeitliche vnd ewige schande stuertzen moechte, Wie wir dessen an einer Witwen zu Straubingen ein Exempel haben : Diese beweget er dahin, dasz sie sich zu einem jungen Scholaren legete, Als sie aber von jhm geschwengert wurde, vnd des Kindes genesen, hat es der Pfarherr des Orts, nicht teuffen wollen, man sagte jhm denn zuvor, wer des Kindleins Vater were. Wie nun die Weiber das Kind also vngetaufft wider anheim bringen, fellet die Woechnerin darueber in Verzweiffelung, ermordet das Kindlein vnd erhencket sich : und nachdem diese erschreckliche that, auch dem Pfarrherrn zu Ohren gebracht wird, machet jhn der leidige teuffel darueber zo Angst, dasz er sich derwegen auch erhencket[27].
>
> Et le Diable est très actif à développer tout un arsenal d'attaques et de tentations dangereuses, plus encore, il les [=les veuves, SCD] poursuit quotidiennement, afin de les précipiter dans la honte ici-bas et dans l'au-delà, comme on peut le voir par l'exemple d'une veuve de Straubing : il l'a poussée à copuler avec un jeune étudiant. Mais lorsque ce dernier l'eut engrossée, et qu'elle eut accouché de l'enfant, le pasteur de cet endroit ne voulut pas le baptiser, à moins qu'on ne lui dise qui était le père de cet enfant. Alors que les femmes ramenaient l'enfant à la maison sans qu'il ait reçu le baptême, la jeune accouchée sombra dans le désespoir, assassina l'enfant et se pendit. Après que l'on eut rapporté cet acte horrible au pasteur, le Diable lui fit si peur qu'il se pendit également.

[25] Elisabeth Koch, « Die Frau im Recht der Frühen Neuzeit. Juristische Lehren und Begründungen », in : Ute Gerhard (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, p. 73-94 (ici : p. 89).
[26] *Ibidem, maior dignitas*, p. 127.
[27] Michael Babst, *Kurtze und christliche Erklerung dieses Spruchs 1. Timoth 5 das ist eine rechte Witwe, die Einsam ist, etc. Allen und jeden einfeltigen Widwern vnd Widwen, zum Unterricht und Trost*, Freyberg 1602, n. p.

L'exemple de la veuve de Straubing est représentatif d'un imaginaire des veuves assez répandue dans la société allemande de l'époque moderne, qui a recourt à une diabolisation intensive des événements de la vie courante. D'une manière générale, la diabolisation de nombreux aspects de la vie quotidienne peut être comprise comme une forme de « discipline » exercée par des techniques de frayeur, ce que Jean Delumeau appelle la « pastorale de la peur[28] ». La veuve apparaît comme facilement séduite par le Diable, en raison de la force de ses besoins sexuels et de son insatisfaction supposée. Dans cet exemple à visée édifiante, qui ne se trouve pas par hasard rapporté dans un ouvrage explicitement destiné aux veuves, l'histoire connaît une fin tragique puisque, après la naissance de l'enfant, conçu avec un étudiant – le statut social inférieur du partenaire rend l'acte encore plus répréhensible et humiliant pour la veuve –, cette femme n'hésite pas à devenir infanticide et à se suicider, deux actes qui conduisent selon le dogme chrétien à la perte de son âme et à la damnation éternelle.

Après avoir exposé l'exemple négatif cité ci-dessus, Michael Babst développe ses théories sur le type de comportement qu'il juge intolérable chez une veuve :

> Sie[29] sol nicht nach dem allgemeinen brauch der Welt, Unreinigkeit, Geylheit und fleischlichen Luesten, wider die Seele streittende, inn Venischer Brunst, in suendlicher, verdamlicher Vnzucht, bueberey und leichtfertigkeit leben, vnd darmit auch andern Widwern vnd Widwen, hierzu anleytung und Ergernusz geben. Denn welche Widwen person, in solchen weltlichen oder fleischlichen Luesten leben, die ist lebendig todt, sie hat jhre Ehre verschertzet, hat sich auch zu gleich der ewigen Seligkeit verlustigen gemacht[30].
>
> Elle ne doit pas vivre selon les coutumes du monde, dans l'impureté, la lubricité et les désirs de la chair, dans la passion vénale, dans l'inconvenance pécheresse et condamnable, dans la débauche et dans la frivolité et ne pas donner ainsi l'occasion aux autres veufs et veuves de l'imiter ou de s'en offusquer. Car une telle veuve qui vit dans les plaisirs du monde ou de la chair, est une morte vivante, elle a mis en jeu son honneur et a ainsi perdu en même temps la félicité éternelle.

Ce passage sous-entend que les veuves auraient tendance à commettre le péché de chair plus facilement que les autres femmes. En se comportant de la sorte, elles représenteraient un danger non seulement pour elles-mêmes puisqu'elles risquent de perdre le salut de l'âme en commettant le péché de luxure, mais aussi

---

[28] Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris 1983, p. 10.

[29] On notera ici que le pronom est de genre féminin alors que dans la phrase précédente, Babst évoquait à la fois les veufs et les veuves.

[30] Babst, *Kurtze und christliche Erklerung*, n. p.

pour les autres femmes qui pourraient en prendre exemple ou s'en offusquer. Cela provoquerait, selon l'auteur, un grand désordre social. C'est également ce que soutenait Christoph Bruno, le traducteur bavarois de Juan Luis Vives, une cinquantaine d'années plus tôt que Babst (1544) :

> So dieselbig ain frayhait des gaysts ist, damit du dich dester freier gantz vnd gar on sorg des manns, Gott dem herren ergebst, wer wolt dasselbig nit loben ? ist es aber darum das du on straf vnd einred, etwan aines thueest was dein hertz gelust, das ist ein freyhait des flaischs, vnd ein fuog nit zuo der freyheit, sondern zum verderbnusz[31].
>
> Si celle-ci [=cette liberté, SCD] est une liberté de l'esprit afin que tu puisses t'adonner plus librement à Dieu sans te soucier de ton mari, qui voudrait pas en faire l'éloge ? Mais si c'est pour que tu fasses ce que ton cœur désire sans être punie et sans objection, il s'agit d'une liberté de la chair, et elle ne conduit pas à la liberté mais à la corruption.

S'adressant aux veuves, Bruno les met en garde contre un type de liberté qu'il juge répréhensible, celle de la chair. Tandis qu'il juge favorablement la liberté d'esprit dont peuvent faire preuve les veuves qui n'ont plus à se soucier des désagréments du mariage, il condamne celles qui font un usage qu'il juge mauvais de cette nouvelle liberté en l'appliquant au domaine de la sexualité.

D'autres auteurs soulignent que les veuves entretiendraient également un rapport plus libre aux usages du corps. En effet, Georg Kuppelich (1576), prédicateur protestant, voit les veuves et les vieilles femmes en général comme des entremetteuses, chargées de faire se rencontrer les personnes de sexe opposé, afin notamment d'établir des relations hors-mariage réprouvées par la morale et interdites par la loi. Son argument principal est que les veuves, connaissant bien la sexualité pour avoir vécu dans le cadre du mariage, auraient une certaine facilité à éveiller le désir chez les autres, à les entraîner à commettre des actes répréhensibles, et ce faisant à exploiter le corps d'autrui à leurs propres fins.

> Das ist, geben andern auch vrsach vnd anreitzung mit iren vnzuechtigen, geschamparn, vnd leichtfertigen worten, zu allerley vnzucht, schneiden andern ehrbarn Christlichen Leuten die Ehr ab, verleumbden, […] verkuppeln vnd verfuehren andere fromme Weiber vnd Jungkfrawen[32].
>
> C'est-à-dire qu'elles fournissent aux autres des occasions et des incitations à toute sorte de luxure avec leurs paroles inconvenantes, insolentes et frivoles, qu'elles privent les personnes chrétiennes de leur honneur, les calomnient […], jouent les entremetteuses et les séductrices auprès des femmes pieuses et des jeunes filles.

[31] Vives, *Ehefraw*, p. 124v.
[32] Georg Kuppelich, *Witwen vnd Waisen Troszt, auch was der Wittwer vnn Witwen Ampt sey, vnd sonst allen Christlichen Eheleuten zur vermahnung vnd gutem gestellt, vnd jetzt zum dritten mal vbersehen vnd gemehret*, Frankfurt am Main, 1576, n. p.

Kuppelich accuse ainsi les veuves non seulement de donner un mauvais exemple aux autres femmes, mais également de les entraîner dans la luxure. La figure de la veuve, devenue entremetteuse à cause de sa lubricité, mais aussi de sa vénalité, qui corromprait la communauté des personnes pieuses, est un personnage assez courant dans les œuvres de moralistes et de prédicateurs, ainsi que dans les farces et les fabliaux. Il faudrait ici mettre en regard cette « représentation » mentale et discursive, souvent littéraire et fictionnelle, avec la réalité de l'époque, sur la base de l'analyse plus complète de sources telles que les procès-verbaux.

Les veuves sont donc décrites comme ayant un rapport au corps plus libre que les autres femmes, à la fois pour ce qui est de leur propre sexualité et envers celle des autres. Elles n'hésiteraient pas à exploiter le corps des autres pour gagner leur vie en tant qu'entremetteuses. Les archives dépouillées par Ulinka Rublack[33] et par Lyndal Roper [34] confirment que, libérées de la surveillance masculine, les veuves disposeraient d'une certaine forme de liberté économique et juridique qui aurait pour corollaire un rapport plus libre au corps.

III.1.2. Le « misérable état » de veuve

Si certains auteurs constatent ou critiquent la (trop) grande liberté dont bénéficient les veuves, d'autres – et ils sont plus nombreux – dépeignent à l'inverse l'état « misérable » dans lequel certaines d'entre elles vivraient. L'argumentation de Jakob Gilbert (1613) paraît résumer parfaitement leur situation :

Wer weisz nu nicht, wann eine noch eine Fraw vnd im Ehestande ist, So regieret sie vber Gesinde vnn andere, Sie hat lust vnd frewde an jhrem herrn vnd Hauswirt, Sie besitzet Geld vnd Gut, welches jhr durch den man erworben wird, so balt aber jhr Man abgehet, hoeret jhr Regiment auff, Lust vnd frewde verschwindet, das Geld vnd Gut nimet ab, Ist sie zuvor in koestlichem Schmuck vnd Kleidung einher gegangen, so tregt sie numehr Trawer Kleidung, vnd alles was zuvor fuer Lust vnd frewde an jhr gleich gehupeffet vnd gesprungen, das ligt jzt im	Qui ne sait pas que lorsqu'une femme en est encore une et vit dans les liens du mariage, elle règne sur la maisonnée et sur d'autres choses, elle éprouve du plaisir et de la joie envers son seigneur et époux, elle possède de l'argent et du bien que son mari acquiert pour elle, mais que dès que son mari meurt, son pouvoir s'arrête, le plaisir et la joie disparaissent, l'argent et le bien diminuent. Si elle apparaissait auparavant parée de bijoux et de vêtements coûteux, elle ne porte plus que des vêtements de deuil, et tout ce qui chez elle sautillait et sautait de joie,

[33] Pour la période du XVI[e] au XVIII[e] siècle dans Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*.
[34] Plus précisément pour le XVI[e] siècle, dans Roper, *Das fromme Haus*.

Widwenstande danider in eitel Vnlust, Betruebnis vnnd Trawrigkeit, wie ein verwuestete vnnd zerstoerete Stadt vnd elender hauffen[35].	retombe dans cet état de veuvage et se transforme en pur déplaisir, chagrin et tristesse, telle une ville désertée et détruite et de misérables ruines.

La misère des veuves serait donc simultanément d'ordre social, psychologique, économique. Elle serait rendue visible par la tenue de deuil imposée par les lois sur les funérailles. La suite de l'argumentation fait état de l'absence de protection sociale et psychologique dont elles souffrent depuis la perte de leur époux, puis s'attache à souligner la misère économique de certaines veuves.

- La perte du mari et ses conséquences sociales et psychologiques

Si l'état de veuve apparaît comme néfaste pour les femmes, c'est principalement parce qu'elles se trouvent subitement privées de la protection de leur mari. La société allemande du début de l'époque moderne, notamment à partir de la Réforme luthérienne, assigne en effet des rôles précis au mari et à la femme dans le cadre du mariage. Alors que la femme doit faire preuve d'obéissance envers son époux, le rôle du mari serait de combler les besoins matériels de la maisonnée et d'assurer sa protection à tous ses membres. Or, à sa mort, l'épouse serait privée non seulement des moyens financiers nécessaires à sa survie, mais également du rôle protecteur de son époux. Que cela signifie-t-il concrètement ? L'ouvrage de Jacob Gilbert (1613) évoque les dangers qui peuvent alors assaillir une veuve.

Ist der Man des Weibes Schutz vnd Schirm, vnd ein solcher, der jhr wort redet, vnd wo sie von jemands, an leib, Ehr vnd Gutt angegriffen wird, sie gebuerlicher weise vertrit vnd sie als seinen eigen Leib beschirmet. Wo nu der Man stirbet, felt zugleich jhr Schutz vnd Schirm damit hinweg, Daher sie freylich im Widwenstande mehr vngluecks vnd Elendes erfahren musz, alsz zuvor, da sie im Ehestande war.	L'homme est un refuge et une protection pour la femme, il parle pour elle, et si elle est attaquée dans son corps, son honneur ou son bien, il la représente comme il convient, et la protège comme son propre corps. Mais lorsque l'homme meurt, elle perd à la fois son refuge et sa protection. Pour cette raison, elle connaît plus de malheur et de misère dans le veuvage qu'elle n'en a connu précédemment dans l'état de mariage.
[…] Also mus eine Widwe, die jhren man, als jhren Schutz vnd Schirm verlohren hat, viel mehr heisser Sonnenstich, Vngestuemer Winde vnd Widerwertiger Platzregen, Welche sie	[…] Donc une veuve, qui a perdu avec son mari refuge et protection, connaît et ressent des coups de soleil brûlants, des vents impétueux, et des averses désagréables qui se précipitent sur sa

[35] Jacob Gilbert, *Speculum viduarum […]*, Braunschweigk 1613, p. 22 (le titre complet est indiqué dans la bibliographie).

taeglich auff jhren kopff stechen, jhr vnter die Augen blasen, vnd sie wol betreuffen, offtmals erfaren vnd fuelen, Denn eine andere Fraw, so jhren herztlieben Man noch am Leben hat vnd behelt[36].

tête, lui soufflent dans les yeux et la frappent bien plus souvent qu'une autre femme dont le cher époux est encore en vie et la protège.

Alors que son vivant, le mari protégeait le corps, l'honneur et le bien de sa femme, à son décès, cette dernière peut craindre de perdre son intégrité physique, ce qui laisse penser à d'éventuelles agressions sexuelles mais également à l'impossibilité de s'offrir des soins médicaux. L'honneur de la femme est censé être défendu par le mari en cas d'attaque ; or, une veuve aura plus de difficultés à se défendre sans le soutien d'un homme. Même si elle a le droit de se présenter seule devant les tribunaux, elle a besoin de personnes, notamment d'hommes, pouvant témoigner de sa bonne réputation. Enfin, le mari, dont le rôle est d'acquérir du bien, est désigné comme le gestionnaire des affaires de la maisonnée. Sans lui, les femmes, dont Gilbert sous-entend qu'elles n'ont pas les compétences nécessaires pour gérer leurs biens (ce que démentent certains documents d'archives, procès-verbaux ou livres de raison prouvant que les veuves étaient capables de faire prospérer leur entreprise) se trouveraient à la merci de fraudeurs et de charlatans et menacées par la pauvreté, qui résulterait de la mauvaise administration de leurs biens. La protection du mari apparaît donc comme essentielle dans la vie d'une femme. Sa perte représente une catastrophe non seulement économique, mais également personnelle, dont témoignent les métaphores utilisées qui évoquent des phénomènes météorologiques violents : vents impétueux, coups de soleil, averses.

Dans le même ouvrage, Jakob Gilbert s'appuie sur une épître de Saint Paul (Ephés., 5) qui compare le couple à un corps dont la tête serait l'homme, alors que la femme est assimilée aux membres du corps. Pour Gilbert, pour qui la « représentation » de la femme est conditionnée par la tradition paulinienne – comme c'est le cas pour la majorité des auteurs, notamment les pasteurs protestants –, la veuve est vue comme un corps sans tête, donc comme une sorte de monstre au sens littéral du terme :

Also wenn der Man, als das Heubt ligt vnd dahin ist, Ist freylich das Weib als ein Rumpff oder Leib ohne Heubt, kan jhr weder raten noch helffen, sondern

Donc lorsque l'homme qui est la tête décède, la femme devient un tronc ou un corps sans tête, que personne ne peut ni conseiller ni aider, mais qui, souvent,

[36] *Ibidem*, p. 15sq.

musz sich lassen vnter die Fuesse treten, offtmals an Leib vnd Ehr, Gut vnd Kindern, mehr Elendes vnd Widerwertigkeit von andern erfaren, als Jhr vnd den Jhrigen lieb ist, Welches alles, wo der Man der Frawen nicht entfiele, verbleiben koente[37].	doit laisser piétiner son corps et son honneur, son bien et ses enfants, subir de la part d'autrui plus de misère et de désagréments qu'elle et les siens ne le voudraient. Et tout cela n'arriverait pas si l'homme était encore là.

Outre la pauvreté, un des problèmes majeurs liés au veuvage semble être celui de la conservation de la réputation et de l'honneur. Sans personne pour témoigner de leur bonne conduite, les femmes veuves peuvent être l'objet de rumeurs parfois dangereuses. Le livre du pasteur Esaias Heidenreich (1571) destiné à consoler les veuves et les orphelins évoque la difficile situation de ces femmes privées de la protection d'un mari : si elles sont vieilles, elles sont considérées comme inutiles à la société et leurs enfants ne veulent plus s'occuper d'elles, et si elles sont jeunes, on leur prête des aventures, et une vie dépravée[38]. Ulinka Rublack évoque l'analyse que le réformateur Johannes Brenz fit d'un procès pour calomnie tenu en 1527[39]. Une veuve de Halle, Elsa Sommer aurait eu des relations sexuelles hors-mariage avec un homme plus jeune qu'elle. Brenz dénonce le fait que les témoignages de ce procès ne se fondent que sur des rumeurs malveillantes, ou sont dus à des règlements de compte personnels, alors que l'accusée semble innocente. Le fait qu'elle soit veuve donne prise à ceux qui souhaitent la faire condamner, puisqu'on peut aisément la soupçonner de chercher à apaiser des désirs sexuels insatisfaits, alors que c'est sans doute l'inverse qui explique la situation : elle se voit accusée parce qu'elle a osé résister à des avances sexuelles. Le fait qu'elle ne bénéficie d'aucune protection de la part d'un conjoint la rend plus vulnérable face aux rumeurs.

Les veuves se voient également plus souvent accusées de sorcellerie que les femmes mariées[40]. Ces accusations dépendaient moins de la classe sociale à laquelle appartenaient les femmes que de leur statut marital. Plusieurs études, dont celle de

[37] *Ibidem*, p. 17.
[38] Esaias Heidenreich, *Von christlicher Widwen und Waisen Stand, Reichem versorg, Trost und Ampt*, Görlitz 1571 et Kruse, *Witwen*, p. 90.
[39] Le texte de Brenz se trouve dans Martin Brecht (Hrsg.), *Johannes Brenz, Frühschrifften*, Teil 2 : Werke, Tübingen 1974, 322-330. L'analyse de ce texte est dans le livre d'U. Rublack, *Magd*, p. 303.
[40] Heide Wunder, *« Er ist die Sonn', sie ist der Mond ». Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 53.

Thomas Becker[41], ont montré que même les femmes de haut rang pouvaient être accusées de sorcellerie. En revanche, les veuves étaient davantage susceptibles de subir une enquête et un interrogatoire sur ce sujet que les femmes mariées. Becker examine ainsi le cas de Christina Böffgen, veuve du maire de Rheinbach, dans le duché à majorité protestante de Juliers. Épouse d'un négociant, donc occupant un rang social élevé, cette femme mourut sous la torture après avoir été arrêtée pour sorcellerie en 1628. Malgré les écrits d'Hermann Löher, un assesseur convaincu de son innocence, Christina Böffgen fut déclarée coupable de sorcellerie sans qu'elle eût rien avoué.

La duchesse Elisabeth de Brunswick-Lunebourg (1510-1558), qui œuvra en faveur de la Réforme en Basse-Saxe, publia à la fin de sa vie un manuel (*Handbüchlein*, 1556) destiné aux veuves. Elle y évoque le mépris dont elles font l'objet, et attribue la situation pitoyable dans laquelle la majorité d'entre elles se trouvent à l'absence de protection contre les médisances.

Die welt spricht, wenn eim weib der man stirbet, so stirbet auch jhr ehr vnnd gut. Damit deutet die Welt einmal, dz der Mann desz Weibes heupt ist vnn oberherr, wie dann die schrifft auch bezeuget.	Le monde dit qu'une femme dont le mari meurt, voit également mourir son honneur et son bien. En cela le monde signifie que l'homme est la tête et le seigneur de la femme, ce que disent également les Écritures.
Zum andern, dasz das weib schutz vnd vertrettung vom Manne habe, wenn aber der schutz hinweg ist, so wil jederman die fuesse an sie wischen, vnd die sie zuvor nicht hetten krum oder sawer angesehen, die wollen jetzt Ritter an ir werden[42].	D'autre part, que la femme est protégée et représentée par son mari, mais que lorsque cette protection disparaît, tout le monde veut s'essuyer les pieds sur elle, et ceux qui ne la trouvent pas difforme ou désagréable, veulent tous être son chevalier servant.

La Duchesse Elisabeth emploie la même argumentation que Jakob Gilbert : elle fait référence à la même métaphore paulinienne, qui considère la femme comme un corps dont l'homme serait la tête et reprend la même image. D'après elle, à la fragilité économique des veuves s'ajoute une vulnérabilité sociale accrue. Les deux risques majeurs seraient le mépris et la séduction. L'œuvre de la duchesse Elisabeth a

[41] Thomas P. Becker, « Die "wehmütige Klage" des Hermann Löher. Eine Anklageschrift gegen Hexenverfolgung als Ego-Dokument », in : *Zeitenblicke* 1 (2002), Nr. 2 [20.12.2002], URL : <http ://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/becker/index.html> [consulté le 13/02/2013]

[42] Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg, *Der Widwen Handbuechlein durch eine hocherleuchte fuerstliche Widwe, vor vielen Jahren selbst beschrieben und verfasset, Jetzo aber wiederumb auffs newe gedruckt, Allen Christlichen Widwen, hohes vnd nieder Standes, zu besonderm Trost*, Leipzig 1598. 1ere édition en 1556, n. p.

ceci d'intéressant qu'elle fut écrite alors qu'elle-même était veuve. Il est ainsi possible de déceler un arrière-plan autobiographique dans certains passages du livre, même si aucune situation précise n'est évoquée, afin de rendre le propos généralisable à d'autres femmes, de toutes conditions. Le passage suivant, rédigé dans un style rendu vivant par l'ajout d'une phrase au discours direct (« Ach herr Gott, lebte mein Herre, so wuerde das alles gelassen ») et par le rythme binaire des arguments (« vnartig vnnd vngehorsam », « Jammer vber Jammer », « do seufftzet, do schreyet man ») renforce le ton pathétique et rend le discours plus émouvant, faisant peut-être écho aux sentiments personnels de l'auteure.

Und nach dem die Witwe verachtet ist, welchs ein straff, so schueret der Teuffel flugs zu, hetztet die Nachbaren vnd jederman an das elende Weib, auff das er sie noch herter betruebe und elender mach, vnd deutet allen jhren wandel zum ergsten aus. Seynd dann die Kinder vnd das GEsinde auch vnartig vnnd vngehorsam, so ist Jammer vber Jammer, do seufftzet, do schreyet man, Ach herr Gott, lebte mein Herre, so wuerde das alles gelassen[43].	Et après que la veuve est méprisée, ce qui est une punition, le Diable intervient rapidement, excite les voisins et tout un chacun contre la misérable femme, afin de la tourmenter encore plus et de la rendre encore plus misérable, et interprète avec une extrême perfidie son mode de vie aux yeux d'autrui. Si, en outre, les enfants et les domestiques sont mal-élevés et désobéissants, c'est chagrin sur chagrin, alors on soupire, on crie « Ah Seigneur Dieu, si mon maître vivait encore, tout cela cesserait ! »

Tous les auteurs, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, s'accordent sur l'état d'immense détresse psychologique dans laquelle se retrouveraient les veuves à la mort de leur mari. Sur cette question, ils n'hésitent pas à employer les procédés rhétoriques créant du pathos pour faire naître la compassion chez le lecteur, l'engager à protéger les veuves et à ne pas profiter de leur détresse[44]. Ainsi, dans son livre qui, de manière exceptionnelle, s'adresse aussi bien aux veufs qu'aux veuves, Georg Kuppelich, prédicateur protestant (1576), dépeind la détresse de ces femmes en usant d'hyperboles.

Derhalben dieweil dann der Wittwen Standt vnter andern staenden disz zeytlichen Lebens fuernemlich ein sehr armseliger Standt, vnd mit vnzehelichen Truebseligkeiten vmbgeben ist, So hat doch Gott sonderlich disem Standt sehr hohe trosztliche Verheissungen gethan,	C'est pour cette raison que, parce que le veuvage est un état misérable parmi les autres états de la vie terrestre et qu'il est accompagné de tourments innombrables, Dieu a fait de grandes promesses pleines de consolations aux personnes de cet état, afin que ceux qui

[43] *Ibidem*.
[44] Johann Spangenberg, *Eine schoene nutzliche trostpredigt vom Witwenstande, wes sich die Witwen zu troesten haben, vnd was Gott der Herr bey jnen gethan, auch noch thun wil*, Wuertemberg 1552.

darmit die beaengstigten vnter dem schweren creutz nicht aller dings verzagten, vnd allein bey Gott, dem rechten Nothelffer, huelffe suchen sollen[45].

ont peur n'abandonnent pas toutes choses en portant cette croix, et ne recherche de l'aide que dans Dieu, leur seul secours.

Dans le sermon funèbre prononcé par le pasteur Bernhard Albrecht (1610) à l'occasion du décès de Sybilla Marquart Rosenbergerin, bourgeoise luthérienne d'Augsbourg, on reconnaît également un style hyperbolique très répandu dans ce genre de sermon, ce qui se traduit ici principalement par l'évocation « des larmes brûlantes [coulant] sur les joues » des veuves et des veufs.

Nach ableiben jhres erwehnten Hauszwirts hat sie gantzer 45 Jahr im Wittwen stand gelebt vnd zugebracht ob vnd was sie aber fuer Creutz vnd truebsal in solcher langen zeit ausgestanden habe, ist ohne not weitlaeuffig zuerzehlen : ein jedes waists vnd erfehrts bey jhm selbst, wenn es nur ein oder zwey jahr in solchem Wittwenstand zu bringen musz, wie viel heisser threnen jhm vber die Backen abfliessen, will gschweigen, wenn es so viel jahr aneinander weret[46].

À la mort de son mari que nous avons mentionné, elle a vécu dans le veuvage pendant quarante-cinq ans, et il n'est nul besoin de raconter dans le détail les épreuves et les chagrins qu'elle a vécus pendant tout ce temps si long : chacun sait et connaît pour lui-même combien de larmes brûlantes coulent sur ses joues lorsqu'il doit passer une ou deux années dans un tel état de veuvage, sans parler de ce qu'il en est lorsque le veuvage dure aussi longtemps.

Les prières qui se trouvent dans le recueil écrit par la catholique Maria Völhin von Frickenhausen transcrivent la misère psychologique des veuves par des moyens rhétoriques comparables : protestants et catholiques s'accordent sur leur détresse. La prière citée ci-dessous est tirée de son ouvrage *La grande source* (*Der grosse Quell-Brunn)*, qui ne fut publié que tardivement, en 1692, mais qui existe sous la forme d'un manuscrit daté de 1616[47]. Comme pour Elisabeth, on peut supposer que l'auteur, elle-même veuve, a pu s'inspirer d'un ressenti personnel lui permettant de mettre des mots sur la souffrance généralisée de femmes livrées à elles-mêmes, dans une société qui n'accepte pas l'indépendance féminine.

Ein anders taeglichs Gebett einer Gottliebenden Wittfrawen, deren lieber Ehegemahel ausz dieser welt geschyden

Une autre prière quotidienne d'une veuve pieuse, dont le cher époux a quitté ce monde.

[45] Kuppelich, *Witwen vnd Waisen Troszt*, n. p.
[46] Bernhard Albrecht, *Praeparatio ad mortem. Eine christliche Leichenpredigt, aus dem 39. Psalm [...] gehalten bey der Leichtbestattung der Edlen, Ehen vnd Tugentsamen Frawen Sibylla Marquart Rosenbergerin, Geborner Paumgartnerin, Wittibin*, Kempten, 1610, n. p.
[47] Le manuscrit est disponible à la Staatsbibliothek de Munich.

ist.

O Allmaechtiger Schoepffer Himmels vnd der Erden, du hast mir beschert vnn gegeben hie auff diser Erden ein trost vnnd Beygehuelffen, mit dem ich mich nach deinem Goettlichen Befehl vnd Gebotten halten soll. […] O du vnerschoepfflicher Brunn der Barmhertzigkeit, du troester der Wittwen, vnd Waysen, verlasz mich arme elende, betruebte Wittib nit in meiner Kuemmernusz, Elend vnd Betruebnusz, troeste mich durch deinen heiligen Engel, dasz ich forthin in meinen Stand ehrlich, zuechtig nach deinem geheisz vnd Gebott lebe. Ach mein getrewer Gott vnd Schutzvatter, du woellest mich vnd meine liebe Kinder, die du mir vnd meinem lieben Ehegemahel seeligen in vnser wehrender Ehe gegeben hast, in deinem gnaedigen Schutz vnd Schirm erhalten, vnd laiten, waisen zu allem guten, vnd meinem lieben gemahel seeligen, geben die ewige Ruhe vnd Seeligkeit, Amen[48].

Ô Créateur tout-puissant du Ciel et de la Terre, Tu m'as offert et donné sur cette Terre une consolation et une aide en la personne de mon mari, avec lequel je devais suivre ton commandement divin. […] Ô Toi source intarissable de miséricorde, Toi le consolateur des veuves et des orphelins, ne m'abandonne pas, moi pauvre et misérable veuve à mon chagrin, à ma misère et à mon tourment, console-moi par le biais de ton saint ange, afin que je vive d'une façon honnête, vertueuse et selon tes commandements. Ah, mon Dieu fidèle et père protecteur, puisses-tu me conserver et me guider ainsi que mes chers enfants, que tu m'as donnés ainsi que feu mon cher époux lorsque nous étions mariés, en Ta gracieuse protection et Ton refuge, et m'apporter, ainsi qu'à feu mon cher époux, le repos éternel et la félicité, Amen.

Isolée et en danger, la veuve supplie Dieu de lui accorder la protection qui lui fait défaut depuis la mort de son mari. La prière prend un ton pathétique comme le montre le rythme ternaire de cette fin de phrase : « verlasz mich arme elende, betruebte Wittib nit in meiner Kuemmernusz, Elend vnd Betruebnusz ». La répétition de synonymes issus du champ lexical de la douleur met l'accent sur cet état de détresse psychologique et en accroît l'intensité.

Si l'on compare l'état de veuve à celui de veuf, ce dernier apparaît dans la plupart des ouvrages comme beaucoup moins dramatique. En effet, si la perte de l'époux est considérée comme étant à l'origine d'une vie difficile et misérable, la perte de l'épouse semble avoir des conséquences moindres. C'est ce qu'affirme le théologien et prédicateur luthérien à la cour de Württemberg, Lucas Osiander (1601) :

Wiewohl aber der Witwenstand auch dem Hausvater sehr beschwerlich ist, sonderlich wenn die Hausmutter viele

Mais bien que le veuvage soit également très difficile à supporter pour le père de famille, surtout quand la mère de famille

[48] Maria Völhin von Frickenhausen, *Der grosse Quell-brunn*, s.l. 1692, p. 563sq.

und junge unerzogene Kinder hinter sich lässt ; jedoch ist eine Witfrau in einem viel betrübteren Stand als eine mansperson[49].	laisse de nombreux enfants encore jeunes à élever, une veuve est dans une situation beaucoup plus désolée qu'un homme.

Pour Osiander, la perte d'une épouse est d'autant plus difficile à vivre pour le mari que leurs enfants sont nombreux et encore très jeunes. La valeur de la mère de famille n'est donc envisagée qu'en fonction de son caractère indispensable pour les soins à apporter aux enfants et pour l'éducation de ces derniers. Si elle ne peut plus remplir ce rôle, la maisonnée s'en trouve désorganisée. Au père de famille de trouver une solution, qui consiste le plus souvent en un remariage. Toutefois, sans la présence des enfants à élever, Osiander juge le veuvage plus facile à supporter pour un homme que pour une femme.

Le saxon Michael Babst argumente dans le même sens que Osiander, à la même époque :

Denn wenn ein weib jhren Ehemann, als jhren Rueckenhalter, Schirm und Schutzherren verloren, So ist sie in Warheit, laut vnsers Texts, gantz einsam, vnd demnach ein rechtes, jaemmerliches, elendes, betruebtes Weib, vnd fuer der Welt, gare in Huelff vnd trostlose, verachte, arme, verlassene Person, die jederman auff der Zungen sitzen, vnd vnter den Fuessen sitzen musz, sie sey gleich jung oder alt, arm oder reich, geistlich oder weltlich, ist allerdinge den Rosenstreuchen gleich geachtet, Weyl die Rose noch auff demselben bluehet, so gehet man offt darzu, vnd hat seine lust daran, So balde sie aber abgebluehet vnd vergehet, da kompt man nicht mehr darzu etc[50].	Car lorsqu'une femme a perdu son mari qui était aussi son tuteur, son refuge et son protecteur, alors elle se trouve, comme le dit notre texte, très seule et devient de ce fait une femme pitoyable, misérable et désolée, et aux yeux du monde, une personne inconsolable, méprisée, pauvre et abandonnée, dont tout le monde parle et que tous foulent du pied, qu'elle soit jeune ou vieille, pauvre ou riche, qu'elle appartienne à un ordre religieux ou vive dans le monde, elle est jugée de la même manière qu'un rosier, parce que lorsque la rose fleurit, on va souvent l'admirer mais dès qu'elle commence à se faner et disparaît, on ne va plus la voir, etc.

Le veuvage serait plus facile à supporter pour les hommes pour plusieurs raisons. Le premier argument évoque la prétendue supériorité physique et mentale des hommes, une idée que l'on retrouve très largement exprimée, à de rares exceptions près. Accumulant les preuves scientifiques et théologiques, les auteurs s'efforcent de prouver que les femmes en général disposeraient d'une constitution plus fragile que les hommes, de laquelle découleraient des capacités mentales et

[49] Lucas Osiander, *Die christliche Haustafel*, Tübingen 1601, p. 125.
[50] Babst, *Kurtze und christliche Erklerung*, n. p.

intellectuelles amoindries. Pour Babst, cette faiblesse féminine rendrait le veuvage plus difficile à vivre pour les femmes que pour les hommes. À cette faiblesse soi-disant « naturelle », s'ajoutent des conventions sociales qui rendent difficile aux femmes de commencer une nouvelle vie en contractant un second mariage, et qui nuisent à leurs possibilités de survivre économiquement et socialement. En effet, Babst souligne que le remariage des veufs est communément admis alors que pour les femmes, cela suscite le débat. Il ne semble pas avoir conscience de la contradiction que cela implique : alors que les veuves auraient besoin du soutien que représente un mari, elles en sont privées, tandis que les hommes, prétendument capables de faire face à la perte de leur épouse, sont autorisées à se remarier. De plus, les hommes auraient la possibilité de vaquer à leurs occupations et à leurs affaires, permettant la survie de leur foyer, alors que pour les femmes, vivre dans l'indépendance financière était encore problématique.

La perte d'un mari a donc des conséquences sociales graves, puisque les femmes étaient menacées d'exclusion. À cela s'ajoutent des conséquences plutôt d'ordre psychologique qui se traduisent par une grande tristesse et un isolement. Comparativement aux hommes, la période de veuvage semble entraîner plus de difficultés pour les femmes. Cette constatation, établie par de nombreux auteurs, dont seuls deux exemples représentatifs ont été cités ici, tire son origine des « représentations » concernant les rôles des époux au sein du mariage mais également la place de l'homme et la femme dans la société, en fonction de leurs prétendues caractéristiques physiques, mentales et intellectuelles.

- La pauvreté

Si certaines veuves parviennent à conserver un certain niveau économique, la grande majorité est très pauvre. Les veuves de pasteurs, par exemple, qui n'ont pas le droit d'exercer la fonction de leur mari, se retrouvent souvent dans une grande misère. Les listes d'impôts et celles qui recensent les pauvres dans une communauté urbaine donnée, font état de leur condition misérable. Par exemple, parmi les 1400 pauvres que compte Augsbourg à la fin du XVI^{e} siècle, se trouvent 200 veuves, 700 enfants, 150 orphelins et 70 malades logeant à l'hôpital. Ainsi, être veuve est souvent vécu comme un terrible coup du sort, une catastrophe économique[51].

[51] Freist, « Religious Difference », p. 168.

Dans les guildes et corporations d'artisans, les veuves sont, à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle et dans tous les territoires germaniques, de moins en moins autorisées à travailler pour leur propre compte. Le rôle initial d'aide et de soutien du maître d'oeuvre se trouve perdu lorsque le mari disparaît. Tout au long du XVI^e^ siècle, les femmes sont peu à peu exclues des corporations, notamment dans les métiers du textile[52]. Cette exclusion a un effet négatif sur la situation financière des veuves, dont la plupart se retrouvent incapables de faire vivre leur foyer. On assiste à une évolution semblable pour les servantes qui, alors qu'elles pouvaient prétendre à une place d'apprentie jusqu'à la moitié du XVI^e^ siècle environ, s'en trouvent peu à peu exclues, comme le mentionnent les ordonnances des corporations nurembergeoises[53].

D'après Ulinka Rublack, ce sont les femmes jeunes, sans fortune, ayant encore de jeunes enfants à élever qui se trouvent dans une situation économique extrêmement précaire. Elle cite l'exemple de Catharina Vihllieberin, une jeune femme qui vécut treize ans à Constance et officia durant neuf ans aux services postaux entre Constance et Innsbruck[54]. Puis, son mari décéda alors qu'ils avaient deux enfants en bas âge. Ne pouvant plus exercer son métier, elle tenta de nourrir sa famille en filant de la laine et en travaillant à domicile. Mais à la suite d'une relation hors-mariage, elle donna naissance à un enfant, ce qui lui valut d'être bannie de la ville de Constance. Après un an et demi d'errance, elle revint à Constance avec ses enfants sans autorisation et trouva refuge chez un orfèvre. Elle finit par voler sa propre sœur pour nourrir ses enfants, et fut arrêtée. Cet exemple est représentatif des cas de « veuves délinquantes » examinés par Ulinka Rublack : tous les cas révèlent une grande précarité des femmes ayant perdu leur mari, qui les pousse à commettre des délits mineurs avec l'espoir de sortir de leur état de misère économique ou tout simplement pour survivre. Il serait intéressant d'établir des statistiques afin de déterminer quelle proportion exacte représentent les veuves parmi les délinquantes.

On peut lire des indices de cette détresse des veuves dans les prières composées à leur intention. À l'instar du cas des femmes enceintes, les prières permettent de mettre en lumière des aspects de la vie quotidienne des femmes qui

[52] Ingendahl, *Witwen*, p. 52.
[53] On peut citer, à titre d'exemple, une ordonnance destinée aux fabricants de ceinture, datée de 1568, qui interdit aux maîtres d'employer des servantes dans leur atelier. (Stadtarchiv Nürnberg, Quellen zur Nürnberger Geschichte, F5/I, Nr. 68-I, Handwerkerordnungen, fol. 97/34, p. 115.)
[54] Rublack, *Magd*, p. 163sq.

sont censées les prononcer. La prière citée ci-dessous a été écrite par la catholique Maria Völhin von Frickenhausen, alors elle-même veuve[55]. Même si l'auteur appartient à la noblesse, la prière qu'elle destine aux veuves fait état des difficultés financières que rencontrent beaucoup de ces femmes, y compris au sein des classes supérieures de la société, notamment dans les cas souvent conflictuels de partages d'héritage[56].

Ein anders Gebett einer Wittfrawen	Une autre prière d'une veuve
Allmaechtiger, ewiger, guetiger Gott, Vatter vnsers Herrn Jesu Christi, du hast mich nach deinem goettlichen willen vnd wolgefallen, durch absterben meines hertzliebsten Ehegemahels zu einer Wittfrawen gemacht : ich schreye zu dir in meinem Elend, du woellest dich meiner erbarmen. […] Versorg mich mit zeitlicher nahrung, wie du gethan hast der wittib zu Sarepta, zu welcher du den propheten Eliam gesandt, vnd die in der Thewrung wunderbarlicher weisz erhalten vnn ernehret hast. (…) Lasz mich Gnad finden bey der Obrigkeit, dasz sie mein Sach recht erkennen vnd richten, mich vor gealt beschuetzen : Beschere mir auch Leuth, die sich meiner in meinem Anligen vnd Noethen mit rechter Lieb vnd Trew annemmen, mir mit Rath vnn That.[57]	Dieu tout-puissant, éternel et bon, Père de Notre Seigneur Jésus Christ, Ta volonté divine et ton bon-vouloir ont fait de moi une veuve par la mort de mon très cher époux : je crie vers Toi dans ma misère, aie pitié de moi et dans Ta grande bonté. […] Apporte moi de la nourriture terrestre comme tu l'as fait pour la veuve de Sarepta, à qui tu envoyas le prophète Elie, et que tu as nourrie et entretenue pendant la famine d'une manière miraculeuse. […] Fais que je trouve grâce auprès des autorités civiles, qu'elles jugent mes affaires équitablement et me protègent des abus : Donne moi aussi des gens qui s'occupent de mes intérêts et de mes besoins avec charité et fidélité et qui me soient utiles par leurs conseils et leurs actions.

Cette prière diffère des autres rencontrées précédemment, dans la mesure où elle fait clairement référence aux difficultés concrètes que peut rencontrer une veuve dans le cadre de sa vie quotidienne. L'auteur évoque d'abord la misère matérielle, qui se traduit par un manque de nourriture quotidienne. Pour appuyer cette demande, il est fait référence à un épisode de la Bible, relaté dans le premier Livre des Rois (1, Rois, 17 : 8-24), celui de la veuve de Sarephta : le prophète Elie aurait été envoyé par Dieu dans cette ville afin de rencontrer une veuve qui devait l'accueillir et le nourrir. Elie fut reçu par une femme très pauvre qui proposa de lui confectionner un repas avec son dernier reste de farine et d'huile. Un miracle se produisit lors de la préparation puisque Dieu, souhaitant récompenser la pauvre veuve de sa générosité,

[55] Cette prière est disponible dans son intégralité dans les annexes. (Annexe 19).
[56] Wunder, *Sonne*, p. 52.
[57] Völhin von Frickenhausen, *Quellbrunn*, p. 564sqq.

fit en sorte que les récipients contenant les aliments ne se retrouvent jamais vides. En citant cet exemple qui établit un parallèle dans la détresse entre une de ses contemporaines et la veuve de l'Ancien Testament, l'auteur met l'accent sur la misère dans laquelle les veuves peuvent se trouver, mais aussi sur la foi dans l'intervention de la Providence. On ne retrouve pas d'évocation d'une situation financière désastreuse dans d'autres prières destinées à être prononcées par des jeunes filles, des épouses ou des mères.

Par ailleurs, l'auteur évoque la nécessité d'obtenir le soutien des autorités civiles afin de faire valoir le bon droit des veuves. En cela, elle fait référence à leur besoin de protection, mais aussi au droit qu'elles ont d'aller devant les tribunaux. Elles ont donc une certaine marge de manœuvre juridique. La veuve apparaît dans cette prière comme dépendante du bon-vouloir des autorités ainsi que de la serviabilité et de la fiabilité des personnes qui l'entourent. Son état de dépendance, multiple et cruel, est énoncé avec force. Elle rappelle dans le même temps les autorités civiles à leur devoir : protéger la veuve et l'orphelin. Cette prière, juxtaposée aux archives des hôpitaux, ou encore aux procès-verbaux, contribue à composer l'image d'une veuve qui se trouverait dans un état de grande pauvreté et de grande dépendance envers autrui, ce qui rend le veuvage peu enviable.

- La santé en danger

Si l'on en croit les théologiens et les pasteurs, ainsi que certains procès-verbaux consultés, le veuvage constitue une situation misérable pour les femmes parce qu'il les plonge dans des difficultés financières, sociales et personnelles. Mais ce ne sont pas les seules raisons qui entraînent certains auteurs à éprouver de la compassion pour ces femmes. Le médecin Alexander Seitz, probablement un discipline de Zwingli, publia en 1533 un rapport sur les effets thérapeutiques des relations sexuelles[58]. L'exposé de ses théories, fort originales, et des exemples qui sont avancés permet de constater quelle place y est faite à la sexualité des veuves.

Ni les principes des catholiques qui placent la chasteté au-dessus de tout, ni la doctrine luthérienne qui n'envisage la sexualité que dans le cadre du mariage, ne correspondent aux principales théories médicales en vogue depuis l'Antiquité. Les

[58] Nous nous basons sur un article de Peter Ukena, « Solutus cum soluta. Alexander seitz' Thesen über die Notwendigkeit des Geschlechtsverkehrs zwischen Unverheirateten », in : Gundolf Keil (Hrsg.) *Fachprosa-Studien, Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, Berlin 1982, p. 278-290. L'auteur y reproduit presque la totalité de l'opuscule.

théories de Galien et Hippocrate partent du principe que les femmes comme les hommes produisent une semence[59], qui serait évacuée lors des rapports sexuels pour bénéficier d'une bonne santé. En l'absence de coït, les femmes risqueraient une suffocation de la matrice causée par l'accumulation de fluides. Galien et Hippocrate voient donc le coït comme un moyen thérapeutique, l'un pour évacuer une trop grande humidité, l'autre pour éviter une trop grande sécheresse. L'acte sexuel aurait ainsi un effet prophylactique.

Or, le médecin Alexander Seitz va encore plus loin que les théories de Galien et Hippocrate, même si elles sont le fondement de son rapport sur la sexualité hors-mariage. Il prie en effet les hommes qui seraient en présence d'une femme évanouie, ou bien qui aurait les apparences de la mort de faire usage de leur membre (*Instrumentum naturale*) pour les ramener à la vie. Cette recommandation a de quoi surprendre : même si Seitz la justifie par l'exposé de théories médicales reconnues, elle est parfaitement originale et peu « orthodoxe ». Pour illustrer cette recommandation, il cite l'exemple d'une veuve qui aurait bénéficié de cet acte qu'il considère comme « thérapeutique ».

> Exempel so ain gschaidene witve fiele in solichen gferlichen erschrockenliche kranckhait zu uerderbung an lyb vnd seele wie gehort *ex spermate retento*, vnd kain andere hilff mocht gehabt werden als *in paroxismo* dan durch ain gschaiden witver mit sinem *Instrumentum naturale*, so ist der selbig witver schuldig vsz cristenlicher lieb diser frowen zu helffen an lyb vnd seele vsz ursachen wie gehort ist[60].

> Exemple d'une veuve vivant seule qui contracta une maladie grave et effrayante entraînant une altération de son corps et de son âme, ce qui arrive lorsque la semence est retenue (*ex spermate retento*) et on ne trouva pas d'autre secours au paroxysme de la maladie que par le biais d'un veuf vivant seul qui mit son membre (*instrumentum naturale*) à son service, ainsi ce même veuf devait aider le corps et l'âme de cette femme par charité chrétienne pour la raison qu'on a mentionnée.

Lorsqu'elle étudie le cas de ce médecin, Doreen Fischer explique que les affirmations d'Alexander Seitz vont à l'encontre des propositions des théologiens[61], mais il faut préciser qu'elle entend les théologiens catholiques. Les protestants quant à eux semblent être d'accord avec les remarques des médecins de tout bord confessionnel sur les méfaits de la chasteté forcée. Même s'il ne va pas jusqu'à

[59] Ukena, « Solutus », p. 285.
[60] *Ibidem*, p. 283.
[61] Fischer, *Witwe*, p. 240.

parler des bienfaits thérapeutiques du coït, Luther considère que les êtres humains sont faits pour avoir des relations sexuelles et que les en priver serait, de manière générale, mauvais pour la santé. Cependant, il estime que cela doit avoir lieu dans le cadre du mariage. À Bâle, la proposition de Seitz paraît trop osée, puisqu'elle va jusqu'à légitimer les relations hors-mariage. Pour avoir recommandé ce genre de pratiques, le médecin Alexander Seitz fut banni de la ville[62].

Le fait que Seitz ait cité le cas d'une veuve n'est pas un hasard. Il repose sur l'idée que les veuves seraient plus facilement sujettes à des crises d'hystérie[63], causées par une suffocation de la matrice, selon les théories médicales alors courantes. Seitz ne prend pas en considération les jeunes vierges encore « fermées », qui posséderaient encore un hymen à ne pas briser pour leur bonne santé mais à réserver à leur futur époux. Pour Peter Ukena, il s'agit là d'une concession faite à l'Église de Bâle : il est déjà scandaleux de justifier des relations hors-mariage, et Seitz tenterait d'atténuer la portée du scandale en refusant d'évoquer de possibles relations hors-mariage pour des personnes vierges[64].

Du point de vue médical d'Alexander Seitz – on notera néanmoins que ses théories sont relativement peu suivies au XVI^{e} siècle –, être veuve représente un danger que l'on pourrait qualifier de mortel. En effet, une veuve respectable, qui vit dans la chasteté que sa situation exige, mettrait sa santé en péril.

III.1.3. La question de la chasteté

Dès le Moyen Âge, la corporalité et la sexualité, pourtant des constantes anthropologiques, sont définies comme des qualités exclusivement féminines ; c'est ce que démontre Doreen Fischer en se fondant sur le livre du moine Erhart Gross (1446). La sensualité et le désir apparaissent comme des caractéristiques liées à la nature intrinsèque des femmes. Or, pour Erhart Gross, les femmes, principalement les veuves à qui l'ouvrage est destiné, devraient apprendre à dominer leur nature pour atteindre un idéal ascétique[65]. À partir des années 1550, avec la fixation confessionnelle des sociétés, la représentation de la chasteté change : cette dernière est instrumentalisée pour devenir un moyen de discipliner les femmes[66]. L'idéal de

[62] Ukena, « Solutus », p. 290.
[63] Fischer, *Witwe*, p. 240.
[64] Ukena, « Solutus », p. 286.
[65] Fischer, *Witwe*, p. 92.
[66] *Ibidem*, p. 159.

chasteté brandi comme argument dans les discours est donc à la fois l'objectif que l'on veut atteindre en disciplinant les veuves, mais également un instrument permettant ce contrôle. Les recommandations émanant de différentes formes d'autorité, qui contribuent à former un *habitus* de la veuve urbaine depuis les années 1550 jusqu'à la Guerre de Trente Ans, sont dictées par la volonté de maintenir les veuves dans la chasteté et l'honorabilité et par là-même de garantir l'ordre moral de la société. Quelle que soit la confession des auteurs, il apparaît comme essentiel que les veuves évitent les relations sexuelles hors-mariage. Dans ce cadre, la chasteté apparaît comme un enjeu important qui organise les discours des théologiens, prêtres et pasteurs, mais également des autorités civiles.

- La chasteté des veuves et des jeunes filles

Lorsque les questions de chasteté et inversement de sexualité hors-mariage sont abordées au début de l'époque moderne, ce sont principalement des jeunes filles et des veuves qui sont citées en exemples ou qui sont appelées à modifier leur comportement. Quelles différences sont-elles opérées entre les veuves et les jeunes filles dès que ces sujets sont évoqués ? Y a-t-il des points communs entre la sexualité des veuves et celle des jeunes filles ?

Dans leur grande majorité, les auteurs catholiques font constamment des parallèles entre la chasteté attendue des jeunes filles et celle requise des veuves. Ainsi, alors que le livre a d'abord vocation à s'adresser aux veuves, le catholique Johann Hayn (1647) prodigue de nombreux conseils aux jeunes filles, comme le montre la préface :

> In diesem Ehren-Tugend-Spiegel Jungfraewlicher Keuschheit sollen sich bespiegeln alle Christliche Weibesbilder, besonder Jungfrawen, dasz die keusche Hertzen vnd heilige Gedancken haben : Vnnd fuer nichts mehr sorgen, als was den Herren angehet, wie sie dem Herren gefallen, vnd dasz sie heilig seyn, beyde am Leibe vnnd auch am geiste[67].
>
> Toutes les femmes chrétiennes, particulièrement les jeunes filles doivent se regarder dans cet honorable et vertueux miroir de la chasteté virginale afin d'avoir des cœurs chastes et de saintes pensées; et ne plus se soucier d'autre chose que ce qui concerne le Seigneur, le fait de lui plaire et d'être saintes, tant dans leur corps que dans leur esprit.

[67] Johann Hayn, *Speculum matronum et viduarum […]*, Leszno 1647, p. 10 (le titre complet est indiqué dans la bibliographie).

De la même manière, le jésuite Bernardus Dörhoff[68] compile, dans son livre *Miroir des jeunes filles et des veuves* (*Spiegel des Jungfrawen und Wittwen*) publié en 1627, des exemples de jeunes filles et de veuves remarquables par leur comportement où la chasteté est la vertu par excellence.

Cependant, pour les auteurs catholiques comme pour les auteurs protestants, la sexualité des veuves, ou plutôt leur chasteté qu'ils considèrent tous comme souhaitable tant qu'elles ne sont pas remariées, apparaît comme plus problématique que celle des jeunes filles. En effet, les veuves ont déjà eu une vie sexuelle et en connaissent éventuellement les attraits, voire les plaisirs. Utilisant l'argument biologique de l'insatiabilité de l'utérus quand les femmes arrivent à maturité, les auteurs affirment que le corps ressentirait alors ce besoin, décrit comme « naturel », de se livrer à des relations sexuelles alors que les jeunes filles, qui ne connaissent pas encore la réalité de ces joies, seraient plus à même d'y renoncer[69]. Tout le problème des veuves serait donc, si l'on en croit les sources, de demeurer chaste après avoir connu les plaisirs de la chair. Cette affirmation provient d'une Lettre de Saint Jérôme à Geruchia :

> Certes, il est beaucoup plus difficile de ne pas jouir de ce qu'on a que de regretter ce qu'on a perdu. Aussi la virginité est-elle plus aisée en ce qu'elle ne connaît pas l'aiguillon de la chair, et le veuvage plus troublant, parce qu'il repasse dans son esprit les voluptés passées, surtout si on estime avoir définitivement perdu son mari et non de l'avoir envoyé devant soi[70].

Les auteurs, catholiques comme protestants, s'accordent sur cette idée du Père de l'Église. La veuve a la réputation d'être une femme sensuelle, ayant des désirs que le souvenir a le pouvoir de raviver. Dès lors, on lui assigne des devoirs afin de mieux la contrôler[71].

La situation intermédiaire des veuves, entre les jeunes filles et les femmes mariées, s'explique également par une référence au modèle des trois états de la femme établi par les Pères de l'Église et qui fut ensuite retenu également par les protestants. Des degrés différents de chasteté sont définis, permettant d'atteindre la félicité : selon ce modèle, la jeune fille étant la plus pure, puisque la plus chaste, c'est elle qui serait la plus proche de la félicité. La femme mariée qui a des relations

---

[68] Bernardus Dörhoff, *Spiegel der Jungfrawen und Witwen*, Munster 1627.
[69] Kruse, *Witwen*, p. 183.
[70] « Lettre CXXIII. À Geruchia », in : Saint Jérôme, *Lettres*, tome VII, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris 1961, p. 83sqq.
[71] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 22.

sexuelles régulières avec son époux ne représenterait que le dernier degré de la félicité, dans la mesure où son comportement est considéré comme le moins chaste. La veuve, quant à elle, se situe dans une position intermédiaire. Ayant perdu sa virginité, elle n'est pas considérée comme parfaitement pure. Cependant, l'abstinence lui permettrait, au prix d'un grand contrôle de soi, de vivre dans une certaine chasteté. Les veuves apparaîtraient donc comme moins à même d'accéder à la félicité que les jeunes filles encore vierges. Par conséquent, leur chasteté apparaît comme particulièrement problématique d'un point de vue psychologique et médical.

En parallèle, puisque le corps des veuves n'est plus vierge, il semblerait que les autorités civiles lui accordent une valeur moindre que celle reconnue à celui des jeunes filles. En effet, l'étude d'Elisabeth Koch, qui porte sur le système de normes du XVI^{e} siècle et qui se fonde principalement sur des documents juridiques, montre qu'un homme qui a des relations sexuelles hors-mariage avec une veuve ne sera pas puni, alors que pour cette dernière, on considère qu'il s'agit d'un adultère, comme si elle était encore mariée avec son époux défunt[72]. Si ces relations hors-mariage ont lieu avec une femme mariée, ou ce qui est considéré comme plus grave avec une pucelle, l'homme sera puni assez sévèrement, comme le montrent les décrets contre la séduction, voire le viol des jeunes filles. On notera que les relations sexuelles qu'aurait une veuve pendant la période de deuil seraient passibles d'une peine allant de l'amende au bannissement, mais que la sexualité des veuves est peu réglementée par les autorités civiles une fois cette période de deuil passée[73], ce qui constitue un paradoxe puisque la sexualité des veuves était considérée comme plus problématique par les théologiens. En n'étant plus vierge, la veuve a perdu de sa valeur sociale, ce qui a pour conséquence une perte de la valeur de son corps. N'ayant plus de mari, la perte de son honneur, si elle est vue comme très grave, n'aura pas autant de conséquence sur le reste de la maison que si elle avait été encore mariée. Pour cette raison, les autorités civiles attachent moins d'importance à la défense de son intégrité physique qu'à celle des jeunes filles ou encore des femmes mariées.

- Catholiques et protestants : accord ou divergence ?

Si la virginité est considérée comme une vertu par les catholiques, la chasteté est également prônée par les protestants. Elle est valorisée pour les femmes

[72] Koch, *Maior dignitas,* p. 91.
[73] Kruse, *Witwen*, p. 183.

célibataires – jeunes filles et veuves – mais est également mentionnée dans le cadre du mariage, où elle est certes définie comme une modération de la vie sexuelle. Pour les jeunes filles et les veuves, la chasteté équivaut à l'absence totale de relations sexuelles. Que les auteurs soient catholiques ou protestants, tous s'accordent à dire que les veuves devraient mener une vie chaste et porter pendant au moins un an le deuil de leur mari, c'est-à-dire ne pas se remarier avant la fin de cette période[74]. Néanmoins, on peut observer quelques différences entres les positions défendues.

Chez les auteurs catholiques, de nombreux ouvrages s'adressent à la fois aux jeunes filles et aux veuves. Pour le jésuite Hermann Busenbaum (1660), les unes et les autres ne sont pas autorisées à avoir de relations sexuelles dans la mesure où elles ne vivent pas dans le cadre du mariage. Dans son livre *Les lys sous les épines, c'est-à-dire la condition séculière et régulière des jeunes filles et des veuves fiancées de Dieu*[75], il cherche à promouvoir l'idéal de vie conventuelle, présenté comme un idéal de réclusion, tout en assurant non seulement les jeunes filles, principales destinataires de l'ouvrage, mais également les veuves qu'elles y ont leur place.

Albertinus s'intéresse de près à la chasteté des veuves. Comme la plupart des auteurs catholiques, il consacre de longs chapitres à ce sujet qu'il considère comme problématique, tant dans sa traduction du livre de Juan de la Cerda (1611), que dans son propre livre (1602)[76]. Pour lui, deux facteurs sont à considérer : l'absence de protection par un mari mais également la facilité de succomber à la tentation. C'est la raison pour laquelle il engage les veuves ainsi que leur entourage à prêter une attention particulière à leur comportement.

[…] Am Leib vnd in der Seele sol die Wittib keusch seyn, denn weil sie im Ehestand keusch gewest, warumb wolte sie denn nicht keusch seyn im Witwenstande ?	[…] Dans son corps et dans son âme, une veuve doit être chaste, car, parce qu'elle a été chaste dans le mariage, pourquoi ne voudrait-elle pas être chaste dans le veuvage ?
[…] Auff dasz sie aber die Keuschheit desto besser erhalten moege, so musz sie alle vnzimliche Vrsachen vnd Anlaesz, durch welche sie zu der Geilheit bewegt werden koente, meiden, dann wann ein Wittib den kurtzweiln, vnd Wollustbarkeiten nach lebet, ist solches	[…] Afin de pouvoir préserver sa chasteté, elle doit éviter toutes les occasions inconvenantes qui pourraient la pousser à la lubricité, car si une veuve vit dans le plaisir et la volupté, on peut dire qu'elle attise le feu de la lubricité en elle et qu'elle lui fournit du bois, de

[74] Freist, « Religious Difference », p. 164.
[75] Hermann Busenbaum, *Lilien vnder den Doerneren, dasz ist Gott verlobter Jungfrawen vnnd Witwen Welt-geistlicher Standt*, Cologne 1660.
[76] Aegidius Albertinus, *Hauszpolicey*, Muenchen 1602, voir la partie I et la partie V.

eben so viel, wals wenn sie das Fewer der Geilheit, in jr selbst ziegelt vnd holtz, Oel vnd Bech darein wirftt auff dasz es desto hefftiger brenne. Zu verhuetung aber dessen, sol die Wittib den boesen Gedancken keines wegs statt thun, sintemal ausz denselben, die Bewilligung vnd die Werck selbst erfolgen, sondern allzeit vnd jmmerdar etwas gutes vnd Goettlichs lesen, oder beten, ode rein nuetzliche Handarbeit verrichten[77].	l'huile et de la poix, afin qu'il brûle encore plus fort. Pour se protéger de cela, une veuve ne doit pas se laisser aller aux mauvaise pensées, surtout parce que d'elles découlent l'acceptation et les œuvres, mais plutôt lire des choses bonnes et divines, ou prier ou effectuer des travaux manuels utiles.

Pour Albertinus, la chasteté des veuves ne se conçoit que dans un environnement favorable : pour cette raison, elles ne devraient pas vivre dans les plaisirs mais bien plutôt dans un contexte propice à l'ascèse, donc à l'écart du monde et de ses tentations. Il définit la chasteté comme une attitude corporelle de contrôle de soi, et avertit les veuves de la punition éternelle que Dieu pourrait leur infliger, au cas où elles ne sauraient pas mettre en œuvre cette maîtrise du corps et des sens. Sur un ton impérieux et en partie menaçant, il les exhorte donc à s'amender, donc, à adopter un mode de vie comparable à celui des religieuses, recluses hors du monde, à l'abri des séductions.

Le fait de se préoccuper de la chasteté des veuves n'est pas seulement l'affaire des auteurs masculins. Pour les quelques auteurs femmes étudiées, la chasteté est également un thème important. Ainsi peut-on lire dans la prière de la catholique Maria Völhin von Frickenhausen (1692) citée en annexe :

Ich bitte auch, lieber Herr vnd Gott, verleyhe mir Gnad, dasz ich mich in meinen Wittwenstand fromb vnd Gottselig halte**, in keuschem zuechtigen Wandel,** andern leuthen zu einem guten Exempel, darzu auch in aller Widerwaertigkeit mein Hoffnung allein auf dich, meinen hoechsten Nothelffer, setze, nit vngeduldig, kleinmuetig, oder verzagt in meinem Creutz werde, sondern vest im Glauben dem gebett anhange Tag vnn Nacht[78].	Je te prie aussi, cher Seigneur et Dieu, de m'accorder la grâce de me tenir pieusement dans mon veuvage, **que mon mode de vie soit chaste et ordonné**, que je sois un bon exemple pour les autres et que je dirige tous mes espoirs seulement vers toi, mon plus grand secours, dans l'adversité, que je ne perde pas patience, que je ne sois pas penaude ou craintive dans mon épreuve, mais que je reste ferme dans ma foi grâce à la prière jour et nuit.

[77] Albertinus, *Hortulus*, p. 31.
[78] Völhin von Frickenhausen, *Quell-brunn*, p. 565 (je surligne).

Pour elle, la chasteté réellement vécue est clairement mise en relation avec le regard porté par autrui sur sa vie. C'est un critère de vie bien ordonnée et la garantie de devenir un modèle pour les personnes de son entourage. L'image de la veuve éplorée et chaste correspond à un idéal vers lequel toutes les veuves devraient tendre, si l'on en croit les sources catholiques. Le fait qu'une femme mentionne également cet idéal peut être compris comme le signe d'une intériorisation des contraintes et de la discipline jusqu'alors imposées de l'extérieur. Norbert Elias décrit ce processus dans *La civilisation des mœurs* et dans *La société des individus*[79] *:* l'existence de nouvelles normes ne serait possible que si l'individu les a intégrées et exerce de lui-même un autocontrôle afin de les respecter[80]. Cette assimilation des normes aurait conduit à une profonde transformation de l'« économie émotionnelle » (*Affekthaushalt*[81]) des individus. On peut supposer que l'idéal de chasteté que défend Maria Völhin von Frickenhausen a pour vocation de se diffuser au sein de la population par le biais de ce livre de prières, entre autres. Ainsi, cette hypothèse renvoie aux théories de Gerhard Oestreich[82] sur la « disciplinarisation » sociale, qui affirment que les normes de comportement se diffusent des élites vers les sujets.

Les auteurs protestants sont moins prolixes au sujet de la chasteté des veuves, même s'ils n'hésitent pas à délivrer de nombreuses recommandations visant à établir un *habitus* dont les signes visibles sont les yeux baissés, la modestie dans l'apparence et le vêtement, la limitation des contacts avec les hommes. Les quelques auteurs qui s'intéressent un peu plus explicitement à la question présentent de nombreux points communs avec les auteurs catholiques, tout en se distinguant sur des points de détail, qui n'en sont pas moins importants. La duchesse Elisabeth de Brunswick-Lunebourg (1556) loue également les vertus de chasteté des veuves, en opérant une distinction instructive entre « vraies » et « fausses » veuves :

Allhie zeiget der Apostel an, was ein rechte Widwe ist, als nemlich, die Einsam ist, keinen fremden in jhrem	Ici l'apôtre décrit ce qu'est une vraie veuve, à savoir une veuve qui est solitaire, qui n'accueille aucun étranger

[79] Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main 2001, p. 170-194.
[80] Idem, *Über den Prozess*, *der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Amsterdam 1997, p. 277.
[81] *Ibidem*, p. 321.
[82] Gerhard Oestreich, « Policey und prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), Strukturprobleme der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1980, p. 367-379 ; Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates*. *Ausgewählte Aufsätze* , Berlin 1969, p. 179-197.

Hertzen hat, als Gott, den sie liebet vnd gehorchet, Auch so gar an Gott henget, das sie aller Menschen huelffe einsam ist, Derhalben alle jhre Hoffnung zu Gott stellet, in liebet vnd vertrawet, **allen luesten des fleisches abgestorben**, vnnd sich nicht mehr, sondern dem Herrn lebet, vntadlich in worten vnd wercken, befunden, jhren Eltern Guts vergilt, jhre Kinder vnnd Gesinde versorget, vnd im Herrn auffzeuget, nicht fuerwitzig oder Geschwetzig, Faul oder Muessog, sondern die gezeugnis guter werck haben, dasz sie jhr Kinder in Gottesfurcht aufferzogen, Gastfrey, den Armen vnd Truebseligen handreichung gethan**, keusch vnd zuechtig lebe**, vnd mit dem Gebet Tag vnd Nacht ohn vnterlas anhalten.

[…] Welche Widwen aber **in wolluesten lebet,** vnd nicht nach dem vorrigen wandel einher gehet, die ist lebendig todt, vnnd were jhre der todt, nuetzer als das leben, hat sich jhres stands nicht zu troesten, dasz ir Gott darin helffen wuerden sondern verwircket Gottes straffe, vnd ist strefflichen an jhrem leben, Versorget sie darzu jhre Kinder vnd Hausgenossen nicht, so ist sie erger denn kein Heide[83].

dans son cœur, à part Dieu, qu'elle aime et à qui elle obéit, qui est aussi attachée à Dieu, qui apporte de l'aide à tous les hommes, et pour cette raison place tout son espoir en Dieu, l'aime et lui fait confiance, qui **a tué en elle tous les plaisirs de la chair,** ne vit pour rien d'autre que pour le Seigneur, irréprochable dans ses paroles et dans ses œuvres, traite bien ses parents, s'occupe de ses enfants et de ses domestiques, et les élèvent dans la parole de Dieu, n'est ni curieuse, ni bavarde, ni paresseuse, ou fainéante, mais donne le signe d'une bonne action, qu'elle a élevé ses enfants dans la crainte de Dieu, prompte à offrir l'hospitalité, à aider les pauvres et les malheureux, **mène une vie chaste et droite** et prie jour et nuit sans interruption.

[…] Mais la veuves **qui vit dans la volupté,** et non pas selon le mode de vie décrit plus haut, est une morte-vivante, et la mort lui serait plus utile que la vie. Elle ne peut pas se consoler de son état en invoquant le secours que Dieu lui prodigue, mais appelle la punition divine, sa vie est digne d'être punie. Si en outre, elle ne prend pas soin de ses enfants et de ses domestiques, Ainsi elle est pire qu'un infidèle.

En évoquant les « vraies veuves », Elisabeth reprend explicitement les termes de l'Apôtre Saint Paul, qui distingue les « vraies » des « fausses » veuves[84]. Tandis que les catholiques font toujours référence aux Pères de l'Église, les protestants citent plus volontiers la Bible, plus précisément le Nouveau Testament et les épîtres de Saint Paul, qui est pour eux la référence absolue. Pour Elisabeth, la chasteté est un critère de l'authenticité du veuvage. Elle ne met pas cette chasteté en relation avec la réputation, pur phénomène extérieur, mais la considère comme une vertu intérieure : c'est dans le secret de son cœur qu'une vraie veuve devrait se savoir chaste. En cela, elle se différencie clairement des auteurs catholiques qui mettent en relation la

[83] Elisabeth de Brunswick Lunebourg, *Der Widwen Handbuechlein*, n. p. (je surligne).
[84] 1. Tim, 5, 3-13

chasteté avec le jugement porté par l'entourage sur les veuves. On retrouve l'idée d'intériorisation des normes comportementales, qu'elles soient religieuses ou d'éthique sociale, avec en outre, la question de la conscience, que le luthéranisme a totalement redéfinie dans le sens de la « liberté du chrétien ». Pour Luther, l'homme « extérieur » apparaît comme esclave du monde, tandis que l'homme « intérieur » est libre[85].

Le luthérien Jacob Gilbert (1613), lui aussi, donne une définition de la chasteté qui semble relever de l'intériorité et du cœur, tandis que le terme de « droiture » (*Zucht*) s'appliquerait selon lui au corps et au comportement, donc à l'extérieur de l'être humain.

Wie die Zucht vnd Keuschheit einer Jungfrawen vnd Ehefrawen wol anstehen, Also zieren vnd schmuecken sie auch eine Widwe seer wol vnd geben jhr ein dapffers vnd besonders ansehen.	Comme la droiture et la chasteté siéent bien à une jeune fille et à une femme mariée, de la même manière, elles constituent une très belle parure pour une veuve et lui donnent un air d'exception et de vaillance.
Durch die keuscheit verstehe ich die innerliche Reinigkeit des Hertzens, welche stehet in reinen, keuschen Gedancken, Durch die zucht meine ich die eusserliche, Welche in schamhafftigen Worten, Wercken vnd Geberden sich ereuget, ist das Hertz keusch, so werden auch die Augen, geberden, Wort vnd Werck zuechtig vnn Schamhafftig sein, Widerumb wo ein unkeusches Hertz verhanden ist, das bricht heraus vnd lest sich auch in Worten, Wercken vnd Geberden sehen vnd vernehmen. Darumb denn ein Mensch vnd also auch eine frome Widwe fuernemlich nach einem Keuschen, reinen vnd heiligen Hertzen trachten sol[86].	Par chasteté j'entends la pureté intérieure du cœur, qui consiste en des pensées chastes et pures. Par droiture, je veux dire la droiture extérieure qui s'exprime par des paroles, des œuvres et des gestes pudiques ; si le cœur est chaste, les yeux, les gestes, les paroles et les actions seront droits et pudiques. Au contraire, là où se trouve un cœur qui manque de chasteté, cela se voit et s'exprime et se voit également dans les paroles, les actions et les gestes. C'est pour cette raison qu'un être humain, et donc aussi une veuve pieuse doivent tendre vers un cœur chaste, pur et saint.

Pour les protestants, la chasteté est un positionnement plus individuel et plus personnel, plus intériorisé, alors que pour les catholiques, la chasteté des veuves est mise en relation avec les regards de l'entourage, garants de la bonne réputation, et donc une œuvre « extérieure ». Pour les protestants, la question de la chasteté reste

[85] Martin Luther, « Von der Freiheit eines Christenmenschen », in : WA, *Schriften*, Band 7, Weimar, 1897, p. 12-38 (traduction française : Martin Luther, *De la liberté du Chrétien. Préfaces à la Bible, La naissance de l'allemand philosophique,* traduction et commentaires de Philippe Büttgen, Paris, 1996).
[86] Gilbert, *Speculum*, p. 418.

importante lors qu'aucun remariage n'est prévu ; mais cette possibilité est toujours à envisager. Dans ce cas, la chasteté, dans le sens d'abstinence, n'est prônée que de manière temporaire.

- La question du remariage.

Les sources de l'époque moderne montrent que davantage de veufs que de veuves se remarient, que ce soit dans les territoires catholiques ou protestants. Non seulement la question du remariage est un sujet de discorde en soi, mais les représentants des deux confessions apportent une réponse différente en fonction du sexe. Si l'on admet communément qu'un père de famille a besoin d'une femme pour tenir sa maison et d'une nouvelle mère pour ses enfants, pour les femmes devenues veuves, le remariage ne va pas de soi : certaines conditions doivent être réunies pour qu'elles puissent se remarier. Le choix du nouvel époux est délicat[87] : il faut prendre garde à ne pas choisir un homme qui dilapiderait les biens de la famille ou maltraiterait les enfants du premier lit. Le droit semble traiter le remariage des veufs et des veuves de la même façon, pourtant, le remariage d'une veuve est moins bien considéré socialement que celui d'un veuf[88]. En général, les femmes ne sont pas autorisées à se remarier moins d'un an après le décès de leur mari ; ce délai de « viduité » est imposé par le doute qui pourrait survenir sur la paternité d'un éventuel enfant encore à naître[89]. Au XVI^{e} siècle, ce qui était une exigence légale depuis l'Antiquité devient un devoir moral, qui sous-entend une forme de respect envers l'époux défunt[90]. Pour Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, que les auteurs se prononcent en faveur d'une entrée dans les ordres ou d'un remariage, il faut y voir une obsession de mettre la veuve sous tutelle pour l'empêcher d'accéder à une dangereuse autonomie[91], affirmation qui semble valable pour le territoire germanique.

Par ailleurs, l'idée de remariage même n'est pas sans poser des problèmes d'ordre théologique. Pour le Père de l'Église Tertullien, en effet, lors de la célébration de l'union, les époux sont censés ne former qu'une seule chair et se retrouver lors de la résurrection des corps, lors du Jugement Dernier. Une question persiste tout au long du Moyen Âge[92] : Que devrait-il alors se produire si l'un des

[87] Wiedemann, *Schriften*, p. 23.
[88] Koch, *Maior Dignitas*, p. 32.
[89] *Ibidem*, p. 28.
[90] Freist, « Religious Difference », p. 164.
[91] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 26.
[92] Fischer, *Witwe*, p. 53.

époux s'est remarié ? Doreen Fischer relève un passage de la Bible qui aurait pu apporter une réponse à cette question. Dans l'Évangile de Matthieu (22,30), à la question : auprès de quel homme une femme qui a été mariée sept fois va-t-elle ressusciter ? Jésus répond que, lors de la résurrection, les hommes ne seront plus mariés mais vivront comme les anges dans les cieux, donc comme des êtres asexués. Mais ce passage de l'Évangile de Matthieu est totalement ignoré par les auteurs du Moyen Âge, comme par nos auteurs, qui pour préserver un comportement moral dans cette vie, préfèrent menacer de punition dans l'au-delà. Les personnes qui se remarient pourraient ainsi être accusées de polygamie lors du Jugement Dernier.

Comme la Bible, Ancien et Nouveau Testament[93], n'interdit pas le remariage en soi, les auteurs qui se prononcent à la fois contre la pratique et contre le principe sont contraints de chercher des exemples dans la nature créée par Dieu qui pourrait donc fournir des modèles aux hommes. Ainsi, Saint Ambroise, un autre Père de l'Église, citait l'exemple des tourterelles, connues depuis les écrits d'Aristote pour ne pas chercher de second partenaire si le premier vient à mourir. Il encourage ainsi les veuves à ne pas chercher à contracter un nouveau mariage en conseillant d'imiter la pratique des oiseaux[94].

Comme les Pères de l'Église, la plupart des auteurs catholiques de l'époque moderne se prononcent contre un remariage des veuves, à quelques exceptions notables près, y voyant le signe d'une faiblesse de la femme face aux tentations de la chair[95]. Leurs discours sont néanmoins empreints de nuances. À partir du milieu du XVI^{e} siècle, les secondes noces sont souvent tolérées et les propos tentent de s'adapter avec un relatif pragmatisme à la situation économique, familiale mais également personnelle de la veuve[96]. Les pratiques ecclésiastiques sont à cet égard assez souples, dans la mesure où les conditions générales dans lesquelles vivent les femmes à l'époque moderne rendent souvent la solitude insupportable[97]. Jusqu'au XVI^{e} siècle, il est courant de voir des veuves qui se remarient être excommuniées ou sommées de payer des amendes. Mais à partir de la seconde moitié du XVI^{e} siècle, les peines se font moins lourdes, voire disparaissent, tandis que les autorités

[93] Pierre-Maurice Bogaert / Matthias Delcor / Edmond Jacob / Édouard Liinski / Robert Martin-Achard / Joseph Ponthot (Dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 2002, p. 803, notice « mariage ».
[94] Fischer, *Witwe*, p. 176.
[95] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 41.
[96] *Ibidem*, p. 39.
[97] *Ibidem*, p. 48.

ecclésiastiques confient les cas de remariage au jugement des autorités civiles. De fait, « les pratiques catholiques se rapprochent des doctrines d'autres confessions[98] », probablement par pragmatisme et pour se conformer à une évolution des mœurs.

On observe cette même évolution dans les discours produits par des auteurs de confession catholique en territoire germanique. On peut en effet supposer que la proximité de discours et de pratiques protestantes plus tolérantes en matière de remariage a eu pour effet une relative libéralisation dans le camp catholique. Dans la troisième partie de son livre qui traite en particulier du statut des veuves et de la manière dont elles doivent se comporter, Albertinus, qui se prononce d'abord contre le remariage, justifie sa position en invoquant l'amour conjugal qui devrait rester inébranlable, malgré le décès de l'un des époux.

Caput VIII Ob auch ein Wittber oder Wittbe jhren Wittbenstandt verruecken vnd wiederumb freyen moege.	Chapitre VIII : Est-ce qu'un veuf ou une veuve doit quitter le veuvage pour se marier de nouveau ?
Fein stuende es vnd were zu wuenschen, dasz die liebe, zwischen Eheleten vnzerspalten bliebe, vnd bisz in die Gruben von beyden theilen vnverbruechlich gehalten wuerde, vnnd also keines nach absterben des andern sich wiederumb verehelichte[99].	Ce serait très bien et il serait souhaitable que l'amour entre les époux ne soit pas détruit et que jusque dans les tombes, il reste intact, et donc qu'après la mort de l'un des deux, l'autre ne se remarie pas.

Albertinus adopte un point de vue pragmatique : la vie conjugale avec une femme qui a déjà été mariée n'irait pas sans poser de nombreux problèmes pour son nouvel époux. En effet, une veuve aurait adopté le mode de vie de son premier mari et le nouveau ne pourrait pas la modeler à son image. Cette affirmation part du principe que c'est l'époux qui est chargé d'éduquer la femme en fonction de ses propres valeurs et de ses propres besoins. Étant moins malléable, une veuve semble à cet égard une épouse moins avantageuse. De plus, l'amour que porte une veuve à son mari actuel ne pourrait qu'être diminué par celui qu'elle a porté au disparu :

Die Witwen seynd vbel zu gewehnen vnd abzurichten, sintemal sie allbereit eines andern Manns Art vnd Eygenschafft gewohnt seynd, zu deme pflegt die Gedaechtnuesz, welche sie von ihme vorigen mann jmmerdar hat, die Lieb, die sie gegen dem jetzigen	Il n'est pas facile d'inculquer de nouvelles habitudes et de diriger les veuves, dans la mesure où elles se sont déjà habituées à la manière de faire et aux qualités d'un autre homme ; de plus, le souvenir qu'elle garde de lui risque de diminuer l'amour qu'elle porte à son

[98] *Ibidem*, p. 50.
[99] Albertinus, *Hortulus,* Caput VIII.

jhrem andern Mann tragt, zumindern, dann jederzeit stehet, Gnad dir Gott hinder der Thuer[100].

mari actuel, que Dieu t'en préserve.

Pour autant Albertinus ne recommande pas aux veuves de pleurer leur mari disparu jusqu'à la fin de leurs jours. Il tente de les consoler, tout en les dissuadant de choisir l'option d'un remariage avec, à l'appui de son argumentaire, un tableau très sombre des inconvénients potentiels de la vie conjugale qui n'est pas à l'avantage des hommes.

Dann sehr viel Maenner findt man, so da Tyrannisch, grob, vnbarmhertzig, geitzig, stoltz, hoffertig, vnkeusch, verdrieszlich vnd vbel genaturt seynd[101].

Car on trouve de nombreux hommes, qui sont tyranniques, grossiers, impitoyables, avares, fiers, orgueilleux, lubriques, dégoûtants et mauvais par nature.

Ce portrait particulièrement défavorable vise à effrayer les veuves qui seraient tentées par le remariage en faisant appel à des stéréotypes masculins : caractère tyrannique, grossièreté, avarice, orgueil, lubricité et nature mauvaise, autant de vices prouvant que le veuvage serait souvent préférable aux risques encourus par un remariage. Christoph Bruno, dans sa traduction de Juan Luis Vives (1544), tient une position particulière parmi les auteurs de confession catholique. Il considère que le renoncement aux plaisirs de la chair devrait être inhérent à la condition de « vraie veuve[102] ». De plus, il souligne que les secondes noces sont quelque chose de honteux, puisqu'elles sont le signe visible que la veuve n'est pas capable de vivre dans l'abstinence. De ce fait, il recommande aux veuves de ne pas organiser de grande fête pour un second mariage, mais de célébrer la nouvelle union en toute discrétion[103]. Mais parallèlement, il conseille, en tant que juriste, aux veufs et aux veuves de se remarier, reconnaissant que parfois les conditions économiques et juridiques peuvent conduire des hommes et des femmes à choisir cette solution pour des raisons de survie, faisant ainsi preuve d'un certain pragmatisme. Il semble donc que son opinion sur la question du remariage soit assez contradictoire. D'un point de vue moral, il considère que ne pas se remarier est préférable, mais d'un point de vue pratique, il comprend que certaines veuves fassent ce choix. Il s'agit donc ici d'un cas de conscience entre les principes et la lucidité face à la réalité.

[100] *Ibidem*, p. 272.
[101] *Ibidem*, p. 7sq.
[102] Fischer, *Witwe*, p. 153.
[103] Vives, *Ehefraw*, p. 125.

Dans le camp protestant, le mariage n'est plus considéré par Luther et les réformateurs, comme un simple remède contre la luxure, mais comme issu de la volonté divine[104]. De ce fait, les fidèles ne sont pas encouragés à rester veufs et veuves à tout prix.

Johann Spangenberg (1484-1550), surintendant du duché de Mansfeld, grand admirateur de Luther, réformateur, auteur de littérature édifiante, se montre favorable au remariage des veuves, en particulier des jeunes. Pour lui, le fait de ne pas vouloir se remarier et de vouloir vivre dans le célibat est le signe d'un grand aveuglement[105]. La situation concrète des veuves est citée comme un argument en faveur de leur remariage. Dans une lettre traitant d'un successeur possible pour le pasteur de Lochau, Luther propose à Johann Agricola, alors recteur d'Eisleben, de trouver un mari à la veuve du pasteur décédé, soulignant sa condition misérable[106]. Les positions du camp protestant, luthérien, sont donc dictées à la fois par une opposition idéologique au camp catholique et par un souci de pragmatisme.

Mais même dans le camp protestant, les avis restent partagés. Une des seules raisons considérées comme acceptables pour choisir de vivre hors du cadre du mariage peut être le grand âge des veuves, et donc leur stérilité probable. On leur propose alors de se consacrer entièrement à leur vie spirituelle et au bien de la communauté[107]. Georg Kuppelich (1576) exprime également une opinion partagée : il apparaît clairement comme favorable au mariage des jeunes veuves, si l'union a pour but la procréation. Cependant, il émet des réserves vis-à-vis du remariage de veuves âgées, qui ne lui semblent d'aucune utilité, si elles ne sont plus en mesure de porter des enfants. La question est donc mesurée à l'aune de la fertilité, qui renvoie la femme à sa condition biologique :

> Aber ausz hoher vnvermeindenlicher notturfft kan ich dieser zeyt eins zu mal abschewlichen kuehnfreffels vnn schandmut willens, der da vielmals durch etliche alte Witwe Personen geuebt wirdt, andersz doch nicht dann
>
> Mais je ne peux pas éviter, car c'est d'une très haute et inévitable nécessité, d'adresser tout de suite mes remarques et mes avertissements bienveillants mais également très sérieux à propos de blasphèmes horribles et actes honteux

[104] Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*,Band 2, Tübingen 1999, p. 1075, notice « Ehe ».
[105] Johann Spangenberg, *Eine schoene nutzliche trostpredigt vom Witwenstande, wes sich die Witwen zu troesten haben, vnd was Gott der Herr bey jnen gethan, auch noch thun wil*, Wittemberg 1552.
[106] Matthieu Arnold, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris 1998, p. 78 ; D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe*, *Briefwechsel*, Band 4, Weimar 1933, Brief Nr. 1315, p. 546.
[107] Fischer, *Witwe*, p. 203.

zur wolmeinender, vnd doch ernstlicher vermanung, vnd warnung zu gedencken, nicht vnterlassen, wie dasz nemlich biszweylen etliche WittwePersonen, die da bereyts Leibschwachheit vnd Alters halben, zur gebuerlichen natuerlichen Ehelichen Beywohnung vntuechtig vnd vnvermueglich, vermaessenlich, vnd ausz vnzuechtigem fuerwitz, sich zu andern jungen gesunden Personen verheyraten[108].

perpétrés par de vieilles veuves, car de nos jours, quelques veuves qui sont déjà touchées par les faiblesses corporelles et par la vieillesse, ce qui les rend inaptes à pratiquer le devoir conjugal convenable et naturel, se marient avec de jeunes personnes en bonne santé par outrecuidance et curiosité impudique.

Outre l'importance de la question de la fertilité, Kuppelich souligne l'importance du corps, et plus précisément de ce qu'il considère comme ses besoins sexuels dans le mariage. Selon lui, la veuve qui a atteint un âge avancé devrait être capable de se détacher de son corps, tout en considérant le Christ comme son seul époux. La vieillesse et le veuvage apparaissent alors comme une période de la vie où il serait nécessaire de se détourner des besoins du corps alors qu'ils sont relativement pris en compte par le protestantisme pour les autres âges de la vie. Dans les deux confessions, cette période de la vie des femmes est considérée comme une opportunité pour se tourner vers Dieu, ainsi que comme l'antichambre de la mort[109].

Par ailleurs, un autre argument est invoqué : le remariage serait à l'origine d'une diminution du sentiment de loyauté de la veuve pour les enfants d'un premier lit[110]. Pour le protestant Gilbert (1613), un nouveau mariage n'est pas à recommander dans tous les cas en raison des nombreuses perturbations qu'il occasionne. Le second mari serait très souvent jaloux du défunt, sa femme et les enfants du premier lit pâtiraient de cette jalousie, si bien qu'il convient de se demander si un remariage est vraiment nécessaire. Toutefois, il concède que l'état de veuvage est socialement difficile à vivre, ce qui pousse certaines veuves vers ce choix.

Es pfleget auch miszlich vnd gefehrlich zu seyn Wann eine Widwe mit einem Andern sich ehelich wiederumb einlest, Da neidet der ander Man den ersten vnnd musz die Fraw seiner nicht gedencken, Thut sies aber, so gibt mancher fuer, sie habe den Ersten lieber alszjhn, Die Kinder deszgleichen

Lorsqu'une veuve se marie de nouveau avec un autre, il arrive souvent que cela soit désagréable et dangereux. Le second mari envie le premier et si la femme ne doit pas entretenir sa mémoire, elle le fait malgré tout, ce qui donne l'impression à certains qu'elle le préférait au second, les enfants reçoivent

[108] Kuppelich, *Witwen vnd Waisen Troszt*, n. p.
[109] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 25.
[110] Lyndal Roper, « Mothers of debauchery. Procuresses in Reformation Augsburg », in : *German History* 1988, p. 1-19 (ici : p. 16).

bekomen offt einen boesen Stieffvater, der nicht leiden kan, das die Mutter jhnen Essen, trincken Kleider vnnd anders gibt, oder jhnen guts thut, das gibt denn viel Vnwillens, Hasses, Zancks, vnnd Vneinigkeit das manche wuendschet, Sie were mit jhren Kindern Widwe vnd Waisen geblieben. Darumb denn eine Widwe sich wol zubedencken hat, wann vnd ehe sie zur andern Ehe schreiten vnd greiffen sol.

Aber wie dem allen, so ist eine Widwe eine Elende, verachte vnd verlassene Person, daher es komet, das nicht alle Widwen gleich durch vngefreyet bleiben koennen[111].

ainsi un méchant beau-père qui ne supporte pas que la mère leur donne à manger, à boire, des vêtements et d'autres choses, ou qu'elle leur fasse du bien. Il en résulte beaucoup de mécontentement, de haine, de dispute, et d'autres désaccords, si bien que certaines souhaiteraient qu'elles et leurs enfants soient restés veuves et orphelins. C'est pour cette raison qu'une veuve doit bien réfléchir si et quand elle doit contracter un autre mariage.

Mais quoi qu'il en soit une veuve est une personne misérable, méprisée et abandonnée, c'est pourquoi toutes les veuves ne peuvent pas rester célibataires.

Contrairement aux autres auteurs qui conseillent aux veuves de prendre d'abord conseil auprès de leur famille quant à un remariage, Gilbert donne une grande autonomie de décision aux femmes concernées. Après avoir prié Dieu pour obtenir son conseil, les veuves devraient sonder leur cœur assez longtemps pour discerner quelle solution leur conviendrait le mieux. Dans un troisième temps seulement, il conviendrait d'aller quérir l'avis de membres de la famille ou d'amis. Il établit ainsi une hiérarchie entre Dieu, la conscience individuelle et en dernier lieu seulement, la famille :

Ist demnach der beste Rhat, eine jede Widwe pruefe sich selbst vnd Frage durch ein ernstliches Gebet den Allwissenden Herrn, vnd hertzen kuendiger aller Menschen, vmb Rhat, darnach durch Gutes vnd langwiriges Bedencken ir eigen Hertz, vnnd endlich gute vertrawete Freunde, wo sie die hat vnd haben kan[112].

Ainsi, le meilleur conseil que l'on puisse donner est que chaque veuve sonde son cœur et demande le conseil du Seigneur Tout-Puissant, qui connaît le cœur de chaque homme en priant très sérieusement, puis interroge son propre cœur par des réflexions longues et bonnes et enfin demande leur avis à de bons amis proches si elle en a.

Le seul conseil sur lequel Gilbert insiste est de ne pas oublier le premier mari défunt. Le fait de ne pas nourrir le souvenir du premier mari lui semble préjudiciable sur plusieurs plans : d'une part, la veuve ne le traiterait pas avec le respect et l'honneur qu'il mériterait, du moins s'il a été un bon époux ; d'autre part, oublier son mari trop rapidement risque, selon Gilbert, de forger une mauvaise réputation à la

[111] Gilbert, *Speculum*, p. 433sq.
[112] *Ibidem*, p. 436.

veuve dont l'entourage pourrait penser qu'elle ne l'a pas suffisamment aimé, donc qu'elle n'a pas été une bonne épouse.

Eine frome Tugendsame Widwe kan vnd sol jhren hertzlichen Man, sonderlich, wo sie eine geraume zeit im Ehestande beysamen gelebet, sich mit einander wol vertragen vnd er sich dapffer, ehrlich vnd wol gehalten, nimermehr aus jrem hertzen lassen noch sein vergessen, sondern vielmehr seiner in allen Ehren gedencken, vnnd sol Er alsz des Aarons Rute, in jrem hertzen stets grunen, vnd sich in seinen loeblichen Tugenden vnd der Liebe, die sie in dieser Welt gegen einander getragen, jmmer dar ergetzen vnd erfrewen.

Denn wo eine Witwe jhres fromen Mannes bald vergisset vnnd seiner selten oder mit schlechten Ehren gedencket, Ists eine Anzeigung, das sie eine kalte vnd geringe Liebe gegen jhm muesse gehabt haben, Welches aber ir verweiszlich vnnd nachteilig sein vnnd fuerwar schmalen vnd kahlen Ruhm bey andern Leuten geben wuerde[113].

Une veuve pieuse et vertueuse ne peut ni ne doit faire sortir de son cœur et oublier son très cher mari, surtout lorsqu'ils ont vécu longtemps ensemble dans le mariage, qu'ils se sont aimés et qu'il a été vaillant, honnête et a eu un bon comportement ; au contraire, elle doit plutôt se souvenir de lui en tout honneur, et comme le bâton d'Aaron qui fleurit toujours dans son cœur[114] et qui se réjouit de ses aimables vertus et de l'amour qu'elle donne aux autres dans ce monde.

Car lorsqu'une veuve oublie rapidement son pieux mari et ne se souvient de lui que rarement ou avec peu de respect, c'est le signe que son amour envers lui a été froid et minime, ce que l'on peut lui reprocher et peut lui donner une mauvaise réputation auprès d'autres gens.

Les inquiétudes quant au remariage des veuves ne sont pas uniquement présentes dans les écrits des théologiens et des humanistes. Elles apparaissent également dans l'ordonnance de la ville de Francfort-sur-le-Main promulguée en 1614[115]. Cette loi interdit aux jeunes filles bourgeoises mais également aux veuves d'épouser des étrangers sans fortune sans avoir demandé auparavant une dispense au Sénat. Les législateurs évoquent un risque économique : le ménage serait trop pauvre pour subsister et donc contraint de vivre de l'aide publique. Un risque de désordre social est également cité, dans la mesure où, ne connaissant pas le mari, les autorités ne peuvent être sûres de sa moralité, garante de l'ordre social. Dans une seconde loi

[113] *Ibidem*, p. 430sq.
[114] Référence biblique : Hébreux 9, 4. Le bâton d'Aaron, censé posséder des pouvoirs, est un des trois attributs de la royauté, avec la robe et le sceau, que Dieu accorda à Israël. La référence à ce sceptre représente ici le pouvoir de l'époux sur la femme qui continue de s'exercer dans le cœur de la veuve.
[115] *Verheurathung der Bürgers Toechter vnd Wittiben* [1614], Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, *Edikte*, Band 1, Nr. 93.

promulguée en 1623[116], on note que les veufs sont également mentionnés alors qu'ils n'apparaissaient pas neuf ans plus tôt. Ce changement est peut-être dû à des mariages malheureux impliquant des femmes étrangères et des veufs locaux, sans qu'ils soient pour autant mentionnés dans le texte de loi. Quoiqu'il en soit, les deux lois mettent clairement l'accent sur le cas des femmes veuves. Ces dernières, ainsi que les jeunes filles, sont considérées non seulement comme mineures lorsqu'il s'agit de leur mariage mais également comme inconscientes des risques qu'elles feraient prendre à la cité. À la fin du XVI[e] siècle, un décret de la corporation des brasseurs autorise les mariages entres étrangers et jeunes filles ou veuves de la corporation, sous réserve que l'homme possède une fortune suffisante pour pouvoir continuer l'artisanat du père ou du mari défunt.

Neme aber ein frembder eines masters tochter oder wittib, der soll fur sich funff gulden und fuer sein weib ein goltgulden in das handwerck betzahlen[117].	Si un étranger prend pour femme la fille d'un maître ou sa veuve, il doit payer cinq florins pour lui-même et un florin d'or pour sa femme afin de pouvoir exercer l'activité d'artisan.

Le fait que les théologiens, la cité ou les corporations aient un droit de regard sur le remariage des veuves apparaît comme un moyen supplémentaire d'exercer un contrôle social sur cette partie de la population.

Ainsi le remariage des veuves est une des questions qui agitent les esprits. Alors que le mariage devient un sujet de polémique autour duquel se cristallise la confessionnalisation des sociétés, le sujet du remariage des veuves donne l'occasion aux auteurs des deux confessions de reformuler des points de doctrine qui leur semblent essentiels : la procréation pour les protestants ; la chasteté pour les catholiques. Les villes et les corporations s'emparent également de cette question alors que les artisans connaissent une crise économique dans la seconde moitié du XVI[e] siècle. Le nombre de jeunes hommes briguant une place de compagnons, puis de maîtres, augmente en raison de l'importante croissance démographique, les places disponibles se font rares. Ainsi, l'exclusion des ateliers des filles et des servantes, la limitation du travail des veuves, et les conditions strictes de leur remariage permettent de réduire le nombre de candidats, ce qui est censé avoir pour effet

[116] *Verheurathung der Bürgers Toechter vnd Wittiben* [1623], *Ibidem*, Band 2, Nr. 57.
[117] « Ordnung der Bierbrauer vom 17. Jan. 1594 mit Nachträgen bis 9. Februar 1609 », in : Benno Schmidt (Hrsg.), *Frankfurter Zunfturkunden bis zum Jahre 1612*, Wiesbaden 1968, p. 86.

d'endiguer la pauvreté de plus en plus répandue parmi les artisans à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle en raison des difficultés économiques.

III.1.4. Vraies et fausses veuves : construction de stéréotypes.

Les faits historiques autant que les discours présentent donc le veuvage des femmes à l'époque moderne d'une manière contrastée. Alors que certaines d'entre elles profitent d'une assez grande liberté économique, juridique mais également personnelle, d'autres vivent dans des conditions misérables, la catastrophe économique et la déchéance sociale entraînant des conséquences psychologiques négatives. Les discours tenus sur la condition des veuves reflètent la complexité de la situation dans laquelle se retrouvent ces femmes. Cependant, ils sont assortis de jugements de valeur qui transforment cet état de fait en normes de comportement.

Ce chapitre l'a suggéré : une partie des auteurs étudiés critique la trop grande liberté de certaines veuves (liberté par ailleurs confirmée par certains procès-verbaux et certains livres de raison). D'autres s'apitoient sur le sort peu enviable de ces femmes qu'ils dépeignent comme pauvres, délaissées et méprisées par le reste de la société parce qu'elles ont perdu leur statut privilégié d'épouse (ce que les sources corroborent également). Alors que les veuves « libres », c'est-à-dire disposant librement de leur corps, sont dépeintes comme de « fausses veuves » qui ne mériteraient pas la protection des autorités civiles et religieuses, les autres veuves, celles qui vivent dans des conditions misérables, mais qui chérissent le souvenir de leur mari défunt, se comportent avec modestie et en retrait de la société, sont décrites comme de « vraies veuves[118]. » Dans tous les manuels et livres de prière à l'usage des veuves, dont le caractère normatif n'est plus à prouver, ce qui ne les empêche pas de s'inspirer parfois de l'expérience vécue comme c'est le cas pour le livre de prière de Maria Völhin von Frickenhausen et le manuel d'Elisabeth, les lectrices sont appelées à se comporter en « vraies veuves ».

La distinction qu'opèrent tous les auteurs entre « vraies » et « fausses veuves » est issue d'une longue tradition puisqu'elle tire son origine de la première épître de Saint Paul à Timothée (1. Tim, 5, 3-13) dont les théories sur le veuvage ont été largement diffusées par les Pères de l'Église, notamment par Saint Jérôme.

Ehre die Widwen, welche rechte widwen sind. […] Das ist aber eine	Honore les veuves qui sont véritablement veuves. […] Celle qui est

[118] Fischer, *Witwe*, p. 35.

rechte Widwe, die einsam ist, die ihre hoffnung auf Gott stellet, und bleibet am gebet und flehen tag und nacht. Welche aber in wolluesten lebet, die ist lebendig tot. Solches gebeut, auf das sie untaddelig seien. So aber jemand die seinen, sonderlich seine hausgenossen, nicht versorget, der hat den glauben verleugnet und ist erger denn ein Heide. Das keine Widwe erwelet werden unter sechzig jaren, und die da gewesen sey eines Mannes weib, un die ein zeugnis habe guter werck, So sie Kinder auffgezogen hat, so sie Gastfrey gewesen ist, so sie der Heiligen fuesse gewaschen hat, so sie den Truebseligen handreichung gethan hat, so sie allem guten werck nachkomen ist. Der jungen widwen aber entschlahe dich, Denn wenn sie geil worden sind wider Christum, so wollen sie freien, und haben ir urteil, Das sie den ersten Glauben verbrochen haben[119].	véritablement veuve, et qui est demeurée dans l'isolement, met son espérance en Dieu et persévère nuit et jour dans les supplications et les prières. Mais celle qui vit dans les plaisirs est morte, quoique vivante. Déclare-leur ces choses, afin qu'elles soient irréprochables. Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, et principalement de ceux de sa famille, il a renié sa foi, et il est pire qu'un païen. Qu'une veuve pour être inscrite dans ce rôle, n'ait pas moins de soixante ans, qu'elle ait été la femme d'un seul mari, qu'elle soit recommandable par de bonnes œuvres, ayant élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux, pratiqué toute espèces de bonne œuvre. Mais refuse les jeunes veuves ; car, lorsque la volupté les détache de Christ, elles veulent se marier, et se rendent coupables en ce qu'elles violent leur premier engagement[120].

Donc, non seulement ce caractère ambivalent du veuvage reflète la diversité de la condition sociale des femmes, mais il dessine les contours de stéréotypes opposés concernant cette condition[121] : d'une part la veuve pieuse vivant pauvrement et en retrait, choisissant de se mettre sous la protection des hommes (de sa famille ou des autorités)[122] et d'autre part la veuve trop libre, dont on considère qu'elle menace de faire exploser l'ordre social qui place traditionnellement les femmes en position d'infériorité. Dans cette normalisation autoritaire du comportement des veuves, le corps tient une place centrale, puisque les reproches adressés aux « fausses veuves » portent principalement sur l'usage qu'elles font de leur corps.

[119] *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel,* Band 7, Weimar 1906-61, p. 269.
[120] Louis Segond, *La Sainte Bible traduite sur les textes originaux hébreu et grec*, London 1989, p. 906.
[121] *Ibidem*, p. 36.
[122] Ce stéréotype qui, à l'époque moderne, concerne toutes les femmes en général mais plus particulièrement les veuves, est également analysé par Robert Jütte, « Dutzbetterinnen und Sündfegerinnen. Kriminelle Bettelpraktiken von Frauen in der Frühen Neuzeit », in : Otto Ulbricht (Hrsg.), *Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit*, Köln, p. 118sq.

III.2. La veuve idéale ou le corps maîtrisé.

Les sources allant du milieu du XVI^e^ au milieu du XVII^e^ siècle offrent donc un portrait contrasté des veuves, présentées tantôt comme bénéficiant de libertés jugées trop grandes, tantôt comme vivant dans un état misérable. Ces deux types de veuves reflètent la disparité des conditions de vie de ces femmes à l'époque moderne, mais visent également à susciter l'indignation ou à éveiller la compassion des lecteurs et lectrices. La représentation de la veuve misérable et éplorée est de plus censée servir de modèle aux veuves, ainsi qu'aux femmes mariées susceptibles de le devenir[123]. Si la misère de certaines veuves est bien réelle, la manière dont elle est présentée par certains auteurs correspond également à un *habitus* qu'on les encourage à adopter, tandis que les libertés prises par les « fausses » veuves sont présentées sous un jour négatif, leur faisant jouer le rôle de repoussoirs. L'intérêt de la société de l'époque moderne pour les veuves tient à leur statut social, qui fait qu'elles échappent au contrôle direct d'un mari : pour remplacer cette surveillance indispensable, « la société a défini un véritable code de conduite, des attitudes et des gestes à observer pour la femme en état de viduité. La veuve est mise sous surveillance, chacun épiant son attitude, évaluant sa douleur, commentant ses actions et ses décisions[124]. »

En cela, les veuves font l'objet d'une volonté de contrôle de la part des autorités civiles, mais surtout religieuses. Contrairement au cas des femmes enceintes, les médecins – exception faite d'Alexander Seitz dont les idées sont peu suivies – jouent un rôle moindre dans les tentatives de moraliser le corps des veuves. Comparativement à ce que montrent les sources pour le cas des jeunes filles, des femmes mariées et des jeunes mères, les autorités civiles sont moins impliquées que les autorités religieuses quand il s'agit d'imposer des normes de comportement aux veuves.

Cet intérêt des autorités religieuses pour les veuves n'est pas nouveau puisqu'il s'inspire des écrits de Saint Paul, et principalement, de la Première Lettre à

[123] Image qui se retrouve également dans les écrits du Moyen Âge français. v. l'étude d'Emmanuelle Santinelli, *Des femmes éplorées ? : les veuves dans la société aristocratique du Haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq 2003.
[124] Cette citation de Beauvalet-Boutouyrie (*Être veuve*, p. 127), qui décrit la situation des veuves française, nous semble également correspondre à ce que l'on peut observer en territoire germanique.

Timothée. Les ouvrages des Pères de l'Église, en particulier de Saint Jérôme, organisaient déjà une codification précise du comportement des veuves, allant jusqu'à leur prescrire une diététique particulière[125]. Les sources à l'origine de cette étude, qui s'inspirent largement des idées de Saint Paul et de Saint Jérôme, apportent des précisions à certaines prescriptions, les réactualisent et ajoutent des détails pratiques.

Les témoignages de veuves ou d'autres personnes sur le veuvage sont assez rares. On trouve quelques informations dans le livre de Hermann Weinsberg[126], ainsi que dans les archives des familles Behaim et Paumgartner de Nuremberg. Les lettres échangées par les époux Paumgartner ne sont en effet pas les seuls documents qui attestent de la vie quotidienne de Magdalena, demeurée veuve pendant quarante-deux ans. Même s'il n'existe que peu de lettres écrites pendant son veuvage et si leur contenu est moins personnel que celles qui datent de l'époque de son mariage avec Balthasar, il est possible de reconstruire les étapes principales de sa vie, notamment par le biais des archives familiales conservées aux archives municipales de Nuremberg. Grâce aux analyses effectuées par Britta Juliane Kruse sur le fonds Behaim ainsi qu'au livre de Hermann Weinsberg, qui offre un point de comparaison catholique, il est possible d'obtenir un aperçu de la manière dont le corps des veuves est alors envisagé dans des villes d'Empire. Il est pertinent d'intégrer également des éléments tirés des oraisons funèbres, malgré leur caractère rhétorique et convenu. En effet, il est avéré que certaines personnes défuntes pouvaient avoir écrit elles-mêmes un texte devant servir pour la partie souvent intitulée *Personalia* des discours, intégrant par là-même des précisions plus personnelles[127]. Bien sûr, comme dans tout écrit autobiographique, le *curriculum vitae* de ces sermons est une mise en scène de soi et ne peut pas être considéré comme identique à ce qui a été réellement vécu. L'histoire du corps en particulier est principalement une histoire des « représentations » discursives, iconographiques, mais aussi mentales et imaginaires du corps. Afin d'avoir une vision la plus précise possible de la perception du corps des veuves – par elles-mêmes, comme par les autres - dans la société allemande du début de l'époque moderne, il convient de mettre en perspective ce qui est dit des

[125] Fischer, *Witwe*, p. 39.
[126] Hermann von Weinsberg, *Das Buch Weinsberg : Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert*, bearb. von Konstantin Höhlbaum, Band 1, Leipzig 1886.
[127] Benigna von Krusenstjern, « Schreibende Frauen in der Stadt der Frühen neuzeit », in : Daniela Hacke (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts,* 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern 2004, p. 41-58 (ici : p. 53).

veuves dans ce que l'on appelle des « ego-documents », ou des « écrits du for privé » d'ordre intérieur, voire subjectif, avec ce qui ressort des documents extérieurs, souvent normatifs.

III.2.1. Agents de surveillance et procédés de discipline

- Entre volonté de protection et rejet : les autorités civiles et les corporations

Curieusement, les ordonnances et décrets de la période étudiée ne mentionnent que très rarement les veuves. Alors que les femmes sont très présentes dans ces sources en qualité d'épouses, que l'on peut apercevoir les jeunes femmes dans les lois promulguées par les Sénats des villes d'Empire – notamment quand il s'agit de punir les viols, de réglementer l'emploi des domestiques, mais également d'empêcher les mariages secrets –, les veuves sont quasiment absentes de la législation. Même si la condition de veuve est un statut social reconnu aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les veuves sont totalement absentes des lois vestimentaires qui, pourtant, réglementent l'apparence de tous les habitants de la cité, dessinant ainsi les contours d'une société visuellement ordonnée[128]. Dans la plupart des lois du même type qui, pour les lecteurs d'aujourd'hui, relèvent d'une volonté de discipliner la société par des prescriptions autoritaires – interdictions de blasphémer, de danser, de sortir dans les rues la nuit – on ne trouve aucune mention des veuves, si ce n'est dans les lois qui réglementent le déroulement des funérailles (*Leichen-Ordnungen*) évoqué plus bas. Les veuves suscitent l'intérêt des autorités civiles en tant que groupe social, principalement lorsqu'il s'agit de prendre en compte des pratiques sexuelles réprouvées ou encore une possibilité de remariage[129]. Pourtant, elles ne sont pas invisibles dans les archives, puisqu'elles apparaissent souvent dans les procès-verbaux[130]. En réalité, les autorités civiles sont davantage chargées de la protection des veuves que de leur contrôle. En cela, le cas des veuves semble différer de celui des autres femmes. Le fait qu'elles ne soient pas évoquées dans les lois vestimentaires peut trouver son origine dans la priorité donnée par les autorités non pas au contrôle, mais à la protection de cette catégorie de personnes, qui auraient davantage besoin d'aide financière et dont la tenue vestimentaire ne poserait pas

[128] Liselotte Konstanze Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen 1962.
[129] Stadtarchiv Nürnberg, A6, Nr. 329, *Polizeiordnung* [1572].
[130] Voir l'ouvrage d'Ulinka Rublack, *Magd, Metz' oder Mörderin*.

autant de problèmes que celles d'autres femmes. Pour justifier cette relative absence des veuves dans les lois vestimentaires, on peut avancer que pour Luther, l'état de veuvage (*Witwenstand*) est indissociable de l'état de mariage (*Ehestand*). Selon cette hypothèse qui nous semble plus plausible que la précédente, les autorités civiles ne différencieraient pas vraiment les veuves des femmes mariées quand il s'agit de juger leur tenue[131]. La différenciation entre veuve et épouse est opérée principalement par des pasteurs et théologiens.

Au Moyen Âge, défendre et protéger la veuve et l'orphelin faisaient partie des devoirs des chevaliers. C'est l'Église qui était chargée de pourvoir aux besoins des nécessiteux. Dès la fin du XV^e^ siècle, les autorités civiles commencèrent à s'affirmer en prenant en charge la justice et le bien-être de la population[132]. Le phénomène s'accentua avec la Réforme. Les villes du début de l'époque moderne avaient pour devoir de fournir de la nourriture et un toit aux veuves et aux orphelins, notamment par le biais de l'aumône publique (*Almosen*)[133], aide à laquelle s'ajoutaient des donations et des fondations privées. De ce fait, les veuves apparaissent régulièrement dans les archives en tant que bénéficiaires de l'aumône publique. Bettina-Juliane Kruse a travaillé sur le cas d'un organisme créé dès 1522 à Nuremberg[134]. La ville d'Empire ne fut pas la seule à prendre en compte le sort de femmes seules ou abandonnées, de plus en plus reconnues comme nécessiteuses, parce que progressivement écartées de la vie économique[135]. De nombreuses municipalités créèrent des caisses d'aide aux nécessiteux dont les veuves formaient une large part ; ainsi en 1530, huit ans après Nuremberg, la ville de Francfort-sur-le-Main créa son aumône publique (*allgemeine Almosenkasten*)[136].

Au-delà de la volonté de protection, qui est à l'origine de la distribution d'une aide financière aux plus pauvres, l'aumône est utilisée comme moyen de contraindre ceux qui en bénéficient à adopter un comportement jugé honnête et charitable[137]. Dès

---

[131] Inke Worgitzki, *Kleiderordnungen in Frankfurt am Main von 1356-1731. Gesetzgebung, ständische Gesellschaft und soziale Wirklichkeit*, Magistra artium, Johann Wolfgang Goethe-Universität 2000. (non publié), p. 89.
[132] Georg Ludwig Kriegk, *Deutsches Bürgerthum im Mittelalter mit besonderer Beziehung auf Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1969, p. 163.
[133] Fischer, *Witwe*, p. 211 ; Ulrich Rosseaux, *Städte in der Frühen Neuzeit,* Geschichte Kompakt, Darmstadt 2006, p. 52.
[134] Stadtarchiv Nürnberg, *Almosenamt Nbg* 1524 bis 1807/8.
[135] Kruse,*Witwen*, p. 481.
[136] Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, p. 176.
[137] Thomas Safley a bien étudié ce phénomène au sujet des orphelins dans son ouvrage : *Charity and Economy in the Orphanages of Early Modern Augsburg*, Boston 1997.

le XV^e^ siècle, les législateurs de Francfort-sur-le-Main exprimaient la volonté d'apporter de l'aide aux indigents (*Hausarmen*), des personnes qui travaillaient mais sans obtenir suffisamment pour vivre, et qui devaient, en somme, leur pauvreté à un coup du sort et non à une quelconque paresse[138]. Dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, on assiste ainsi à une réorganisation de l'aide aux personnes nécessiteuses (*Armenfürsorge*) : il faut donc différencier les « bons pauvres », parmi lesquels se trouvent les veuves, les orphelins, les domestiques infirmes et les artisans malades, des « faux pauvres » en parfaite santé, mais ne travaillant pas, souffrant d'alcoolisme ou proférant jurons et blasphèmes. En 1588, la ville de Nuremberg promulgue une ordonnance permettant de définir ces deux catégories de pauvres ; elle se réserve ainsi le droit de donner à ceux qui méritent[139] mais aussi de punir, en les abandonnant à leur misère, les pauvres qui ne se conformeraient pas aux normes de comportement. Concrètement, les veuves qui se comportent selon les attentes reçoivent au moins un florin par semaine (*Gnadengeld*) jusqu'à ce qu'elles se remarient ; elles ont la possibilité de loger dans un bâtiment appartenant à la municipalité en cas de besoin[140]. Ainsi, le couvent des Chartreux de Nuremberg entré en 1525 en possession de la ville de Nuremberg à la suite de la sécularisation est transformé en foyer pour vingt-cinq veuves de pasteurs. En échange d'un logement gratuit, ces dernières s'engagent à ne pas laisser entrer de visiteurs sans autorisation, à se rendre à l'église régulièrement et à se comporter avec modestie[141]. On attend ainsi d'elles un comportement irréprochable. À Francfort-sur-le-Main, les veuves sont les seules parmi les pauvres à pouvoir bénéficier d'un logement contre une somme modique[142]. Ainsi, la veuve Margreth von Niedern Hoffheim est logée dans le temple de Rayen en échange d'un florin par an[143]. Le but est d'éviter que les veuves, vues comme des vieilles femmes sans famille et sans argent, se retrouvent contraintes à mendier dans la rue, troublant l'ordre public[144].

À Francfort-sur-le-Main, la *Rosenberger Einung*, une communauté de béguines, se maintient après la Réforme. Elle regroupe de nombreuses femmes vivant hors du cadre du mariage et bénéficiant de la sécurité matérielle et morale

[138] Kriegk, *Deutsches Bürgerthum*, p. 164.
[139] *Ibidem*, p. 483.
[140] *Ibidem*, p. 485.
[141] *Ibidem*, p. 505.
[142] Robert Jütte, *Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der Frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*, Köln / Wien 1984, p. 127sq.
[143] Stadtarchiv Frankfurt am Main A 144 Nr. 255, f. 318v, cité par *Ibidem*, p. 128.
[144] *Ibidem*, p. 207.

qu'offre une communauté religieuse. Toutefois ces femmes, n'ayant pas prononcé de vœux, sont libres de quitter la communauté à tout moment. Parmi elles se trouvent des jeunes filles, mais également de nombreuses veuves, qui n'envisagent pas ou n'ont pas eu l'occasion de se remarier. Les statuts de la *Rosenberger Einung* mentionnent le comportement attendu des béguines : elles sont censées faire preuve de solidarité, accomplir leurs devoirs religieux et surtout avoir un mode de vie simple et chaste. Tout manquement à ces conditions de vie au sein de la communauté peut se solder par l'exclusion de la fautive, ce qui entraînerait pour elle une grande précarité matérielle puisque la communauté se permettrait de garder ses biens[145]. Ainsi le béguinage existant encore à Francfort pendant cette période agit également comme instance de contrôle sur les femmes vivant seules, en particulier les veuves, tout en assurant leur protection.

Parfois, les autorités peuvent aller jusqu'à prendre en charge les frais occasionnés par des soins médicaux. Le 4 mai 1612, le barbier et chirurgien Conrad Maÿr est chargé par le Bourgmestre de Nuremberg de soigner Margaretha Willner, une pauvre veuve dont il est dit qu'elle assistait très régulièrement aux offices religieux et qui s'est blessée dans l'église Notre-Dame. La ville paie les quatre florins déboursés à cette occasion[146]. L'aide accordée par les autorités civiles semble conditionnée par les qualités morales, ici, la piété manifeste de la personne qui la requiert. Dans ce domaine, Nuremberg ne fait pas figure d'exception. À Francfort-sur-le-Main, les pauvres sont sommés de porter un insigne représentant les armoiries de la ville[147], un signe distinctif qui permet de distinguer les pauvres reconnus officiellement par la ville mais également de les contrôler étroitement[148] ; en effet, dès le premier hiver après la création de la caisse de charité, les responsables de cet organisme remarquent que certains bénéficiaires de la charité publique mendient et dépensent leur allocation dans les auberges[149], ce qui prouve l'inefficacité relative des mesures adoptées.

Beaucoup de veuves sont prises en charge par l'hospice qui, à l'époque moderne, a pour vocation d'apporter des soins aux personnes malades mais

[145] Martina Spies, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main*, Dortmund 1998 (Frankfurt am Main, univ. Diss, 1997), p. 50.
[146] Ce cas est rapporté par Kruse, *Witwen*, p. 487.
[147]Jütte, *Obrigkeitliche Armenfürsorge,* p. 344 ; Hans-Otto Schembs, *Der Allgemeine Almosenkasten in Frankfurt am Main 1531-1981*, Frankfurt am Main 1981, p. 37.
[148] Jütte, *Obrigkeitliche Armenfürsorge,* p. 366.
[149] Schembs, *Almosenkasten*, p. 37.

également d'accueillir des personnes âgées dans le besoin[150]. Pour pouvoir bénéficier de cet accueil, il faut en faire la demande auprès du Sénat et être en mesure de payer un droit d'entrée de 50 à 100 florins, qui peut éventuellement être réglé par le Sénat. La liste d'attente est alors très longue, ce qui rend l'accès à l'hospice relativement difficile : mais le veuvage, associé à de grandes difficultés économiques, est considéré comme facteur favorisant la prise en charge de la personne demandeuse au sein de l'institution hospitalière.

La ville de Nuremberg, comme les autres villes d'Empire, encourage la création de fondations par des particuliers souhaitant léguer une partie de leur fortune aux pauvres. Certaines sont exclusivement dédiées aux veuves. Les fondations se révèlent également être un moyen efficace de discipliner les bénéficiaires de ces aides financières. En 1488, Burkhart Sailer et sa femme Christine créent à Nuremberg la fondation *Das reiche Almosen*. Grâce à elle, entre 1512 et 1553, plusieurs centaines de personnes, parmi lesquelles des veuves comme Anna Ortliebin, Margret Mettenderfferin et Agnes Augustinin reçoivent de la viande et du pain. En échange de ces dons de nourriture nécessaires à leur survie, les nécessiteux s'engageaient à ne pas boire, ne pas jouer à des jeux de hasard, ne pas jurer, ne pas se prostituer, plus généralement à s'efforcer de ne pas commettre de péchés. En outre, leur devoir était de prier pour les fondateurs de cette institution[151]. En 1580, Michael Meutter, cordier, crée une fondation ayant un capital de 4000 florins, avec l'objectif de financer l'entretien de six veuves au sein du *Heilig-Geist-Spital* de Nuremberg[152]. Sa veuve étend ensuite l'aide à douze autres veuves. Cette fondation suit le modèle de la célèbre *Zwölf-Brüderstiftung* de Mendel, qui venait en aide à douze artisans méritants, mais trop âgés pour gagner leur vie[153]. Ces exemples montrent que, lorsqu'on crée une fondation à Nuremberg au XVI^{e} siècle[154], les veuves font partie des personnes à aider en priorité.

La plupart des auteurs en appellent à la protection des veuves de la part des autorités, en leur rappelant leurs devoirs ancestraux envers les veuves. Elisabeth de Brunswick-Lunebourg évoque les lois qui favorisent la protection des veuves :

---

[150] Kruse, *Witwen*, p. 495.
[151] *Ibidem*, p. 409.
[152] *Ibidem*, p. 437.
[153] Pour plus de détails sur cette fondation, voir la notice « Mendelsche Zwölfbrüderstiftung », in : Michael Diefenbacher / Rudolf Endres (Hrsg.), *Stadtlexikon Nürnberg*, Nürnberg 2000, p. 688
[154] Kruse, *Witwen*, p. 438.

Dann sie haben sich zu getroesten, der vnendlichen huelffe Gottes, vnd zu gebrauchen aller Gerechtigkeit vnd Freyheit von Gott und Keysern verordnet, auch die Freyheit ires vorigen Herrn vnd Mannes, wo sie nicht jhren Widewenstuel verruecken, Es ist auch zugelassen, zu rechte, dasz die Widwe jhrer Kinder rechter Vormunder seyn kan, vnd im fall das sie schon nicht vormuendlichafft annimpt, oder sich der vnterstehet, so musz man sie das erste Jahre nehren von den Guetern der Erben, vnd sol sie aus der Erben Behausung nicht verstossen[155].	Car elles doivent trouver une consolation dans le secours infini de Dieu et faire usage de toute la justice et du privilège que leur accordent Dieu et l'Empereur, également du privilège de leur défunt Seigneur et mari, quand elles ne dérogent pas à leur veuvage ; il est également autorisé, à raison, que la veuve soit la tutrice de ses enfants et pour le cas où elle n'endosserait pas cette responsabilité, on doit la nourrir pendant la première année à partir des biens de l'héritage, et ne pas l'expulser de la maison des héritiers.

Son ouvrage, rédigé à destination des veuves, leur rappelle les libertés dont elles peuvent bénéficier sur le plan spirituel comme sur le plan juridique. Elle tente ainsi de faire en sorte que les veuves soient traitées correctement par la justice et par les héritiers pour ne pas se retrouver subitement démunies, comme il semble que ce soit souvent le cas.

Tandis que les autorités civiles s'appliquent à protéger les veuves, les corporations, organes importants du contrôle de la population dans les métropoles de l'Ancien Régime, veillent à leur interdire toute participation au commerce, ainsi qu'à surveiller leur sexualité. C'est ce que montre un cas étudié par Lyndal Roper dans son travail sur Augsbourg[156] : La veuve de Joachim Nitzel demande à la corporation des orfèvres de pouvoir tenir elle-même l'atelier et l'échoppe de son mari défunt pendant la durée de la diète qui doit se tenir à Augsbourg. Les représentants de la corporation lui rétorquent que son sexe ne lui permet pas de surveiller les compagnons comme il se doit, qu'elle n'a pas les connaissances nécessaires pour pratiquer ces activités en raison de son manque de formation. Enfin, ils ajoutent qu'accéder à sa demande ne ferait qu'encourager d'autres veuves dans le même cas à présenter ce genre de requêtes, ce qu'ils jugent inacceptables. Ils insinuent en outre que quelqu'un doit être à l'origine de la demande de la jeune veuve, sous-entendant qu'elle-même n'aurait pas vraiment d'ambitions à ce sujet. La requête de la veuve dissimulerait les activités et les prétentions d'un jeune compagnon encore inexpérimenté mais voulant s'imposer dans l'orfèvrerie par le biais d'un mariage

[155] Elisabeth de Brunswick-Lunebourg, *Der Widwen Handbuechlein,* n. p.
[156] Roper, *Das fromme Haus*, p. 51.

intéressé ou en manipulant une jeune femme grâce à des faveurs sexuelles. Cette affirmation véhicule l'image d'une veuve, jeune de surcroît, dont l'appétit sexuel serait insatisfait, et qui serait aisée à manipuler. Pour les représentants de la corporation, la veuve Nitzel devait être considérée davantage comme une potentielle future épouse – jeune et séduisante, elle peut encore avoir des enfants – que comme une veuve pouvant vivre de manière indépendante. La sexualité de la jeune veuve, la crainte de son autonomie, sans doute aussi la crainte d'une concurrence illicite envers les membres masculins de la corporation, conduisent les orfèvres à rejeter sa demande. En l'empêchant d'exercer le métier de son mari, on lui signifie le caractère inapproprié de son attitude et on la contraint au remariage pour espérer retrouver une place honorable, en tant qu'épouse, au sein de la guilde, et plus largement de la société.

Les corporations vont jusqu'à publier des règlements qui les protègent contre d'autres veuves, considérées comme expérimentées et puissantes. En effet, selon Lyndal Roper, certains règlements de la ville d'Augsbourg stipulent qu'un compagnon qui épouse une veuve n'appartenant pas à son corps d'artisans, alors qu'il n'a pas encore terminé son apprentissage, n'a le droit ni de vendre ni d'acheter la marchandise produite avant d'avoir rempli les conditions imposées et d'être capable de gérer son affaire de manière autonome[157]. Les veuves sont donc rejetées parce qu'on imagine qu'elles ont une sexualité débridée et utilisent la ruse. On craint de ce fait les décisions qu'elles pourraient prendre et la mainmise sur les activités des artisans tout en essayant de les protéger des jeunes hommes malintentionnés.

Les autorités municipales et les corporations semblent donc mener des politiques parfois opposées quand il s'agit des veuves. Alors que les premières s'efforcent de mettre en place, avec l'aide de particuliers fortunés, une aide efficace à leur destination, les secondes se méfient souvent de ces femmes qu'aucun mari ne contrôle plus et de leurs velléités de remariage avec des compagnons plus jeunes, qu'elles pourraient manipuler ou qui pourraient nuire aux activités de la guilde : les motivations sont d'ordre professionnel et relèvent de ce que l'on peut nommer un « protectionnisme économique », principe défendu par les tenants du caméralisme.

[157] *Ibidem*, p. 51.

- La représentation des veuves chez les pasteurs et théologiens

Si les autorités civiles mettent l'accent sur la protection dont les veuves sont en droit de bénéficier et tandis que les corporations ont une attitude générale de rejet vis-à-vis d'elles, qu'en est-il des Églises, représentées par les prêtres, les pasteurs et les théologiens, qui constituaient alors une forme importante d'autorité dans la société ?

La religion tient une place extrêmement importante dans la vie des veuves. La piété est en particulier surveillée : on exige d'elles une piété accrue, du fait de la proximité de la mort, de la difficile épreuve qu'elles ont vécue, et de l'aspect misérable de leur condition, qui nécessiterait à la fois aide spirituelle, et matérielle. Les pasteurs et les théologiens, ainsi que les veuves ayant composé des ouvrages à destination de leurs consœurs sont désignés, de fait, comme les interlocuteurs principaux des veuves. Dès la fin du Moyen Âge, l'ouvrage d'Erhart Gross (1446), moine chartreux de Nuremberg, illustre bien la façon dont elles devraient prendre conseil auprès des religieux[158]. Le livre d'Erhart Gross est représentatif de la volonté de l'Église de concilier les recommandations de la Bible, notamment l'exigence de pauvreté, avec les nécessités de la vie pratique d'une veuve, comme élever ses enfants dans un relatif bien-être[159]. Un siècle plus tard, les auteurs de la Première Modernité suivent cette tradition médiévale de conseil, mais également de contrôle, exercé en direction des veuves. Ils mettent en avant le fait que ces femmes devraient adopter un comportement correspondant aux exigences de leur nouveau statut, tout en leur donnant des conseils pour vivre quotidiennement comme une « vraie » veuve, à savoir selon les règles de la piété. C'est à travers ces ouvrages, davantage qu'à travers les ordonnances, décrets et ouvrages de médecins, que se dessine la vision d'un *habitus* spécifique de la veuve. Comme ces ouvrages sont écrits par des théologiens, des pasteurs et des prêtres principalement, l'influence des Églises luthérienne et catholique sur la construction culturelle de cet *habitus* apparaît comme essentielle.

Outre les conseils et recommandations énumérés dans ces ouvrages, on constate que la volonté de discipliner les veuves et de contrôler leur corps s'exprime principalement sous forme de prières qu'elles sont incitées à dire chez elles. Les

[158] Erhart Gross, *Das Witwenbuch* [1446], hrsg. von Iren Lugossy, Debrecen : Kultura, 1941.
[159] Fischer, *Witwe*, p. 123.

prières jouent ainsi un grand rôle dans la transmission des normes sociales et morales. Ce procédé rappelle l'usage des prières qui est fait pour les femmes enceintes, les parturientes et, dans une moindre mesure, pour les jeunes mères. Néanmoins, leur usage des prières et leurs intentions sont quelque peu différents lorsqu'elles sont destinées à l'usage des veuves. À cet égard l'ouvrage du théologien catholique Jodocus Lorichius (1586), professeur de théologie, puis recteur de l'université de Fribourg-en-Brisgau, dans le Bade-Württemberg actuel, est représentatif, puisqu'il conseille aux veuves de prier dans le secret de leur chambre, tandis que les femmes enceintes et les jeunes mères étaient encouragées à prier au sein d'une communauté de femmes, parentes, amies, voisines.

Disz gehaim gebet kan nit wol beschehen, wo der mensch nit allein ist. Darumb soll ein fromme Wittib, neben taeglichen Kirchgang auch dahaimet im hausz ein besonder ort haben, in welchem sie ir notturfft Gott in gehaim kuende oeffnen vnd klagen[160].	Cette prière secrète ne peut pas avoir lieu si la personne n'est pas seule. C'est pourquoi une veuve pieuse doit avoir chez elle un lieu particulier – en dehors de l'église où elle doit se rendre chaque jour – dans lequel elle peut confier sa souffrance à Dieu en secret et se plaindre.

La prière est ici présentée comme un moyen d'évacuer la douleur, de se plaindre sans importuner autrui. Mais elle a également un autre rôle. Alors que la prière collective au moment de l'accouchement devait faire ressentir aux femmes leur appartenance à une communauté, et qu'elle avait une fonction de soutien psychologique et physiologique pour la parturiente, l'encouragement à prier en solitaire pour les veuves a pour conséquence l'accroissement de leur isolement.

Si les mots des prières doivent convaincre les veuves du bon comportement à adopter, le fait même de prier est censé aider à discipliner leur corps. Erhart Gross déjà leur recommandait de prier la nuit comme le jour, pour lutter contre les pensées impures et le désir sexuel qui ne manquent pas, selon lui, de les assaillir. Au XVI^{e} et au XVII^{e} siècles également, la prière pratiquée à toute heure du jour et de la nuit est envisagée comme un moyen de discipliner le corps puisque la concentration de l'esprit sur un objet précis est censée faire taire le désir ; elle est vue également comme une façon de ne pas rester oisive, même la nuit, et de se fatiguer avec ce qui ressemble à de la méditation[161]. L'exemple des prières montre donc que les moyens

[160] Jodocus Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel, Darinn sich auch die Jungfrawen vnnd Eheweiber, nit ohn sonderen geistlichen nutz, wol beschawen moegen*, Freiburg im Breisgau 1586, n. p.
[161] Fischer, *Witwe*, p. 124.

de discipliner les femmes se ressemblent. Mais ils ne sont pas toujours utilisés dans le même but ni de la même manière selon la condition de la femme, c'est-à-dire son âge et son statut social et marital. Lorsqu'il s'agit d'aborder la question des veuves, on constate la prépondérance des voix de théologiens et de pasteurs. Il existe très peu d'ouvrages de médecins, d'humanistes, ou encore de législateurs abordant ce sujet. Les veuves sont surveillées principalement par les Églises, et cela quelle que soit la confession observée.

- Le regard attentif de l'entourage

En dehors des prescriptions édictées par les pasteurs et les théologiens, les veuves reçoivent les recommandations de leur entourage, voire sont soumises à un contrôle étroit de sa part, comme c'était déjà le cas lorsque la femme était épouse, mère ou jeune fille[162]. Mais puisque que le mari n'est plus là pour surveiller les faits et gestes de son épouse, alors qu'il était le premier désigné pour cette tâche, c'est aux représentants des instances religieuses, ainsi qu'à la communauté et en particulier à l'entourage proche, que revient la charge de surveiller les veuves.

Ce système de surveillance par la communauté, et plus précisément par la famille, avait été encouragé par les théologiens dès le XIII[e] siècle. Doreen Fischer cite un sermon intitulé *Du mariage* (*Von der ê*) attribué à Berthold von Regensburg qui enjoint à l'entourage d'observer le comportement de la veuve, en particulier la manière dont elle prend soin de son corps[163]. Si la veuve commence à se nourrir de plats fins, à se vêtir avec un soin particulier, il est probablement temps de lui trouver un nouveau mari avant que ses propres pulsions ne la poussent à se donner au premier venu. On notera que le présupposé d'une telle recommandation est qu'il est préférable de donner aux veuves un nouveau mari plutôt qu'un amant. De plus, les veuves seraient mues, comme n'importe quelle femme, par leurs besoins sexuels et donc incapables d'avoir un jugement assez sûr pour choisir un mari qui leur conviendrait.

> Swenne ir daz an ir seht, daz sie ir lîp zertlîche ziehe an spîse und an gewande, sô gebet ir vil wunderbalde einen biderbern man, der niht unrehtes guotes habe, ê daz sie irn kneht neme […]. Swie vil sie iu gelobe unde swer, sie
>
> Aussitôt que vous remarquez qu'elle se nourrit de plats délicats et qu'elle portent de beaux habits, alors donnez lui le plus tôt possible un bon mari qui n'a pas peu de bien, avant qu'elle ne prenne un valet […]. Quand bien même elle

[162] *Ibidem*, p. 69.
[163] *Ibidem*.

welle âne man sîn, die wîle eht sie niht kiusche hât gelobet, sô erlât sie des niht, sie neme einen man lieber zer ê dann zer unê[164].	jugerait qu'elle veut rester célibataire, tant qu'elle n'a pas fait de serment de chasteté, ne le lui permettez pas, qu'elle prenne un homme dans l'honneur plutôt que dans le déshonneur.

L'entourage est donc chargé de surveiller constamment les veuves afin de s'assurer qu'elles gardent un bon comportement, c'est-à-dire qu'elles restent chastes, ou à défaut, qu'elles privilégient le remariage aux relations adultères. L'organisation du contrôle du comportement des veuves par la famille ne passe pas seulement par l'omniprésence d'un regard inquisiteur, mais également par des mesures concrètes dans lesquelles la famille joue un rôle prépondérant. L'éducation des enfants est un domaine qui permet de placer les veuves sous tutelle, donc sous surveillance d'un parent ou d'une personne de l'entourage proche. Aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, cette opinion perdure. Christoph Bruno (1544) estime que les veuves ne sont pas capables d'élever seules leurs enfants. Pour que l'éducation soit réussie, une présence masculine serait nécessaire, par crainte d'une trop grande douceur des veuves envers leur progéniture, ce qui correspond, par ailleurs, au comportement attendu d'une femme vis-à-vis de ses enfants.

Ich wolt ainer Wittfrauen rathen, das sye die sorg der aufferziehung jhrer kinder, etwan ainem frummen vnd dapfferen mann befehle, dann sye mainet vor blinthait, der liebe, sy halte ire kinder gar streng vnd hart, ob sy jnen schon am aller maisten verhengt[165].	Je voudrais conseiller à une veuve de confier le souci d'éduquer ses enfants à un homme pieux et courageux, car elle pense, aveuglée par l'amour, qu'elle est trop sévère et trop dure avec ses enfants, alors que le plus souvent, elle ferme les yeux sur tout.

Pour que l'éducation soit complète, Bruno conseille à la veuve de faire appel à un remplaçant du père, à un tuteur. La mise sous tutelle de la mère se fait donc par la mise sous tutelle des enfants. Cette mainmise sur l'éducation des enfants permet de surveiller plus étroitement la mère[166].

Mais ce n'est pas la seule solution proposée. Une surveillance symbolique est également exercée par le mari défunt, dans le cadre du culte des morts : il continue d'être invoqué comme une instance de contrôle privilégiée de son épouse. Le fait de contraindre la veuve à entretenir le souvenir de son mari en faisant dire des messes

[164] Franz Pfeiffer (Hrsg.), *Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, Band. 1, Wien 1862, p. 334sq.
[165] Vives, *Ehefraw*, p. 121. On retrouve la même chose dans le texte latin de Vives : Joannis Ludovici Valentini, *Opera Omnia*, Tomus IV, London 1964, p. 192.
[166] Fischer, *Witwe*, p. 155.

pour lui – en milieu catholique – ou en évoquant régulièrement sa présence dans des conversations, à le considérer comme un esprit auquel il faut s'adresser par la prière pour régler toute affaire, permet en effet de maintenir symboliquement l'ordre des sexes dans une maison où le chef de famille a disparu[167]. On notera avec Doreen Fischer que cette pratique ne s'oppose pas au remariage. Quand un nouveau mariage est contracté, le besoin d'entretenir la mémoire du premier mari disparaît : le contrôle n'a plus à être exercé de cette manière puisque c'est le nouveau mari qui est appelé à remplir cette fonction[168]. Si la surveillance des femmes enceintes et des jeunes mères par leur entourage était en lien direct avec la protection de la vie et de l'âme du fœtus ou du nouveau-né, le contrôle exercé sur la veuve et sa vertu est à mettre en relation avec une volonté de protéger la réputation de la femme concernée mais également de la famille en son entier, sur laquelle rejaillirait immanquablement le déshonneur.

- Le veuvage, une menace ?

À travers une présentation négative de la condition de veuve, les théologiens et les pasteurs tentent de discipliner les femmes mariées en général, en brandissant la menace d'un état peu enviable qui serait porteur de conséquences néfastes sur leur vie quotidienne. La description de cet état sur un ton pathétique peut certes appeler à la compassion des lecteurs et lectrices, mais également servir d'avertissement à la fois pour les lectrices devenues veuves et pour celles qui pourraient le devenir. En effet, c'est là un autre argument que l'on rencontre, le veuvage est présenté comme un moyen d'expier des fautes commises pendant la période du mariage, fautes dont les femmes seraient les seules responsables, si elles se retrouvaient dans cet état misérable décrit au moyen de nombreuses hyperboles. Selon le protestant Jakob Gilbert (1613), il est nécessaire que les veuves se « convertissent », c'est-à-dire qu'elles reconnaissent leurs erreurs et changent de mode de vie.

> Also wann die Suendhafftigen vnd Mutwilligen Weiber durch truebsal vnd also auch durch Widwen elend nicht gezuechtiget wuerden, Solten sie freylich nimer zum Erkentnis jhrer Suenden kommen, Sondern muesten wol in Jhren Suenden verloren vnd verdammet werden.
>
> Donc si les femmes pécheresses et récalcitrantes ne sont pas dressées par le malheur et par la misère des veuves, elles ne reconnaîtront jamais leurs péchés, et seront bien plus perdues et damnées par leurs péchés.
>
> Aussi souvent qu'une veuve considère son veuvage, le chagrin et la misère

[167] Vives, *Ehefraw*, p. 118, « Von der gedechtnusz des hauszwürts » et Fischer, *Witwe*, p. 150.
[168] *Ibidem*, p. 151.

So offt nu eine Widwe ire Widwenschafft, derselben Jamer vnd Elend, so wol desselbigen Vrsach, die sie mit jhren Suenden selbest ist, betrachtet, so offt sol sie auch zu Gott seufftzen, vmb vergebung der Suenden bitten, vnd die Suenden, welche ihr das vnglueck geschnitzet vnd zugerichtet (wie dan auch andere Suenden), mit allem fleis neiden vnd meiden forthin in einem Gottseligen vnd heiligem Wandel einher gehen vnd von tage zu tage sich bessern vnd froemer werden[169].

ainsi que leurs causes qui se trouvent dans ses propres péchés, elle doit à chaque fois soupirer et prier Dieu pour le pardon de ses péchés, éviter avec soin les péchés qui lui ont causé et façonné ce malheur (de même que d'autres péchés), et adopter un mode de vie saint qui plaise à Dieu et s'employer à s'améliorer jour après jour et à devenir plus pieuse.

Les évocations du veuvage comme catastrophe économique, sociale et personnelle semblent également un moyen de discipliner les autres femmes, notamment mariées, et de leur faire amender un comportement qu'il ne juge pas conforme. L'auteur emploie le verbe « dresser » (*zuechtigen*), qui rappelle la domestication des animaux. Les femmes sont une fois de plus animalisées, leur « dressage » étant confié à l'exemple des veuves malheureuses. C'est donc par leurs pairs qu'elles doivent apprendre un comportement vertueux. En signalant que la perte du mari pourrait être l'expression d'une punition divine envers une femme qui aurait commis l'adultère, qui aurait été lubrique ou aurait eu un comportement inconvenant, il espère provoquer chez ses lectrices encore mariées un changement radical d'attitude et les amener à se comporter comme des épouses idéales. Sa stratégie joue donc sur la menace et l'effroi :

Hurerey, Vnzucht, vnd Ehebruch ist auch offt eine Ursach, das ein Weib zur Widwen wird, vnnd im Widwenstand viel Vngluecks haben mus. Denn wo ein Weib, die guten Tage, welche die Vnzucht gemeiniglich verursachen, sich lesset betriegen, vnd vergisset jhres Ehemans, wirfft jhre Augen auff einen andern vnd treibet mit jhm heimliche Hurerey vnd Ehebruch, So kan Gott sie vngestrafft nit lassen, vnd mus eine solche Vnzuechtige, Lustsuechtige, geile Fraw zu einer betruebten, vnd elenden Widwen werden, vnd im Widwenstande jhre Vorige vngebuerliche Lust mit

La luxure, un comportement inconvenant et l'adultère sont également une cause qui fait qu'une femme devienne veuve et doive connaître de grands malheurs dans le veuvage. Car là où une femme se laisse aller à prendre du bon temps, ce qui cause généralement un comportement immoral et oublie son mari, pose les yeux sur un autre et se livre secrètement avec ce dernier à la luxure et à l'adultère, Dieu ne peut pas la laisser impunie et doit faire de cette femme immorale, lubrique et qui recherche les plaisirs, une veuve désolée et misérable et lui faire expier

[169] Gilbert, *Speculum*, p. 65sq.

Jamer vnd Noth, Armuth, Verarchtung vnd boesem gewissen offt die zeit jhres Gantzen Lebens buessen vnd bezalen, oder da sie nach wie vor in Vnzucht lebet, offentlich zu schanden werden, Wie neben der Schrifft die Erfarung solches ausweiset vnd bezeuget[170].

pendant son veuvage tous les plaisirs passés en lui imposant chagrin et détresse, pauvreté, mépris et mauvaise conscience pendant toute sa vie, et si elle continue de vivre comme auparavant avec un comportement immoral, qu'elle connaisse la honte publique, comme les Écritures et l'expérience le montrent et le prouvent.

Pour Gilbert, tous les péchés peuvent être à l'origine du veuvage si ce dernier est l'expression d'une punition divine. Il évoque ainsi l'orgueil des femmes comme cause possible, et encourage les femmes mariées à adopter une attitude modeste sous peine de devenir veuves.

Vnnd anfenglich, das manche Frawen zur Widwen sind, vnd im Widwenstande viel Vngluecks versuchen vnd ausstehen mus, das ist jre eigene Schuld vnd verdienet sies mit iren Suenden.

Et tout d'abord, si certaines femmes deviennent veuves et doivent résister et survivre à beaucoup de malheurs, elles en sont les seules responsables et elles le méritent à cause de leurs péchés.

[…] Biszweilen verursacht ein weib jhre Widwenschafft vnd Elend mit jhrer Hoffart, In dem sie sich allein gros achtet, vnd jhren nechsten verachtet vnd gering helt, das geschicht mit stoltzem, auffgeblasenen Muth vnd Hertzen, Hoenischen, spitzigen Worten, alzugrossr pracht vnd vbermuth in Kleidung, vnd mit vnchristlichen boesen Thaten, wan sie andere Leute druecket, plaget, drenget, jhr Muethlein an jnen kuehlet, Verlesset sich auff iren man, sonderlich, wo er reich, mechtig oder fuer andern weise vnd gelert ist, vnd meinet, es sey niemand so gut, als eben sie. Da komet denn Gott, dem die Hoffart zum hefftigsten Zuwider, nimet jhr den Man hinweg, vnd lest sie eine Elende Widwe werden[171].

[…] Une femme cause parfois son veuvage et sa misère par son orgueil, quand elle se considère seule comme plus grande et méprise et rabaisse son prochain, cela arrive chez celles qui montrent un cœur fier et gonflé d'orgueil, qui utilisent des mots méprisants et acérés, font montre d'une trop grande magnificence et de vanité dans leurs vêtements, lorsqu'elles oppriment, font du mal et persécutent d'autres personnes, ou dévident leur colère sur elles, comptent sur leur mari, principalement lorsqu'il est riche, puissant ou sage et instruit devant les autres, et pensent qu'il n'existe personne de meilleur qu'elles. Alors Dieu arrive, à qui l'orgueil répugne, il leur prend leur mari, et les transforme en misérable veuve.

Les péchés capitaux, en particulier l'orgueil, peuvent, selon Gilbert, être la cause du veuvage que certaines femmes subissent. En cela, il encourage les femmes soit à reconnaître leurs fautes et à expier les péchés auxquels elles devraient cette

[170] *Ibidem,* p. 59.
[171] *Ibidem*, p. 55sq.

situation, soit à ne pas prendre le risque de connaître une situation semblable, donc à adopter un mode de vie chrétien correspondant à celui de l'épouse idéale. Non seulement les veuves sont l'objet de contrôle de la part principalement des théologiens et des pasteurs, ainsi que de leur entourage, mais leur condition réelle est invoquée comme menace par les théologiens et pasteurs, afin d'obtenir de leurs lectrices un comportement plus vertueux. On peut conclure de cette remarque que les procédés permettant de discipliner et de réglementer le comportement féminin, se différencient certes selon l'âge, le statut marital des femmes et leur condition sociale, mais qu'ils sont liés, voire fondamentalement identiques : la prière est utilisée différemment mais à des fins comparables, qu'il s'agisse des femmes enceintes, des jeunes mères ou des veuves ; à travers les veuves, les différents représentants de l'autorité, notamment religieuse, tentent de discipliner le comportement des autres femmes, comme ils tentaient, à travers les prières destinées aux parturientes, de moraliser les femmes qui les entouraient. Il s'agit donc d'une stratégie globale, visant l'ensemble de la population féminine.

III.2.2. L'*habitus* des veuves

Les représentants de l'autorité religieuse, quelle que soit leur confession, encouragent les veuves à surveiller leur comportement. Le corps est ainsi soumis à la fois à une surveillance extérieure et à un autocontrôle, afin de se conformer à un idéal qui se dessine à la lecture des sources : l'*habitus corporis* du deuil doit exprimer la tristesse par les larmes et l'absence de joie de vivre, mais également encourager au travail, ce qui peut paradoxalement aboutir à une certaine « masculinisation » de la veuve.

- Tristesse et douleur

L'attitude extérieure des veuves devrait mettre en lumière leurs pensées intérieures. Selon tous les auteurs, leur chasteté et leur pudeur doivent être visibles et lisibles dans leur comportement. C'est tout le corps de la veuve qui est censé refléter sa condition et ce, dès la mort de son mari. Les arguments développés sont de deux types : le premier s'attache en particulier à l'expression du visage, le second à l'ensemble du corps. À partir du Moyen Âge, le visage est décrit comme le miroir de la condition misérable des veuves. Les théologiens mentionnent d'abord les mouvements des yeux qui doivent illustrer la modestie et l'humilité et surtout ne pas

encourager les hommes à des gestes ou des attitudes déplacées. Le moine chartreux Erhart Gross (1446) encourageait déjà les veuves à ne pas regarder leurs interlocuteurs dans les yeux d'une manière qu'il juge trop séductrice et impudique. L'intérêt pour le visage des veuves se retrouve aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Les mouvements des yeux sont considérés, en particulier, comme le signe d'un manque de retenue. Le regard n'est pas fixe : il passe d'un objet à l'autre et rencontre en particulier les hommes, dont la veuve devrait fuir le regard. À cela s'ajoutent les gestes des mains et les expressions de la bouche, qui complètent le portrait d'une femme au comportement répréhensible, dans la mesure où cette veuve n'arbore pas le visage triste et indifférent que sa condition exigerait. Le visage est au cœur d'une sémiotique corporelle, c'est-à-dire un ensemble de signes utilisé dans la communication sociale[172]. Ici, le visage de la veuve doit à la fois refléter sa profonde tristesse et la maîtrise exercée sur l'expression de ses affects.

Pour le catholique bavarois Albertinus (1611), la tristesse attendue chez les veuves devrait se refléter sur leur visage. Il s'étonne donc que certaines puissent rire alors qu'elles auraient perdu toutes les raisons d'être joyeuses :

> Die Wittib sol auch keusch im Mund vnd nicht liederlich seyn im Lachen, dann durch das Lachen wird jhr liederliches Gemueth erkent. Fuerwar zuverwunderen ists, warumb doch ein Wittib lachen vnd sich froelich stellen koenne, sintemal sie so viel Vrsachen hat zum weinen, vnd jhr jhre allerliebste Gesellschafft mangelt ? Weil sie aller Weltlichen Frewd Vrlaub gegeben, alle Tapetzreyen vnd Tuecher der Frewd ausz jhren Zimmer vnnd Losament hinweg gethan, sie mit schwartzen Tuechern, Angst vnd Trawrigkeit bekleidet hat, zum Zeichen, dasz sie aller Orten vnd in allen dingen vmbgeben ist mit Bitterkeit vnd Trawrigkeit, so ists je ein grosz Wunder, dasz jhr Angesicht ein Zeichen von sich geben koennen der Froeligkeit jhres Hertzens[173].
>
> La veuve doit avoir la bouche chaste et ne pas être frivole quand elle rit, car à travers le rire, on reconnaît un esprit frivole. En vérité, on doit s'étonner qu'une veuve puisse rire et être joyeuse, alors qu'elle a tant de raisons de pleurer et que son compagnon qu'elle aimait le plus lui manque. Parce qu'elle a renoncé à toute la joie de ce monde, qu'elle a enlevé de sa chambre toutes les tentures et tous les draps de la joie, qu'elle l'a recouverte de draps noirs, d'angoisse et de tristesse, pour montrer qu'elle est entourée en tout lieu et en toute chose d'amertume et de tristesse, c'est un grand miracle si son visage montre un signe de la gaieté de son cœur.

[172] Jean-Jacques Courtine / Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI^{e} – Début XIX^{e} siècle)*, Paris 1994, introduction.

[173] Aegidius Albertinus, *Hortulus Muliebris Quadripartitus, Das ist Weiblicher Lustgarten, in vier vnterschiedene Theil abgetheilet,* Leipzig 1611, p. 28sq. La partie sur les veuves a été complètement

Le teint même de la veuve doit refléter son état de deuil. En effet, dès le XV^e^ siècle, les théologiens et les humanistes recommandent de montrer un visage pâle et amaigri. C'est ainsi qu'il est d'usage de conseiller une pratique régulière du jeûne. À l'image des personnages bibliques Judith et Anna, les veuves sont censées ne prendre qu'un repas par jour pendant les périodes de jeûne. De plus, il leur est recommandé de pratiquer des restrictions alimentaires plus souvent que les autres femmes, afin non seulement de renforcer leur foi et leur âme, mais également d'arborer une pâleur qui conviendrait particulièrement à leur statut[174].

Pour le catholique Jodocus Lorichius (1586), les inconvénients du jeûne se révèlent être en fait des avantages pour les veuves :

> Es soll sich aber keine am fasten aergeren lassen, dasz es den leib nit faist, vnnd das Angesicht nit voll vnnd rothfarb machet, sonder vil mehr das Angesicht entferbt, vnnd den Leib hefftig schwaechet[175].
>
> Aucune ne doit se plaindre de ce que le jeûne ne rende pas le corps gras, et ne donne pas au visage une plénitude et un teint rouge, mais qu'il le rende pâle et qu'il affaiblisse considérablement le corps.

C'est que paradoxalement de la faiblesse du corps peut naître une force d'âme dont les veuves auraient besoin. L'auteur souligne donc les avantages moraux et médicaux qu'une veuve peut retirer de la pratique du jeûne : la maigreur du corps entier permettrait de rejeter les tentations de la chair, mais également de lutter contre certaines maladies résultant de l'obésité.

> Magere oder duenner Leib behalt ein willigs vnd fertigs geluest zu allen guten wercken, vnd ist sicher fuer vilen schaedlichen Kranckheiten, die ausz vberfluessiger faist des leibs gemaniglich entspringen[176].
>
> Un corps maigre ou mince a une tendance à pratiquer de manière volontaire et leste toutes les bonnes actions, et résiste bien à de nombreuses maladies graves, qui proviennent de la masse trop importante de graisses corporelles.

Les différents exemples cités ici montrent, à travers l'élaboration d'une sémiotique très précise, que l'*habitus* attendu des veuves commence par le visage et que ce dernier se doit d'exprimer le deuil et l'affliction. Les expressions d'un visage pâle et amaigri illustrent l'humilité. Or, Lorichius et Albertinus sont de confession

---

remaniée par Albertinus par rapport à l'œuvre originale de Juan de la Cerda. Albertinus a en effet refondu des chapitres et créé des parties. Cependant ce passage se retrouve chez Juan de la Cerda, Suarez Figaredo, Enrique (ed.), « Juan Luis de la Cerda, Vida politica de todos los estados de muliebres », in : *Lemir* 14 (2010), p. 447.

[174] Kruse, *Witwen*, p. 182.

[175] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, n. p.

[176] *Ibidem*.

catholique. Inversement, il semblerait que les auteurs protestants, s'ils attachent une grande importance à l'apparence générale des veuves et à leur attitude corporelle, ne valorisent pas une expression maladive. En outre, ils étudient moins dans le détail le cas des veuves, plus précisément la question de la normalisation de leur comportement, que celui des épouses et des mères. On peut probablement expliquer cette particularité par le fait que, dans un contexte protestant, le veuvage n'est présenté que comme une situation transitoire et que le devoir de toute femme encore jeune et fertile serait de vivre dans le cadre du mariage[177]. Dans cette logique, une femme qui perd son mari serait amenée, si elle est encore en âge de procréer, à se remarier, donc à se comporter à nouveau comme une épouse. Pour les veuves plus âgées, il ne semble pas que les recommandations des pasteurs soient aussi détaillées que pour les épouses. De plus, les protestants ne valorisent pas autant le jeûne afin d'obtenir ce visage triste et amaigri qui serait le propre des femmes ayant perdu leur mari. En effet, pour ces derniers, le jeûne ne doit pas être une pratique publique, mais rester une décision privée qui ne concerne que le croyant et Dieu. Pratiquer le jeûne dans le but de créer une apparence endeuillée ne peut, dans ce contexte, qu'apparaître comme mal venu et même hypocrite. Ce qui importe, c'est la conscience du croyant, son éthique, son essence et non les apparences, souvent trompeuses et fausses.

En dehors d'une expression du visage et d'une physionomie marquée par le deuil, la douleur devrait également être exprimée par d'autres moyens, d'autres signes. Les auteurs insistent toutefois sur la mesure et la retenue dont les femmes devraient faire preuve dans la mise en scène de leur affliction. Comme le signale Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, « les douleurs et les pleurs sont louables et légitimes, mais dans les bornes d'une honnête souffrance[178] ». L'expression excessive de la douleur causée par la perte du mari provoque étonnement, voire parfois sarcasme[179]. Ces manifestations exagérées sont considérées comme l'équivalent d'un blasphème, puisqu'elles peuvent être comprises comme une révolte contre la volonté divine[180]. Ainsi, dans l'ouvrage du protestant Georg Kuppelich (1576), pleurer un mort de manière excessive est le signe d'une révolte contre Dieu alors qu'il convient de se

[177] Heinz Brunotte / Otto Weber, *Evangelisches Kirchenlexikon*, A-G, 2. Unveränderte Auflage, Göttingen 1961, p. 1001, notice « Ehe ».
[178] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 128.
[179] *Ibidem*, p. 129.
[180] Inga Wiedemann, *Die Schriften für Witwen in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2001, p. 28.

soumettre à ses desseins et de les accepter avec humilité. L'auteur considère en outre que la douleur et le deuil excessifs seraient dangereux pour la santé et pourraient conduire à la mort :

Zum andern so warnet er [Syrach] trewlich vor der trauwrigkeit, zeigt darbey, was wercklicher schaden dem Menschen darausz erfolge, nemich schwaechung desz Leibs Kraefften, vnd letzlich der Todt. Derhalben sich billich ein jeder darvor hueten, vnd derselbigen in die lenge nicht statt geben solte[181].	D'autre part, il [Jesus Sirach - SCD] met en garde contre la tristesse, en montrant quels maux elle inflige aux hommes, à savoir un affaiblissement des forces corporelles, et finalement la mort. C'est pourquoi chacun doit se prémunir contre elle, et ne pas la faire durer trop longtemps.

Kuppelich cite la Bible, autorité suprême pour les protestants. Plus précisément, il se réfère comme Jakob Gilbert au Livre apocryphe de Jésus Sirach, tentant ainsi d'actualiser des conceptions très anciennes en réaffirmant leur pleine validité. Les auteurs catholiques aussi s'accordent sur le fait que les démonstrations de tristesse ne devraient pas être excessives. C'est le cas de Christoph Bruno, traducteur de Juan Luis Vives, même s'il se prononce contre la perception du veuvage comme une délivrance, un moment heureux de la vie qui ne nécessiterait pas d'exprimer la douleur de la perte d'un être cher.

Dann erstlich so die wund noch frisch ist, erfüllen vn verwirren sye alle ding mitt jhrem vnmessigen heülen, rauffen das haar ausz, zerschlagen ihr brust, zerkratzen jhre wangen, stossen den kopff an die wend, vnnd stossen sich auff das erdtrich nider, darzu volstrecken vnnd verziehen sy das klagen auff das lengest, gleich wie in Sicilia, Graecia, Asia vnnd zu Rom[182].	Car d'abord lorsque la blessure est encore récente, elles emplissent tout et bouleversent tout de leurs cris excessifs, elles s'arrachent les cheveux, se frappent la poitrine, griffent leurs joues, se tapent la tête contre les murs et se jettent à terre, en cela elles prolongent encore leur plainte comme en Sicile, en Grèce, en Asie et à Rome.

La violence des manifestations de douleurs évoquée n'est pas sans rappeler le stéréotype du deuil antique[183], donc des coutumes païennes que les auteurs de la Première Modernité s'efforcent de christianiser. C'est la raison pour laquelle il est fait référence à des pratiques de pays du Sud, d'Orient, non en vigueur dans l'espace germanique. Une telle expression corporelle du deuil met en effet en scène le corps dans sa totalité, avec les cris puissants, puis à des formes symboliques

[181] Kuppelich, *Witwen vnd Waisen Troszt*, chapitre X.
[182] Vives, *Ehefraw*, p. 116. Il semble que ces exemples soient le fait de Christoph Bruno puisqu'on ne les retrouve pas dans l'oeuvre latine originale.
[183] Fischer, *Witwe*, p. 145.

d'automutilation. Face à un tel comportement inacceptable d'autodestruction, il est recommandé, au contraire, de faire preuve de retenue dans l'expression des sentiments :

> Ain wittfraw soll jren mann klagen, vnnd zwar mit warhafftigem hertzen, nit schreyen, nit durch zusamenschlahung der hend oder zerstossung der glider, oder des leibs, sich selbst peinigen. Sye bekümmere sich also, das sy der zucht vnnd masz jnngedenck sey, […] Darnach wann der erst anlauff des schmertzes, gestillet ist, so soll sye anfahen von der tröstung zugedencken[184].
>
> Une veuve doit pleurer son mari, avec un cœur certes sincère, mais sans crier, sans s'infliger des souffrances en frappant ses mains, en flagellant leurs membres ou leur corps. Qu'elle se préoccupe donc de garder en mémoire la discipline et la mesure […]. Puis lorsque les premiers accès de souffrances se sont calmés, elle doit commencer à penser à la consolation.

Les maîtres mots dans l'expression du deuil chez Vives sont la droiture (*Zucht*) et la modération (*masz*). On retrouve donc ici les préoccupations humanistes et néo-stoïciennes de l'auteur, déjà observées à propos du comportement idéal des jeunes filles et des épouses. Il s'agit d'une certaine façon de mettre le corps à distance dans la tristesse comme dans la joie. Pour lui, la perte du mari représente certes un moment de grand désespoir, mais les convenances exigent d'éviter des manifestations corporelles jugées inappropriées, car excessives. Ainsi, l'expression de la douleur par une attitude corporelle significative – larmes, isolement, visage triste – devrait faire partie du quotidien des veuves sans pour autant outrepasser les limites raisonnables, c'est-à-dire ne pas entraîner de dégradations physiques, ni laisser supposer que la douleur serait feinte. Sur ce sujet, comme sur celui de la mortification du corps, on assiste à une évolution des propos catholiques en faveur de la bonne mesure : alors qu'au début du XVI^{e} siècle, on observe une certaine négation du corporel, des auteurs encouragent le respect du corps et des convenances dans la modération.

- La mortification du corps ou la juste mesure ?

Le désaccord entre auteurs catholiques et protestants sur le rapport que les veuves devraient entretenir avec leur propre corps est révélateur des oppositions entre deux visions générales du corps. Alors que les catholiques valorisent une certaine mortification, dans le but, notamment d'éteindre tout désir sexuel, les protestants adoptent davantage la vision modérée d'essence humaniste.

---

[184] Vives, *Ehefraw*, p. 116.

Avant la période confessionnelle, certains auteurs tenaient des propos mesurés sur le jeûne. Erhart Gross (1446) encourageait cette pratique, tout en conseillant de garder une certaine modération et de ne pas infliger à leur corps des dommages irréversibles. Le jeûne permettrait à l'âme de dominer le corps par l'ascèse, condition nécessaire de l'élévation vers Dieu[185]. On observe donc ici un dualisme strict : la discipline que s'impose un individu passerait par un assujettissement du corps, de la chair, considérée comme inférieure à l'âme, qui, elle, serait supérieure. Au XVI[e] siècle, le rapport au corps de la Réforme catholique se fait plus radical afin de se différencier de la doctrine luthérienne, qui loin de nier le corps, reconnaît la place prépondérante que tiennent les nécessités biologiques dans la vie des fidèles. Le catholique Jodocus Lorichius (1586) se prononce ainsi clairement en faveur du jeûne dans son ouvrage destiné aux veuves.

> Hunger musz man nit allweg mit essen stillen, auch nit allen durst mit wein oder wasser trincken loeschen. Nit allem leibweh soll man mit purgatzen weheren, dann mit hunger vnd durst leyden, wird manches leibweh vil hailsamer, dann mit den kostlichen artzneyen vertrieben[186].
>
> On ne doit pas toujours calmer sa faim en mangeant, et ne pas étancher toute soif en buvant du vin ou de l'eau. Toute douleur corporelle ne doit pas être calmée par des purgatifs, car en souffrant de la faim et de la soif, il est possible de soigner certaines douleurs d'une manière plus efficace qu'en utilisant des remèdes coûteux.

Dans ce passage, Lorichius argumente en exposant les vertus thérapeutiques du jeûne, ce qui permet de le recommander aussi aux veuves en cas de maladie. En soulignant le prix élevé des remèdes, il fait appel au cliché de la veuve pauvre. De surcroît, Lorichius conseille aux veuves de ne pas consulter un médecin dès qu'elles tombent malades, mais au contraire, de jeûner, de remplacer leur consommation de vin par de l'eau, ce qui permettrait de chasser les impuretés de leur corps. On peut aussi interpréter cet argument comme un éloge de l'affaiblissement volontaire du corps, puisque le vin était alors considéré comme un fortifiant. Mais le vin était également reconnu comme un moyen d'exciter le désir sexuel. Or, les veuves, dont le devoir premier étaient la chasteté, ne devaient en aucun cas céder à cette tentation. En cas de maladie, il enjoint aux veuves d'user en premier lieu de remèdes d'ordre spirituel comme la prière, la communion et la confession destinées à apaiser la colère divine, qu'il considère être à l'origine des désordres corporels subis. Comme le

[185] Fischer, *Witwe*, p. 125.
[186] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, n. p.

souligne Jacques Gélis, « l'occasion d'accéder au martyre par la souffrance stoïquement supportée est un lieu commun de la spiritualité post-tridentine[187] ». Il s'agit ici de l'idéal néo-stoïcien de « patience » au sens étymologique (du latin, *patior* qui signifie souffrir).

> Begibt sich nun, dasz aine in solcher vnordnung etwann in eine kranckheit fallt, soll sie nit gleich den Apothecken vnn Artzen nachschicken, sonder zuvor die vrsach der kanckheit selbsten fuerkommen vnd ablegen, vnd die vberfluessige boese feuchtigkeiten, mit abbruch etlicher Speysen, vnd mit fasten verzehren, die hitz durch abbruch Weins, vnd mit Wassertranck auszloeschen[188].
>
> S'il arrive qu'une veuve se trouve indisposée et tombe malade, qu'elle n'envoie pas chercher immédiatement un apothicaire ou un médecin, mais qu'elle combatte d'abord elle-même la cause de cette maladie en éliminant les mauvais fluides présents en trop grande quantité dans son corps, en ne consommant plus certains plats et en jeûnant, qu'elle éteigne la trop grande chaleur en remplaçant le vin par l'eau.

Ces recommandations qui reprennent les théories traditionnelles des humeurs et des fluides féminins, s'inscrivent dans une logique de renforcement de la capacité de résistance du corps afin de permettre aux veuves de pratiquer des exercices religieux éprouvants, telles les longues heures de méditation et de contemplation ou les périodes de jeûne déjà évoquées. On assiste donc à une négation des soins du corps, au profit de la spiritualité. C'est le cas également des soins que sont les bains et les ventouses, ces derniers n'étant pour l'auteur que des moyens d'affaiblir le corps.

Le jeûne n'est cependant pas une pratique que tous les auteurs protestants encouragent, même s'il est effectué avec modération. Jakob Gilbert (1613) s'exprime clairement contre cette pratique tout en invitant les veuves à garder bonne mesure dans le domaine de la nourriture et de la boisson.

> Denn da wird manche gefunden welche, so bald sie des morgens erwachet, auff Essen vnn trincken gdencket, Da musz alszbald die Suppe fertig vnd bereit sein, vnd Jhr fuer das bette gebracht werden, Das Essen wehret hernach den gantzen tag bis an den Abend So ist auch manche eine grosse Trinckerin, die sich mit Bier vnd Wein veberfuellet, Manche so bald sie auffgestanden, leuffet sie nach dem
>
> Car comme il s'en trouve pour ne penser qu'à manger et qu'à boire dès qu'elles se lèvent, si bien que la soupe doit être prête aussitôt et leur être apportée au lit, et le repas dure toute la journée jusqu'au soir, il y en a d'autres qui sont de telles ivrognes qu'elles se remplissent de bière et de vin, d'autres encore qui, dès qu'elles se lèvent, se précipitent dans les tavernes où l'on sert de l'eau de vie,

[187] Jacques Gélis, « Le corps, l'Eglise, le sacré », in : Georges Vigarello (éd.), *Histoire du corps*, Vol. 1 : de la Renaissance aux Lumières, Paris 2005, p. 17-107 (ici : p. 65).
[188] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, chapitres 10 à 12.

Gebranndten Weinhause, viel besser stuende es Ihr an, Sie betete fuer sich vnd mit Jhren Kindern, oder neme die Bibel zur Hand vnnd lese ein Capitel aus derselbigen vnd wartete hernach daheim im Hause Jhres Beruffs, Arbeit vnd Kinderzucht.

Im gegentheil wird auch manche angetroffen, die im Abbruch der Speise vnd Trancks, vnd also mit alzu vielem Fasten Jhrem Leibe nicht gringen Schaden zufueget.

[…] Wie man aber im gemeinen Sprichwort sagt, Masz ist in allen dingen gut, Also sol eine Christliche Widwe in solchen vn dergleichen Sachen gebuerliche Masz vnd bescheidenheit wissen zu gebrauchen[189].

alors qu'elles feraient mieux de prier seules et avec leurs enfants ou de prendre une Bible pour en lire un chapitre et de rester chez elle pour accomplir leur devoir, leur travail et éduquer leurs enfants.

Au contraire, il y en a qui se privent de nourriture et de boisson, et qui causent de grands dommages à leur corps en pratiquant le jeûne excessif.

[…] Comme le dit le proverbe courant : en toutes choses la mesure est bonne. Ainsi une veuve chrétienne doit dans des affaires de ce genre savoir faire preuve de juste mesure et de modestie.

Ce passage joue, à l'aide de clichés bien identifiés, sur des oppositions entre différents types de veuves qui agiraient toutes de manière excessive, dans le comportement alimentaire, dans le travail. Dans tous les cas, ces femmes infligent volontairement des souffrances à leur corps, ce qui serait considéré comme une attitude inacceptable pour un bon chrétien. Selon l'auteur qui se réfère au proverbe, donc à la sagesse populaire, le bon comportement est celui qui a pour principe d'agir en gardant bonne mesure.

Da auch Jrgend eine Widwe all zu vielem Wachen vnnd vergeblichen Sorgen zu gethan sein solte, Sie sol wissen, das man sich himit auch versuendigen koenne, Denn Sorge wie Syrach schreibet, lest nicht schlaffen, macht alt vor der zeit vnnd Sorge vnnd wachen verzehren den Leib vnd Toedten den menschen, Wer aber seiner Gesundheit vnnd eigenem Leib schaden thut, der suendiget jas so wol, alsz der einen Andern vmb seine Gesundheit vnd Leben bringet[190].

Si une veuve est accablée par trop de veilles et par de vains soucis, elle doit savoir que l'on peut commettre des péchés ainsi. Car comme l'écrit Sirach, les soucis empêchent de dormir, font vieillir avant l'heure et les soucis et la veille consument le corps et tuent l'homme. Celui qui cause du tort à sa santé et à son propre corps, commet un péché aussi grand que celui qui ferait perdre sa santé ou son corps à un autre.

Ce passage est particulièrement explicite sur la manière dont Gilbert envisage le rapport que le chrétien protestant – ici la veuve – doit entretenir avec son corps.

[189] Gilbert, *Speculum*, p. 439sqq.
[190] Gilbert, *Speculum*, p. 446.

Ces considérations ne valent donc plus uniquement pour les femmes, ni pour les veuves : on assiste à un élargissement de la perspective à tous les croyants. La foi recommanderait au chrétien de prendre soin de son corps qui est un don de Dieu. Plus encore, refuser de prodiguer des soins à son corps au péril de sa propre santé, voire de sa vie, comme le propose Lorichius, équivaudrait à un péché aussi grave que le fait de tuer son prochain. Gilbert cite ici le livre de Jesus Sirach, une référence pour bon nombre d'auteurs protestants dès qu'il s'agit de la manière dont un chrétien doit conduire sa vie. L'ouvrage de Jakob Gilbert appelle les veuves à respecter les besoins de leur corps : elles sont encouragées à vivre avec modestie et humilité tout en étant attentives à se maintenir en bonne santé. Il nous semble que là réside une différence majeure entre auteurs catholiques et protestants, distinction qui apparaît également quand il s'agit des autres âges de la femme, mais qui est particulièrement visible dans la manière de traiter les veuves. Alors que les catholiques encouragent les fidèles à se détacher de leur corps en donnant une plus grande importance à la vie spirituelle, les protestants considèrent le corps comme un don de Dieu que chacun se doit de respecter. Comme l'affirme Jacques Gélis, « chez les protestants, le corps n'est pas méprisable : il mérite même qu'on le préserve, qu'on le sauve si besoin est[191]. » En 1611, le catholique Albertinus prône comme Lorichius, même si les termes employés (*sol messig seyn*) rapprochent son discours du courant humaniste la pratique du jeûne.

> Die Wittib sol Messig seyn im essen vnd trincken : Dann (wie Augustinus spricht) dreyerley Art der Wittiben findet man, die erste Art seind die vollkommene Wittiben, welche jmmerdar mit jhrem fasten vnd beten Gott dienen : Die andere Art seynd die jenige welche sich vben in Erziehung jhrer Kinder vnd Regierung desz Hauszwesens, vnd sich doch beynebens Ehrlich vnd vnweiszlich verhalten. Die dritte Art der Wittiben ist, welche nichts Anders thut, als dasz sie sich in allerhand Wolluesten erlustigen, vnd von dergleichen wollustigen Wittiben spricht Augustinus, dasz das Wasser vnnd FEwer vielleichtlicher beysammen behalten werden koennen in
>
> La veuve doit garder bonne mesure en ce qui concerne la nourriture et la boisson. Car (comme le dit St Augustin), on trouve trois sortes de veuves. Les premières sont les veuves parfaites qui servent Dieu en jeûnant et en priant. Celles qui appartiennent au deuxième type de veuves sont celles qui s'efforcent d'éduquer leurs enfants et de tenir leur ménage et qui de plus se comportent d'une manière honnête et sans sagesse. Le troisième type est composé de veuves qui ne font rien d'autre que se réjouir de toutes sortes de voluptés et Saint Augustin dit de ces veuves lascives que l'eau et le feu peuvent plus facilement être rassemblés

[191] Gélis, « Le corps », p. 104.

einem Geschirr, denn die Keuschheit vnd Reinigkeit, bey dem wollustigen Leben desz essens vnd trinckens[192].	dans un seul récipient que la chasteté et la pureté dans une vie lascive pleine de nourriture et de boisson.

La définition de la « juste mesure » prend sous la plume du catholique Albertinus un tout autre sens que dans l'ouvrage du protestant luthérien Jakob Gilbert, alors que les deux hommes sont contemporains. Albertinus fait référence à Saint Augustin, père de l'Église, qui a donné naissance à un courant de mépris du monde très actif aux XVI[e] et XVII[e] siècles en Europe, notamment à Port-Royal, l'augustinisme qui affirme la supériorité de l'âme sur le corps, siège du Péché Originel[193] et qui voit dans l'ascèse la seule possibilité de rédemption[194]. Dans ce passage, Albertinus cite plus précisément *Avantages de la viduité ou Lettre à Julienne veuve* de Saint Augustin, dont le chapitre XIV propose d'imaginer trois types de veuves pour déterminer celle qui est la plus vertueuse. Il établit ainsi la piété et ses manifestations (prières et jeûne) comme critères pour juger les veuves[195]. Albertinus, qui a besoin d'une figure d'autorité pour servir son argumentation, insiste sur l'importance du jeûne, même si ce n'était pas le principal sujet de Saint Augustin dans ce chapitre. Selon Albertinus, vivre avec mesure serait l'équivalent d'une pratique régulière du jeûne et de la prière, alors que cette attitude est à relier au respect des besoins corporels élémentaires chez les protestants. Ce qui est considéré comme la « juste mesure » serait alors défini d'une manière différente selon la confession de l'auteur : ce qui paraît être une violence inutile imposée au corps pour un auteur protestant est considéré comme le signe d'une vie ordonnée pour un auteur catholique. Ces remarques générales sur les différences entre catholiques et protestants se retrouvent dans les recommandations que les théologiens font aux veuves.

Pour connaître les soins du corps et les pratiques médicales, il est possible de consulter des ego-documents, mais aussi la dernière partie des oraisons funèbres. Dans les oraisons funèbres composées par des protestants, on observe une volonté des mourantes de tout mettre en œuvre pour se soigner. Cette volonté est soulignée par les pasteurs. Si la mort ne doit pas effrayer, il est du devoir de chaque fidèle,

[192] Albertinus, *Hortulus*, p. 17sq.
[193] Betz / Browning / Janowski / Jüngel, *Religion*, Band 1, Tübingen 1998, p. 966.
[194] Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, Paris 2002, p. 32.
[195] Saint Augustin, « Avantages de la viduité ou Lettre à Julienne veuve » (trad. par l'abbé Burleraux), in : M. Rault (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome XII, Bar-Le Duc, 1869, p. 150-165 (ici, p. 157).

selon eux, de tout tenter pour préserver la vie. Ce n'est que lorsque tout espoir de guérison est abandonné que les mourantes cherchent un soulagement dans la parole divine. Ainsi Anna Katharina Hellwig, trois fois veuve, qui décéda en 1675, n'hésite pas à prendre conseil auprès des médecins pendant sa maladie :

> Denn nach dem, wegen allerhand zustossender Leibes Schwachheit, Geschwulst Beschwerung der Schenckel auch des Alters selbst schon von etlicher Abnehmung der leib vnd lebenskraeffte vngeachtet aller fleiszigen Wartung vnd dienlicher durch den herrn Medicum verordneten Artzneyen, sich eingefunden, daher sie selbst ausz vnbetruegllichen Vmbstaenden [abnahm] […] hat vollend auf das Sterblager sie jhr gnaediger Gott also geworffen, dasz fuer einem halben Jahre nebst zufallender Hitze ein harter Stoeckflusz darzu kommen, welcher die vebrigen kraeffte fast gar verzehret vnd da solchen zuwiderstehen von dem Herrn Medico kein Fleisz gespahret, auch kein dienliches Mittel wissendlich verabsaeument werden, hat Sie zwar wechselweise ein wenig Besserung empfunden[196].
>
> Car après que, à cause de toute sortes de faiblesses du corps, d'ulcères, d'atteintes aux cuisses, mais aussi à cause de son âge, malgré l'assistance zélée et les médicaments utiles prescrits par le médecin, il se trouva qu'elle perdait du poids et ses forces ; […] Dieu lui a infligé pendant six mois sur son lit de mort, en plus de la fièvre qui l'accablait, un flux qui consuma ses dernière forces et contre lesquelles le médecin n'épargnant pas ses efforts, ne trouva aucun remède efficace, elle a connu de temps en temps quelques rémissions.

Même si les remèdes conseillés sont déclarés inefficaces, on continue de faire appel à l'art du médecin jusqu'aux derniers instants de la mourante. Le texte ne dit pas si c'est l'entourage ou Anna Katharina Hellwig qui a décidé de convoquer régulièrement un médecin. Dans tous les cas, il s'agit néanmoins de tenter de sauver la malade ou du moins de la soulager.

Avant même que la question de la mort ne se pose, on peut lire l'attention que les veuves portent à leur santé dans les archives de la famille Behaim. Katharina Teschler, par exemple se fait soigner dès qu'elle se sent malade. Son livre de comptes mentionne qu'elle paie ainsi 42 Kreuzer au chirurgien « Meister Hans » pour une saignée[197]. Quant à Magdalena Paumgartner, il est dit d'elle dans les sources qu'elle atteignit un grand âge en conservant une parfaite santé. Mais lorsque

---

[196] Johann Ulrich Mäyer, *Feuer- und Wolcken-Seule [...,]* Leipzig 1677, p. 44sq (le titre complet est indiqué dans la bibliographie).
[197] Kruse, *Witwen*, p. 291.

ses forces vinrent à décliner, elle dut garder le lit. Le pharmacien Johann Volland lui administra sans succès plusieurs médicaments (*Hertz- und Pulsz-Balsam*, *innerliches Kraftwasser* et *Süszholzpulver*) dont la facture se trouve dans l'inventaire après-décès[198]. Elle aussi fit appel à l'art des médecins pour tenter de recouvrer la santé. Il s'agit là d'exemples protestants. Il faudrait les confronter à d'autres exemples, cette fois catholiques, qui montreraient si les veuves se sont davantage appliquées à mortifier leur corps, comme le suggèrent les auteurs de ce camp confessionnel.

- Les vêtements des veuves

L'habillement et plus particulièrement la parure étaient au cœur des préoccupations dès qu'il s'agissait du corps des jeunes femmes et des épouses : le respect du rang social apparaissait comme essentiel, la modestie, comme une qualité très prisée. Or, les vêtements portés par les veuves sont évoqués d'une manière assez différente.

Tout d'abord, il a été noté qu'on ne trouve pas de trace, dans les lois vestimentaire (*Kleiderordnungen*), de la réglementation de la tenue des veuves : elles n'y sont pas explicitement mentionnées. En revanche, on peut trouver quelques indications à ce sujet dans les lois concernant les funérailles (*Leichen-Ordnungen*). Dans une telle loi promulguée à Strasbourg en 1673, on trouve des indications sur la tenue que les veuves devraient porter pendant une période de deuil définie précisément. En effet, les législateurs leur ordonnent de porter leurs vêtements de deuil pendant six mois et d'avoir deux tenues différentes pendant une période de chaque fois trois mois, d'abord un manteau long, puis des vêtements en crêpe[199]. Par cette loi – mais également par le biais d'autres ordonnances édictées plus tôt – les autorités strasbourgeoises veulent éviter les excès vestimentaires et rendre les veuves reconnaissables par tous en leur imposant une tenue simple, faisant office d'uniforme. Il s'agit visiblement également de limiter le temps du deuil qui aurait été, selon les autorités civiles, l'occasion de faire montre de sa richesse sur une trop longue période :

> Wann sich dann nun, so viel erstlichen das Leidtragen betrifft, biszanhero herfuer gethan hatt, dasz bey demselben eine grosse ungleichheit gehalten vnd auch von etlichen Personen ein nicht
>
> Ensuite, en ce qui concerne le fait de porter le deuil, comme on a pu observer une grande inégalité et que certaines personnes ont fait preuve d'excès non-négligeables, et qu'il faudrait y instaurer

[198] *Ibidem*, p. 396.
[199] Etoffe de soie, d'après Ingrid Loschek, *Reclams Mode- & Kostümlexikon*, Stuttgart 1999, p. 157.

geringer excess, herunter vervebet worden ist, als viel die notturfft erheischen, dasz einige moderation hierunder, vnd zwar uff folgende weisz, eingefuehrt werde, dasz (1.) die verheyrateten Personen, bey absterbung Jhrer Ehegatten […] sechs Monath die Traur, das ist drey Monat einen langen Mantel, vnd drey Monat die Kreppen, vnd nicht laenger, zu tragen, befuegt seyn sollen[200].

une certaine modération, il a été décidé que (1.) les personnes mariées ayant perdu leur conjoint, devaient porter le deuil durant six mois […], c'est-à-dire qu'elles sont autorisées à porter un long manteau pendant trois mois, puis des vêtements de crêpe les trois mois suivants, et pas plus longtemps.

On observe une fois encore un phénomène d'intertextualité entre les discours des théologiens et des pasteurs et ceux des autorités civiles, puisque ces dernières encouragent ainsi les sujets à la modération dans les manifestations de deuil. Dans le même texte de loi, les législateurs insistent sur la nécessité pour les personnes portant le deuil (sont inclues les veufs et veuves, mais également les parents proches des défunts) de ne pas porter de vêtements précieux ou à la mode :

Wann dann nun, wie maenniglichen Warhnemmen kan, durch die so gemachte anstalten, das leidtragen, mercklichen abgekuertzet und in die enge eingeschrencket wuerd, als solle auch die voellige zeit veber, als man in der Traur stehet, aller Pracht vnd Vbermuth verbotten, und niemanden, es seye gleich von Manns- oder Weibs-Personen, ichtwas von Silber, Gold, perlin, Spitzen oder Seidengezug anzutragen erlaubt, sondern maenniglich die innerliche Betruebnusz desz hertzens auch durch die ausserliche Kleidung zu bezeugen ernstlich erinnert seyn[201].

Quand bien même, comme on a pu le remarquer, le temps du deuil a été diminué et réduit à la portion congrue par les règlements ci-dessus, il est interdit, pendant la période de deuil de faire preuve de magnificence et d'orgueil, et personne, que ce soit des hommes ou des femmes n'est autorisé à porter de l'argent, de l'or, des perles, de la dentelle ou des étoffes de soie, mais il est sérieusement rappelé que l'on doit montrer la tristesse intérieure de son cœur également par les vêtements extérieurs.

La fin de ce passage montre que les législateurs cherchent à rendre le système sémiotique mis en place lisible et fiable : l'intérieur du cœur doit correspondre à l'extérieur de l'apparence, même si, dans la pratique, cet idéal est évidemment battu en brèche. En cela, la loi citée ci-dessous est représentative d'une volonté de discipliner autoritairement les sujets, ici les veuves et de leur imposer une règle commune. Toutes les lois concernant les funérailles ne sont pas aussi précises que

[200] Archives municipales de Strasbourg LDA 10, 291, *Der Statt Straszburg Leichen=Ordnung* 1673, n. p.
[201] *Ibidem*.

celles de Strasbourg : une loi nurembergeoise de 1625 réglemente également les vêtements de deuil sans toutefois se limiter à la tenue des veuves, mais ne livre que très peu d'informations précises :

Frauen Laidt	Deuil des femmes
Ebenmessig, nach dem bey den Erbarn Leichen, mit den Frawen oder Weiber laidt viel vnordnungen fuergangen so allerley vngelegenheit verursachet, also soll dasselbige Weiberlaidt, bisz auff die Eltern, Geschwisterigt, vnnd Geschwisterigt kindern, desz verstorbenen, bey voriger straff der fuenff vnd zwantzig gulden zahlen.	De la même manière que l'on remarque beaucoup de désordre sur les corps défunts de personnes honnêtes, il se trouve beaucoup de désordres chez les femmes qui portent le deuil qui provoquent des embarras, le deuil des femmes, qu'il s'agisse des parentes, des sœurs, des nièces du défunt doit être réglementé et tout abus puni de vingt-cinq florins.
Die braiten Puendt an dem Magd stauchen, allerdings, ausserhalb vorgemelter desz verstorben Eltern vnd Geschwistrigten, bey gleicher Poen gantz vnd gar abgeschafft sein[202].	Toutefois le corsage large porté par les servantes [doit leur être interdit], sauf si ce sont leurs parents ou leurs frères et sœurs qui sont décédés.

Si les vêtements des veuves ne semblent pas au cœur des préoccupations des autorités civiles de cette cité de Nuremberg, même dans des lois qui concernent l'expression du deuil et l'organisation concrète des funérailles, là encore, comme dans les lois vestimentaires qui concernent la vie quotidienne des citadins, la tenue des servantes lors de cet événement est considérée comme problématique. Cette mention de la tenue des veuves est unique dans les archives nurembergeoises : dans la loi sur les funérailles de 1662[203], on ne trouve plus aucune mention de leur tenue vestimentaire, ni de la durée du deuil. La réglementation de la tenue des veuves est donc moins systématique que celle imposée aux autres femmes du foyer.

En revanche, les théologiens et pasteurs s'intéressent de près à la manière dont les veuves devraient se vêtir. Pour eux, il est encore plus important de surveiller leur tenue que celles des épouses, car elles sont censées n'avoir *a priori* aucun besoin de plaire aux hommes, seule raison retenue par les théologiens pour expliquer la coquetterie des femmes. Il n'existait cependant pas de vêtements de deuil uniformes pendant tout le Moyen Âge[204]. Il est néanmoins d'usage que les femmes portent du noir pendant la première année de veuvage, puis du noir, du blanc ou des couleurs

[202] *Verneuerte Leich ordnung der Statt Nuermberg*, 1625.
[203] *Verneuerte Leich Ordnung, wie es mit denen selben in der Stadt Nuernberg gehalten werden solle* 1662, Staatsbib 4.J. germ 82.
[204] Kruse, *Witwen*, p. 166.

sombres les années suivantes[205]. Le choix de ces couleurs a une valeur symbolique. En effet, tandis que le blanc évoque l'innocence, la pureté, le bien et représente la couleur du deuil depuis l'antiquité, le noir est la couleur des mélancoliques dont l'organisme serait chargé en « bile noire[206] ». Ce sont les étoffes et les accessoires qui permettent de différencier le statut social de ces veuves. Celles dont le rang social ne permet pas l'acquisition de vêtements spéciaux portent des vêtements de couleur sombre auxquels elles ajoutent une fourrure teinte en noir[207]. Après 1500, les vêtements de deuil se différencient des autres tenues et deviennent plus complexes. Les hommes comme les femmes portent des manteaux larges et longs jusqu'aux pieds. Mais les femmes mariées portent des vêtements semblables pour se rendre à l'église, ce qui empêche de reconnaître les veuves au premier coup d'œil[208]. Pour se différencier d'elles, les veuves portent donc des coiffes spéciales appelées « voile de veuve » (*Witwenschleier*) ou « bonnet de veuve » (*Witwenhaube*). De plus, des gants dissimulent leurs mains. Certaines coiffes couvrent en outre la bouche des veuves, comme on peut le voir sur les illustrations suivantes (Fig. 9 et 10). Pour Britta Juliane Kruse, elles symbolisent l'obligation de garder le silence dans le deuil. Mais elles avaient également un rôle d'exorcisme puisque elles devaient tenir à distance à la fois les démons et les maladies[209]. Il n'est pas possible de savoir si ces vêtements, que l'on retrouve dans de nombreuses représentations picturales, étaient portés au quotidien, d'autant que les prescriptions que l'on trouve dans les décrets concernent principalement la période de deuil : au delà d'environ un an, la plupart de ces femmes sont autorisées à porter leur ancienne garde-robe[210]. De plus, il est improbable que les veuves aient pu porter ces vêtements régulièrement dans la mesure où ils entravent les mouvements et empêchent de vaquer à des occupations quotidiennes. On peut imaginer qu'ils étaient justement dignes d'être représentés par des images parce qu'ils étaient portés dans des circonstances exceptionnelles, mais aussi parce qu'ils étaient à même de « signifier » le statut social et l'état post-conjugal. L'image est alors porteuse d'un sens normatif, dont la réalité quotidienne

[205] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 133.
[206] Kruse, *Witwen*, p. 165. Cette humeur présente en excès causerait une grande tristesse.
[207] *Ibidem*, p. 167.
[208] *Ibidem*, p. 167.
[209] *Ibidem*, p. 168.
[210] Gesa Ingendahl, « "Eigen-Sinn im Fremd-Sinn". Ravensburger Witwen in städtischer Verwaltungsakten des 18. Jahrhunderts », in : Daniela Hacke (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts*, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern 2004, p. 165-185 (ici : p. 55).

ne permet pas toujours de garantir la lisibilité. En ce qui concerne l'illustration qui suit, il faut naturellement tenir compte du statut spécial de la personne représentée, Katharina Bora, la veuve de Luther. Il est évident que la « représentation » de ce personnage hautement symbolique doit être en adéquation avec les vertus de modestie, probité et chasteté recommandées par la morale protestante. La « représentation » ne dit rien sur la réalité concrète, mais renseigne davantage sur les images idéales de la veuve, d'autant que l'image est accompagnée d'une citation biblique. Il s'agit véritablement d'une représentation symbolique qui façonne ne identité de genre, ici plus précisément l'identité sociale de la veuve. On peut en revanche remarquer que la tenue que porte la veuve de Luther n'est pas un cas unique, on la retrouve dans la plupart des livres de costumes représentant des veuves (Fig. 10).

Fig. 9 : Lukas Cranach der Ältere, Katharina von Bora, 1546, Kupferstichkabinett – Schloss Gotha.

Fig. 10 : « Trauernde Augsburgerin », in : *Kostüme der Männer und Frauen in Augsburg und Nürnberg, Deutschland, Europa, Orient und Afrika* - BSB Cod.icon. 341 Augsburg 4. Dernier quart du XVI^e^ siècle[211]

[211] L'origine de cet ouvrage est inconnue mais il a été daté par la Staatsbibliothek München du dernier quart du XVI^e^ siècle. On suppose par ailleurs qu'il a été réalisé en Allemagne et plus probablement à Augsbourg du fait de la grande précision et du soin particulier aux images décrivant des tenues augsbourgeoises.

À partir du XVII[e] siècle, les vêtements de deuil se diversifient. Les coiffes portées uniquement par les veuves prennent des formes variées. Le fait de les porter signifiait la volonté de rester célibataire. Mais changer de vêtements ou opérer quelques modifications dans la tenue de la veuve pouvait traduire le désir de se remarier[212].

D'après Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, la volonté des théologiens catholiques de voir les veuves vêtues simplement de couleurs sombres repose sur la conviction que la modestie vestimentaire garantit la chasteté. Elle ajoute : « jusqu'au début du XVII[e] siècle, le costume de la veuve reste très proche de l'habit ecclésiastique[213]. » Il y a donc une volonté d'aligner l'état laïc sur l'état ecclésiastique supérieur, selon les catholiques. En recommandant une telle tenue aux veuves, il s'agit de les priver de leur potentiel de séduction. Dans certaines régions d'Autriche, les veuves étaient encouragées à couper leurs cheveux afin de signifier la perte de leur potentiel de séduction. C'est pour cette raison que l'on retrouve de nombreuses tresses ayant appartenu à des veuves accrochées dans l'église de Saint Michael, entre Krems et Melk an der Donau. Ce n'est qu'après un remariage qu'elles étaient autorisées à laisser repousser leurs cheveux[214].

Catholiques et protestants s'accordent pour leur interdire des vêtements considérés comme trop chers et trop voyants et pour généraliser une tenue de deuil sobre. Mais l'état général de leurs vêtements est sujet à débat entre les tenants des deux confessions. Pour le catholique Jodocus Lorichius (1586), il est important que les veuves non seulement renoncent totalement à tout luxe, mais également au soin de leur tenue vestimentaire, en dehors des grandes fêtes religieuses où c'est là au contraire un moyen de montrer leur piété.

Ausz koestlicher klaidung aber kan man nimmer ein demuetigs hertz erkennen, vnder welcher nit allein verstanden wird, koestlich gewand, vnd was hin vnd hero darauff unnoetig vnnd vnnuetzlich auch andere hals vnd haendgeizer mit gueldenen Banden, Ringen, mancherley Paternoesterlin,	Mais à des vêtements précieux, on ne peut jamais reconnaître un coeur humble. Par des vêtements précieux, il faut comprendre des atours précieux, ce qui est futile et inutile comme des colliers et des bracelets avec des rubans dorés, des bagues, toutes sortes de pâtenotres, et d'autres pièces tout aussi vaines, qui,

[212] Kruse, *Witwen*, p. 169.
[213] Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve*, p. 217.
[214] Kruse, *Witwen*, p. 169.

vnnd dergleichen mehr eitele Stuck, welche alle sagt der H. Ambrosius, den leib mehr schaenden dann zieren. Hierzu gehoert auch newe form, zerthailte farb, vngewoehnlich kuertze oder laenge an klaidern, vnd was sonsten zum schein vnnd pracht gericht wird.

Derwegen dasz ein fromme wittib sich hierinn irem stand gemaesz halte, zimmt iren an farb eder klaidung keine besser als schwarz, vnnd dieselb auch an nit zuvil koestlichem Gewandt. Also soll die klaidung nach notturfft, nit zum Schein vnd wolgefallen der leut gemacht werden. Ferner wird ire auch am besten anstehen, dasz sie immer ein langen Sturzo[215] der laidtschleyer auff irem Haupt truege, dardurch sie ires Witwenstandes vnnd gantzen wandels, in aller demut, erbarkeit, zucht vnnd verachtung weltlicher freud vnnd eytelkeit ohn vnderlasz sich kuendte erinnern. Weil sie sich etwan zu hohen festen , mit der kirchen Gottes frewen, vnnd zu goettlicher ehr besondere klaider anlegen, sol von niemand deszwegen verargwonet, noch der leichtfertigkeit bezygen werden, Sonderlich, wann ir bestaendiger zuechtiger wandel, menigklich wol bewuest ist[216].

comme le dit Saint Ambroise, nuisent plus au corps qu'elles ne le parent. À cela s'ajoute encore les coupes nouvelles, les couleurs coupées, le caractère exceptionnellement court ou long des vêtements et tout ce qui peut être arrangé pour donner du lustre et de la magnificence.

Au contraire, une veuve pieuse doit se conformer à son rang, rien ne lui sied mieux qu'un vêtement noir et sans ajouter beaucoup d'atours précieux. Donc elle doit s'habiller en fonction de ses besoins et non pour servir son apparence et le plaisir des gens. Plus encore il lui sied mieux de porter une longue cape et un voile de deuil sur la tête afin de se souvenir constamment de son veuvage et de son mode de vie, en toute humilité, honnêteté, droiture et mépris des joies et de la vanité de ce monde. Si elles se réjouissent à de grandes fêtes avec l'Église de Dieu et portent des vêtements particuliers pour honorer Dieu, personne ne doit nourrir de soupçons à leur égard ni les accuser frivolité, particulièrement lorsque leur vie ordonnée et constante est bien connue de tous.

Alors que les auteurs protestants s'appuient davantage sur la Bible, les auteurs catholiques, comme Lorichius, présentent les propos de Saint Ambroise, un des Pères de l'Église, comme arguments d'autorité. Il s'agit de faire confiance aux exégèses de la Bible plus qu'aux écrits originaux. Le catholique Albertinus (1611) est nettement moins radical que Lorichius au sujet de l'apparence des veuves, en raison de ses convictions en partie humanistes. Sans les encourager à négliger totalement leur apparence vestimentaire, il les invite à ne pas y céder exagérément, puisqu'il y voit un signe de vanité et de frivolité, contraire en outre à l'impératif d'abstinence sexuelle qui marque leur état. Comme tous les autres auteurs, il voit un

[215] Cape portée principalement pendant les périodes de deuil (Loschek, *Modelexikon*, p. 445).
[216] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, n. p.

lien direct entre luxe vestimentaire et éveil du désir sexuel. Selon lui, l'usage du fard ne convient en aucun cas aux veuves, puisqu'il est considéré comme ce qui mènerait à la luxure. Il rejoint en cela les auteurs qui critiquent sur le mode satirique les vieilles femmes qui font usage des cosmétiques pour dissimuler leur vieillesse et séduire des hommes plus jeunes.

> Keines Weges sol sie sich schmuecken, zieren noch jhr Angesicht anstreichen, denn weil solches, so stehets einer Wittiben noch viel vbler an, vnd ist ein vnfeilbahres Zeichen, eines liederlichen, Frechen Gemueths vnd schnoeder Begierligkeiten : Vnd vnmueglich ists, dasz ein Wittib keusch sey, wofern sie das jenige nicht helt noch in obacht nimbt, was zu erhaltung der Keuschheit gehoeret[217].
>
> Elle ne doit, en aucun cas, porter des bijoux, ou se farder, parce que quelque chose de ce genre convient encore moins à une veuve, et parce que c'est le signe infaillible d'un esprit frivole et insolent et des désirs sordides : et il est impossible qu'une veuve soit chaste, si elle ne prend pas garde, ni observe ce qui contribue au maintien de sa chasteté.

Ainsi Albertinus met une fois de plus en adéquation l'apparence de la veuve et sa sexualité : pour être véritablement chaste, il est d'abord nécessaire d'avoir l'air chaste. Comme les théologiens catholiques, le protestant Jacob Gilbert (1613) insiste sur l'importance pour les veuves de porter une tenue de deuil appropriée. Cependant, il les met en garde contre le port de vêtements sales ou déchirés. Contrairement à ce qu'affirme Lorichius, le veuvage n'empêcherait pas de prendre soin de son corps[218] :

> Der Widwen Kleid ist sonderzweiffel nichts anders gewest, als ein Trawr oder Leide Kleid, wie etwan heut bey tage die Widwen schwartze Roecke, lange maentel vnd weisse lange tuecher vnd Traurschleyer tragen.
>
> La tenue des veuves n'a sans aucun doute jamais rien été d'autre qu'un habit de deuil, ainsi les veuves portent aujourd'hui des robes noires, des manteaux longs, de longs foulards blancs et des voiles de deuil.
>
> Solche geringe vnd demuetige Trawrkleider sind einer Widwen noetig, damit man an denselbigen jhr betruebtes Hertz, hertzliche Liebe, Trewes Gemuets vnd Mitleiden, so sie gegen jhrem Manne gehabt, vermercken koennen.
>
> De tels vêtements de deuil simples et humbles sont nécessaires aux veuves afin que l'on puisse reconnaître leur cœur affligé, l'amour sincère, l'esprit fidèle et la compassion qu'elles avaient envers leur mari.
>
> Was die TrawrKleider bald abglegt vnd verendert, in vngewoehnlicher Bundten oder Prechtigen Kleidung zeitlich sich sehen lest, nach einem andern sich vmbsihet, Ja wol das Haendlein bald
>
> Celle qui ôte rapidement son vêtement de deuil ou qui le change, qui se montre bientôt dans des corsages extraordinaires ou des vêtements somptueux, regarde les autres, donne de

[217] Albertinus, *Hortulus*, p. 35.
[218] Gilbert, *Speculum*, p. 454f.

wider von sich gibt, das Ists eine Anzeigung, das eine solche person den man nicht recht gemeinet, Viel Leute ergern sich dran, werffen einen vnwillen vnd Vngunst auff sie, Setzen von jhr ab, reden vbel von jhr, vnd verleuret eine solche wol iren guten Namen vnd komet in ein boese Geruecht vnd Verdacht einer falsch gehabten Liebe.

nouveau la main, donne le signe qu'elle n'est pas une personne respectable ; beaucoup de gens s'en agacent, ne l'aiment pas et jettent la disgrâce sur elle, se détournent d'elle, en disent du mal, et elle perd ainsi son nom, obtient une mauvaise réputation, et on la soupçonne de nourrir un amour répréhensible.

Endlich hat eine Widwe auch das wol in acht zunemen, Ob sie sich zwar fuer hoffertiger, prechtiger Kleidung hueten, vnnd geringe Kleider, doch irem Stande gemesz, sich befleiszigen sol, so sol sie gleichwol nicht garstig vnd lumpicht herein ziehen, oder an jhrem Leibe vnfletig sich halten, sondern am Leibe vnd Kleidung der Reinligkeit zugethan seyn[219].

Enfin une veuve doit faire attention à ne pas porter de vêtements somptueux qui montreraient son orgueil, et à porter des vêtements simples, qui, pourtant, conviennent à son rang. Elle ne doit pas pour autant paraître répugnante et en haillons, ni tenir son corps dans la saleté, mais pratiquer la propreté dans son corps et dans ses vêtements.

Si les autorités civiles s'intéressent moins à leur tenue qu'à celles des jeunes femmes et des femmes mariées, la tenue vestimentaire des veuves est cependant au cœur des préoccupations des pasteurs et théologiens des deux confessions. Comme pour la question des soins généraux à apporter au corps, Lorichius est le représentant d'un catholicisme qui se veut radical dans son rapport au corporel : se différenciant fondamentalement des affirmations protestantes sur le respect dû au corps, il encourage les veuves à nier non seulement leurs besoins corporels, mais également les soins élémentaires à apporter au corps, dans le but explicite de laisser au spirituel une place prépondérante dans leur vie quotidienne.

Peut-on trouver des informations quant aux pratiques à ce sujet ? Les veuves ont-elles réellement porté des tenues spéciales signalant la perte de leur époux comme le préconisent les auteurs de littérature édifiante ? Nous n'avons trouvé aucun « ego-document » au sens strict de « documents du for intérieur », mentionnant l'apparence des veuves urbaines aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. En revanche, il est possible d'étudier des inventaires après-décès et des livres de raison pour avoir un aperçu de leurs pratiques dans ce domaine. Britta Juliane Kruse a étudié celui de Katharina Teschler. Des documents des archives nurembergeoises montrent qu'après la mort de son premier époux, elle se livra à un combat juridique

[219] *Ibidem*, p. 452-455

pendant six ans pour recevoir la part de sa fortune qui lui revenait. Il était également habituel pour les patriciennes et les bourgeoises de Nuremberg de noter scrupuleusement leurs dépenses dans des livres de compte. Ces derniers, lorsqu'ils sont conservés, permettent d'obtenir des informations sur leur vie quotidienne, notamment sur les vêtements qu'elles portaient ou la nourriture qu'elles consommaient[220]. L'étude de ces documents montre que Katharina Teschler tenta de correspondre à la veuve idéale, tant dans ses activités – au service de la communauté – que dans son apparence : lors des offices religieux, elle portait une coiffe composée de deux ailes et de tissu plissé. À chacune de ses sorties, elle était accompagnée d'une domestique qui la suivait, garante de sa bonne moralité et de sa parfaite honorabilité[221]. Lorsqu'elle se trouvait chez elle, elle était vêtue de toilettes simples comportant toujours une coiffe couvrant totalement ses cheveux, un petit sac accroché à sa ceinture ainsi qu'un trousseau de clés, symbole de son statut de mère de famille. Ce n'est qu'à la mort de son fils, âgé de seulement dix-sept ans, qu'elle finit par ne porter que des vêtements de deuil, ce qu'elle ne s'était pas résolue à faire à la mort de son mari[222]. Dans son livre de compte, elle évoque le fait qu'elle a fait teindre une robe verte en noir, probablement pour des raisons d'économie, qu'elle a commandé la coiffe blanche habituellement réservée aux veuves, un manteau de deuil, ainsi qu'une bourse de deuil et du feutre destiné à gainer le manteau.

L'inventaire après-décès de Magdalena Paumgartner montre également la présence de vêtements spécifiques aux veuves tels qu'un manteau, une robe de deuil. On note aussi la présence de la couronne qu'elle portait à son mariage, souvenir de son époux disparu. Mais on remarque également la présence de vêtements de femmes qui ne correspondent pas à ce qui était porté en période de deuil, comme des robes en soie de couleurs variées, ainsi que des bijoux en argent et en or, alors que les théologiens et les pasteurs dénonçaient toute parure comme une volonté de coquetterie[223]. Mais peut-être est-ce un reliquat de la période de mariage ? Il est difficile de le savoir. La tenue de deuil n'était donc pas obligatoirement portée pendant la durée prescrite par les autorités dans les ordonnances de funérailles, ou par les pasteurs et les théologiens. D'après ces exemples, on peut en déduire que les veuves ne portaient pas au quotidien des vêtements signalant leur statut – à moins

[220] Kruse, *Witwen*, p. 284.
[221] *Ibidem*, p. 292.
[222] *Ibidem*, p. 297.
[223] *Ibidem*, p. 397.

d'avoir vécu la disparition d'un être cher comme un événement particulièrement traumatisant – mais qu'elles possédaient néanmoins ce type de vêtements, ou du moins un accessoire, souvent de couleur noire, qu'elles ne devaient porter que lorsqu'elles souhaitaient être reconnues comme veuves en public. C'est donc une sémiotique dont elles font un usage personnel afin de ne subir aucun reproche, ce qui peut éventuellement conduire à des pratiques de dissimulation.

- Ardeur au travail et masculinité

Si le corps idéal des veuves est vu comme un corps modeste qui laisse transparaître la douleur qui l'accable, il n'est en aucun cas considéré comme un corps faible, alors que paradoxalement, la faiblesse est envisagée comme une caractéristique propre au corps féminin, opposée à la force, attribut masculin. Si certains auteurs s'accordent à dire qu'une bonne épouse est une épouse travailleuse, cette qualité est particulièrement attendue des veuves. La force de travail est en effet constitutive du portrait de la veuve idéale et semble favoriser sa « discipline[224] ».

Le catholique Albertinus (1611) donne à voir une « représentation » fantasmée de veuves refusant de s'infliger la moindre fatigue en travaillant. Il fustige donc l'oisiveté, vice qu'il suggère répandu chez ces femmes, alors qu'il serait nécessaire qu'elles travaillent plus que les femmes mariées pour permettre à leur famille de vivre dans des conditions matérielles décentes :

> Der Muessiggang ist jhr Abgott, dann sie haltens fuer ein Schand wenn man von jhnen sagt, dasz sie jhre Kleider mit dem Spinnrocken besudlen, jhr Finger erherten, vnd jhren Lefftzen vbel mit fahren, sondern jhre Vbung vnd Arbeit ist nichts Anders, als dasz sie jhren Leib zaertlen, zieren, vnd schmuecken, vnd dem guten Muth nachgeben, jhren Nechsten verachten, die lebendigen vnd Todten auszrichten[225].
>
> L'oisiveté est leur idole, car elles considèrent que c'est une honte si l'on dit d'elles qu'elles salissent leurs vêtements, qu'elles durcissent leurs doigts et que leurs lèvres disent du mal de quelqu'un lorsqu'elles filent la laine, mais leur exercice et leur travail ne consistent en rien d'autre qu'affaiblir leur corps, le parer et le décorer, et que mépriser leur prochain, de juger sur les vivants et les morts.

Plutôt que de mener une vie oisive, les veuves devraient selon Albertinus se mettre à travailler à la fois pour gagner leur vie, mais aussi pour endurcir leur corps contre les plaisirs de ce monde – argument qu'Albertinus avait déjà évoqué pour les

---

[224] Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, p. 179-197 (ici : p. 193).
[225] Albertinus, *Hortulus*, p. 21.

jeunes filles. Il mêle donc des arguments d'ordre économique et d'ordre moral dans son plaidoyer pour le travail.

La force de travail souhaitée chez la veuve idéale est mise en relation avec une certaine masculinisation qui n'est plus vue de manière négative. Alors que ressembler à un homme est violemment critiqué chez les femmes mariées et chez les jeunes filles[226], la frontière entre les genres n'a plus vraiment lieu d'être chez les veuves, censées vivre en dehors des liens du mariage, donc en dehors de relations codifiées avec précision entre les deux sexes. Les veuves devant diriger le ménage en l'absence d'un mari, on attend d'elles qu'elles aient la force d'un homme qu'elles se substituent au *pater familias*. Dans la citation du catholique Albertinus (1611) ci-dessous, on peut lire la double fonction des veuves au sein de la maisonnée : à savoir, prendre en charge à la fois les devoirs de la mère et ceux du père, savoir allier douceur et sévérité. Cette description des qualités prêtées au père et à la mère de famille contribue à dessiner les contours d'une polarisation des sexes évoquée plus haut.

Ein Manliche vnd gute Wittib sol das Ampt eines Vaters vnd Mutter vertreten, vnd haben sol sie die Zucht vnd Ruthe eines Vatters, vnd die Brueste einer Mutter, die Brueste der Sanfftmuetigkeit vnd guten Lehr, vnd die Ruhte der ernstlichen Zucht vnd Casteyung[227].	Une bonne et courageuse veuve doit endosser à la fois le rôle du père et celui de la mère, et elle doit avoir la discipline et la baguette du père ainsi que les seins de la mère, les seins de la douceur et du bon enseignement, et la baguette de la discipline sérieuse et de la mortification.

On notera, dans ce paragraphe, l'importance de l'adjectif *Manlich* qui signifie « courageux » et « résolu », tout en renvoyant étymologiquement au sens de « viril ». Une veuve, pour correspondre à l'idéal envisagé dans la société du début du XVII^{e} siècle, devrait donc adopter un comportement typiquement masculin, alors qu'un tel comportement n'était pas considéré comme tolérable dans le cadre du mariage, puisqu'il aurait bouleversé les hiérarchies dites naturelles, de plus en plus nettement affirmées. Une fois encore, il semblerait qu'on assiste à des divergences entre

[226] Cf. dialogue entre Agatha et Barbara cité p. (in : Erasmus 1538, n. p.) et ainsi que la chanson *Die Teuetsch Frantzoesin* (Insbruck 1637 – le titre complet est indiqué dans la bibligraphie), dans laquelle une jeune femme est critiquée parce qu'elle s'habille suivant la mode française, comme c'est le cas dans les ouvrages de ce type, appartenant au courant de *Alamodekritik*. Dans la strophe 16, la critique se concentre sur une attitude décrite comme masculine de la jeune femme : « Die rechte Handt, als wie ein Mann / Thuet sie auff d'lende steiffen. » (« elle pose sa main droite, comme un homme / fermement sur son flanc. ») Contrairement à la douceur et la mollesse attendue chez une jeune fille, cette dernière se montre ferme et affiche une attitude décidée, comportement considéré comme masculin durant la première modernité et durant de nombreux siècles.

[227] Albertinus, *Hortulus*, p. 24.

catholiques et protestants en ce qui concerne leurs manières respectives de considérer le corps des veuves. Pour Gilbert (1613), les veuves ne devraient pas se comporter comme des hommes au point de rivaliser avec eux, voire de s'« animaliser ». Même dans le domaine du travail, il lui apparaît comme essentiel qu'elles continuent d'être des femmes :

> Doch ist hieneben auch zumercken, dasz sich ein Widwe in jrem Stande messige vnd der Hauszhaltung oder Arbeit nicht vbernehme, vnnd ausz einer Frawen gar zum Manne werde, oder wol Pferde, Esel vnd Elephanten Natur, welche grosse Lasten tragen vnd schwere Arbeit thun muessen, an sich neme, Nein, sonder, wie Masz ist in allen dingen gut, also sol sie auch in der Arbeit seyn[228].
>
> Pourtant il faut prendre soin qu'une veuve se modère, conformément à son état et présume de ses forces en ce qui concerne le ménage ou le travail, et que de femme, elle ne devienne pas homme, ou même qu'elle ne prenne pas la nature d'un cheval, un âne ou un éléphant, qui portent de lourdes charges et doivent accomplir un travail difficile. Non, de même que la mesure est bonne en toutes choses, elle l'est également dans le travail.

Ce passage met en lumière la division traditionnelle du travail selon les sexes qui est reconnue par la société : déplacer les lourdes charges et accomplir des travaux difficiles est considéré comme l'apanage des hommes, tandis que les tâches qui demandent peu de force physique sont traditionnellement réservées aux femmes. Cette citation est cohérente avec la position défendue par Gilbert, qui prône la bonne mesure quel que soit le domaine abordé. Les écrits protestants montrent donc une attention particulière aux soins du corps, ainsi qu'une définition précise des rôles sociaux de chaque genre, donc une volonté de prendre en considération ce qui caractérise les femmes et la féminité quel que soit leur âge et leur statut.

III.2.3. L'espace géographique et social des veuves

Dans la société de la Première Modernité, l'occupation de l'espace géographique et social est définie par l'état (*Stand*), mais également par le genre. Qu'en est-il des espaces réservés aux veuves ? Assiste-t-on à une domestication des veuves dans le sens où leur champ d'action serait limité au seul foyer ?

Dans les ouvrages de théologiens et de pasteurs édictant des normes comportementales, la circulation géographique des veuves est limitée. Les recommandations qui leur sont adressées ont tendance à devenir de plus en plus strictes comparativement à celles qui leur étaient données à la fin du Moyen Âge.

[228] Gilbert, *Speculum*, p. 464sq.

Alors qu'il soutient la piété des veuves, Lorichius (1586) leur déconseille d'entreprendre des pèlerinages qui seraient l'occasion de faire de mauvaises rencontres et de s'adonner à des plaisirs que seuls les voyages permettent :

> Doch das Walfahrten belangend, ist zu disen bozhafftigen zeiten der Welt, Wittiben vnd Jungfrawen nit wol zurathen, sich zu weit gelegenen walfahrten zuversprechen, darumb moegen sie dahaimet, in jrem beschlossen Gebetkaemmerle, jhre Walfahrten mit betten, vnn fasten wenig schlaffen, rauher Klaidung, hartem Schlaffbett, vnd dergleichen stucken verrichten[229].
>
> Cependant, en ce qui concerne les pèlerinages, on ne doit pas conseiller aux veuves et aux jeunes filles de s'engager dans des pèlerinages loin de chez elles, alors que notre monde connaît une époque difficile. Pour cette raison, il vaut mieux qu'elles prient dans le secret de la pièce réservée à cet effet chez elles, qu'elles jeûnent, dorment peu, portent des vêtements grossiers, aient une couche dure et d'autres aménagements de ce genre.

Cet extrait montre que Lorichius s'exprime clairement en faveur d'une « domestication » littérale des veuves et des jeunes filles, à savoir d'une restriction de leurs activités à l'espace de la maison ; en effet, le monde actuel serait dangereux pour les femmes célibataires. Par conséquent, il serait plus raisonnable que ces femmes restent chez elles à pratiquer toutes sortes d'exercices spirituels qu'il juge équivalents à un pèlerinage. Cette opinion est pertinente dans la mesure où elle est prononcée par un catholique, dans un contexte d'affirmation de la Réforme qui rejette les manifestations extérieures de la foi et de la piété telles que les pèlerinages. Loin d'encourager tout le monde à adopter cette pratique recommandée par l'Église post-tridentine, Lorichius en expose les limites et les dangers concrets, non pas pour critiquer, comme les tenants de la Réforme, des pratiques rappelant l'idolâtrie, mais afin de circonscrire l'espace des veuves au foyer, alors que le pèlerinage aurait pu représenter un élargissement à la fois géographique et social de leur horizon.

Dans la même veine que Lorichius, le catholique Albertinus (1611) conseille aux veuves de ne pas se mêler au reste de la population, en particulier d'éviter les moments festifs et les lieux où se tiennent des fêtes, car ces instants de joie collective seraient en contradiction avec leur état de deuil.

> Wofern ein Christliche Wittib begeret ein gutes Lob zu Erlangen bey den Menschen vnd die Glori bey Gott so musz sie Hochzeiten vnd Frewedenfest die Panckaet, Taentz, Gaerten,
>
> Si une veuve chrétienne désire acquérir une bonne réputation parmi les hommes et atteindre la gloire de Dieu, alors elle doit éviter de fréquenter les banquets, les bals, les jardins, les lieux de plaisir et

[229] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, n. p.

Lustheuser vnd Badtstuben meyden, sintemal an solchen vnd dergleichen orthen zim Mehrentheil nur vnzucht vnd Geilheit geziegelt vnd erweckt werden. Denn ob schon sie dergleichen orthen nichts vnzuechtigs begehen, so gar geraten sie durch die blosse besuchung solcher Ort, in ein boeses Geschrey, vnd ein sehr boeses Zeichen, vnd verdachtes Zeugnis der froembkeit.	les bains publics, parce qu'en ces lieux se trouvent et sont éveillées le plus souvent l'impudeur et la lubricité. Car même si elles ne pratiquent rien d'inconvenant en de tels lieux, rien que par la simple fréquentation de lieux de ce genre, elles peuvent avoir une mauvaise réputation et donner un très mauvais signe et témoignage suspect de leur piété.
[…] Begert eine Wittib ein Ehr zu Erlangen bey den Menschen, vnd die Glori bey Gott, so musz sie die Orth desz tantzens, pancketierens, Gaertens vnd Lusthaeuser, wie auch des Badens meyden, sintemal in solchen vnnd dergleichen Orthen der Sathan wohnet, vnd die Vnkeuschheit regieret, sonder jhre fuernembste Auffenthaltung vnd lust sol seyn ir Hausz vnd die Kirchen, darinn soll sie die meiste Zeit seyn, jhre Andacht verrichten vnnd Gott bitten, dasz er jhre Suend verzeyhen, vnd jhr Gnad geben wollen damit sie in keine newe Suend vnd Vnglueck falle[230].	[…] Si une veuve veut avoir un statut honorable parmi les hommes et la gloire auprès de Dieu, elle ne doit pas se rendre dans les lieux où l'on danse, où se tiennent des banquets, dans les jardins, les lieux de plaisir et les bains publics, parce qu'en ces lieux habite Satan et règne l'impureté, mais elle doit séjourner dans sa maison et les églises, c'est là qu'elle doit passer la majeure partie de son temps, qu'elle doit pratiquer ses dévotions, et prier Dieu qu'il lui pardonne ses péchés et qu'il lui accorde sa grâce afin qu'elle ne commette pas d'autres péchés et ne soit pas touchée par d'autres malheurs.

Les lieux où la présence des veuves n'est pas souhaitable ont en commun d'être des lieux de festivités, de plaisirs de la chair et de réjouissances collectives. Or, elles devraient vivre dans un climat de piété et d'exercices religieux incompatibles avec le fait de vivre des moments de sociabilité joyeuse. Ces lieux ont en outre en commun d'offrir des possibilités de rencontre entre les deux sexes. Pour Albertinus, ils représentent donc un danger important. Chez Albertinus, on peut donc lire également une volonté de « domestiquer » les veuves ; mais cette volonté est justifiée non pas tant par les dangers qui régneraient que par le risque de perdre sa bonne réputation, élément essentiel pour la survie d'une femme dans l'époque pré-moderne, comme l'ont montré les différentes études sur la notion d'honneur. Il encourage donc clairement les femmes à rester dans leur foyer, leur déconseillant même d'assister à la messe, recommandation pour le moins étrange, alors que tous les auteurs estiment que la piété devrait être la première préoccupation des veuves.

[230] Albertinus, *Hortulus*, p. 36-39.

Endtlich sollen alle Witwen in gemein sich der Einsamkeit, das ist eines stillen, eingezogenen Lebens vnd Wandels befleissigen, sie sollen nicht auszreisisch seyn, noch alle winckel auslauffen, sondern sich in der still daheim halten, ohne dasz sie zur Kirchen gehen, vnd whon sie zu Krancken gebrechlichen personen derselben zu warten geruffen werden, Insonderheit aber sollen alle christliche Wittben diese beyde LAster, nemlichen *Concupiscentiam*, boese Lueste vnd *Lasciviam*, Geilheit, zu seiner Gespielen, oder Hauszgenossen auff vnd annehmen, sondern dieselben vielmehr aus Haus vnd Hertzen stossen[231].	Enfin, toutes les veuves en général doivent vivre dans la solitude, c'est-à-dire avoir une vie retirée et calme, elles ne doivent pas voyager constamment, ni se rendre partout, mais rester calmement chez elles sans se rendre à l'église, et si jamais elles sont appelées à se rendre au chevet de personnes malades et fragiles. Toutes les veuves chrétiennes doivent particulièrement faire attention à ne pas avoir pour compagnes ces deux vices, à savoir *concupiscentia*, les mauvais désirs, et *lascivia*, la lubricité, des compagnons, mais plutôt à les chasser de leur maison et de leur cœur.

L'idéal de solitude prôné par le catholique Albertinus est un idéal d'érémitisme et d'ascèse hors du monde que récusent les protestants, au motif que fuir le monde et ses tentations ne change rien à ce monde, et que c'est là une morale trop exigeante et intenable au quotidien. La solution pour les luthériens ne peut être que individuelle, et elle est souvent temporaire, car trop lourde à porter. Les protestants insistent davantage sur le rôle de la collectivité dans le renforcement de la foi et l'assistance aux personnes seules (veuves, malades, marginaux, etc.) Le catholique Johann Hayn (1647) souligne comme Albertinus l'importance pour les veuves de ne pas sortir inutilement de chez elles, principalement pour préserver leur vertu.

Sie kreucht nicht in die Winckel wie Thamar ; sie lesset sich nicht auff alle Tanzplaetzen finden, wie das Tantzmaeglin vnd Tochter des herodias : dadurch die ihr Ehren- und Jungfrawkraenzlin, vnd zugleich Gottes-Gnade, vnd ein gutes gewissen verschertze, hingegen einen boesen Schandnahmen vnd nagenden Wurm ins Hertze bekomme[232].	Elle ne se rend pas partout comme Tamar ; on ne la trouve pas sur toutes les places où l'on danse comme la danseuse et fille d'Hérode ; afin que leur couronne d'honneur et de jeune fille et par là même la grâce de Dieu et leur bonne conscience ne soient pas perdues, et qu'au contraire elle ne reçoive pas un nom honteux et qu'un ver ne ronge pas leur cœur.

Hayn fait référence à des personnages bibliques très ambivalents, Tamar et Salomé. La première était la fille du roi David, violée par son demi-frère Amnon

[231] *Ibidem*, p. 59.
[232] Hayn, *Speculum*, p. 10.

après s'être rendue chez lui pour le soigner[233]. La seconde obtint la tête de Jean-Baptiste après avoir fasciné le Roi Hérode par sa danse[234]. Toutes deux sont citées comme des exemples de femmes dont les apparitions publiques ont été sources de malheur (même si la première fut une victime) et évoquées pour dénoncer la séduction que peut exercer le corps féminin. Les protestants se montrent moins radicaux dans leurs propos quand il s'agit de définir les lieux et les espaces autorisés aux veuves. Michael Babst (1602) par exemple, ne leur interdit pas de se rendre à l'église ni à sortir de chez elles, même s'il considère que certains lieux sont plus appropriés que d'autres à les accueillir.

> Dasz man ein feines einsames, stilles, eingezogenes, erbares Leben fuehre, gerne zur Kirchen gehe, Gottes Wort hoere, fleissig bete, Es dienet auch wol hierzu, dasz man sich lieber im Klagehause, als im Zechhause, finden lasse, dasz man gerne vmb betruebte vnd trawrige, vmb krancke vnd sterbende Menschen sey, Dasz man sich lieber bey den leichgengen, als bey den hochzeit geprengen vnd taentzen, sehen vnd finden lasse[235].
>
> Que l'on mène une vie solitaire, calme, retirée et respectable, que l'on se rende volontiers à léglise, et qu'on écoute volontiers la parole de Dieu, que l'on prie avec ferveur, il convient également que l'on se rende plus volontiers dans les maisons des défunts que dans les maisons où l'on boit, que l'on se trouve volontiers auprès des personnes tristes et malheureuses, malades et mourants, que l'on sorte plutôt lors des funérailles que lors de mariages ou de bals.

Quant à Jacob Gilbert (1613), il ne consacre que quelques mots à ce sujet[236], ce qui peut laisser penser qu'il n'y accorde pas autant d'importance.

Il semble pertinent de noter que les auteurs qui s'expriment le plus clairement en faveur d'une limitation des espaces fréquentés par les veuves sont de confession catholique, tandis que cette domestication apparaît moins comme une priorité pour les auteurs protestants, plus attachés à contrôler la circulation des femmes mariées. Il paraît important pour les protestants de protéger le mariage et la filiation qui en résulte, alors que pour les catholiques, la préoccupation majeure est la chasteté. C'est là le signe d'une attitude radicalement opposée à propos du corps et des exigences de la chair.

Alors que les recommandations adressées aux veuves sont principalement le fait des théologiens et des pasteurs, une ordonnance civile strasbourgeoise du début de l'année 1644 interdit également aux veuves (principalement de Strasbourg) de

---

[233] 2 Samuel 13, 6-22.
[234] Mathieu, 14, 1-12 et Marc 6, 14-29.
[235] Babst, *Kurtze und christliche Erklerung*, n. p.
[236] V. Gilbert, *Speculum*, p. 440.

fréquenter des hommes mariés[237]. Même si la population féminine est mentionnée dans son ensemble, le texte évoque le fait que les veuves hébergeraient des personnes contre rémunération. Il s'agit là d'un phénomène social observé et identifiable, à savoir que la misère de certaines femmes peut les contraindre à gagner leur vie en hébergeant des étrangers de passage. Cette activité représenterait un danger non seulement pour la réputation des veuves elles-mêmes, mais également pour celle des habitants de leur foyer, enfants comme domestiques. En leur imposant expressément de cesser tout commerce avec des hommes, les autorités civiles tentent de protéger la réputation des veuves concernées, mais également la renommée et la moralité de la communauté en son entier. En cela, le souci de moralisation est présenté comme une mesure de protection générale à l'égard des veuves en particulier, mais aussi vis-à-vis de l'ensemble de la population. Si les agents chargés de la surveillance de la population peuvent autoriser ponctuellement la pratique de l'activité d'hébergement, l'autorisation est néanmoins soumise à une enquête préalable qui vise à la fois les bonnes mœurs des veuves et la réputation des étrangers.

Pour le catholique Lorichius (1586), les veuves devraient en outre fuir la compagnie des femmes mariées qui vivent dans le « monde » et sont donc des facteurs potentiels de séduction.

> Bey gemainschafft anderer Leuthen die zu meiden, verstehe ich nit allein Mannspersonen, mit welchen die Wittiben, als vil jmmer mueglich, gar keine freundtschafft machen sollen, sonder auch weltliche Weibspersonen. Dann dieselben jhnen anders nit sagen noch rathen, weder dasz sie jhnen widerumb gleich werden, vnnd Ehelicher freud, wollust, gutem essen vnd trincken, langem schlaffen, koestlicher zarter kleidung, lieblicher freundtschafft vnd deren eiteler dingen mehren, sich, wie auch sie, ferner gebrauchen[238].
>
> Quand je parle de la compagnie des autres personnes à éviter, je ne parle pas seulement des hommes, avec lesquels les veuves ne doivent pas du tout se lier d'amitié, autant que possible, mais aussi les femmes qui vivent dans le monde. Car ces dernières ne disent et ne conseillent rien d'autre que de devenir comme elles et les encouragent à faire usage des joies du mariage, de la volupté, de la bonne chère et de la boisson, des grasses matinées, des vêtements délicats et précieux, de l'amitié amoureuse et d'autres choses vaines, comme elles le font elles-mêmes.

[237] Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 10 *Der Stadt Strassburg Gebote und Ordnungen* 1635-1640 Tomus X (titre du XVII^{e} s) début XVII^{e} s, xF°178, *Witwen und Junge Männer* 1644. Le décret est reproduit en annexe (Annexe 20).
[238] Lorichius, *Der Wittfrawen Spiegel*, n. p.

Les femmes du monde pourraient encourager les veuves solitaires à commettre en particulier quatre péchés capitaux, que l'auteur présente comme courants chez les épouses, à savoir la paresse, la luxure, la gourmandise et l'orgueil, qui se manifesterait dans l'habillement. En dénigrant ces épouses trop mondaines, Lorichius encourage les veuves à s'isoler aussi bien sur le plan social que sur le plan géographique, pour adopter un mode de vie qu'il souhaite ascétique.

La question des fréquentations des veuves est souvent abordée en même temps que le contrôle de la parole dont elles pourraient faire usage en société. Selon Albertinus (1611), les veuves devraient prendre garde à ne pas propager de rumeurs ni être à l'origine de calomnies même en demeurant chez elles.

Fleissig haben sich die Witwen zu hueten, vor dem vergeblichen vnd vnnuetzen Geschwaetz, vnd vor dem in vnd wieder ausgehen[239].	Les veuves doivent se garder attentivement des commérages vains et inutiles et de trop fréquentes sorties hors de leur domicile.

Dans une prière censée être prononcée par une veuve et éditée par Michael Cubach (1662), on retrouve le même lien établi entre les veuves, la mauvaise réputation et le mauvais usage qu'elles pourraient faire des commérages.

Desgleichen dasz ich mich eines Gottseligen, keuschen, zuechtigen, eingezogenen Lebens vnd Wandels befleissige, auff dasz ich nicht mit geberden, Worten oder Wercken jemand Ergernis gebe, vnd Suende auff mich lade, vnd also lebendig todt erfunden werde, sondern mich also verhalte, dasz niemand von mir uebel rede. Behuete mich fuer den Luegenmaeulern vnd falschen Zungen[240].	De la même manière, fais que je m'efforce de vivre une vie bienheureuse, chaste, disciplinée et retirée, afin de ne pas susciter chez autrui de raison de mécontentement quant à mes gestes, mes paroles ou mes actions et de ne pas commettre de péchés et que je ne devienne pas une morte vivante, mais que je me comporte de façon à ce que personne ne dise du mal de moi. Protège-moi des menteurs et des mauvaises langues.

Ainsi, les veuves voient, d'une part, leur espace géographique se réduire au seul domicile, d'autre part, leur espace social être limité, puisqu'on leur interdit la fréquentation des hommes en général, surtout s'ils sont jeunes et célibataires et parfois même celle des femmes mariées. En isolant progressivement les veuves du

[239] Albertinus, *Hortulus*, p. 15.
[240] Michael Cubach, *Einer Glaeubigen Andaechtigen Seelen Taegliches Busz- Lob vnd Danckopffer, das ist ein grosses Gebetbuechlin allerleÿ geistlichen und Leiblichen gemeinen vnd sonderbahren Nöthen vnd Anligen zugebrauchen Ausz 65 Autoribus in (...) unterschiedliche Teile getragen*, Lüneburg 1662, p. 403. A l'origine, cette prière a été écrite par un certain DG Zaeman.

reste du monde et de la communauté des femmes à laquelle elles appartenaient, on entreprend de les préparer activement à la mort.

Selon toutes les sources, quelle que soit leur confession, la question du remariage qui entraînerait une reprise de la vie mondaine ne va pas de soi. Qu'en est-il de la description de la vie des veuves dans les ego-documents analysés ? Hermann Weinsberg (1518-1597) était avocat et sénateur de la ville de Cologne. Il est connu pour avoir rédigé des mémoires qui sont considérés comme une des premières formes d'autobiographie en langue allemande. Il sait de sa grand-mère, qui évolue en milieu catholique, qu'elle aurait aimé se remarier. Mais sa famille s'opposant à ce projet, elle renonça à prendre un second mari. Sa vie fut alors marquée par une instabilité financière, jusqu'à ce que son fils s'établisse, ce qui lui permit de l'accueillir chez lui[241]. Il semblerait que cette situation précaire des veuves qui ne se remarient pas soit représentative des veuves en général. En revanche, le caractère prétendument honteux d'un remariage souligné par bon nombre d'auteurs catholiques n'est pas généralisable. En milieu catholique en 1548, le même Hermann von Weinsberg épouse la veuve Weisgin Ripgen, drapière, sans qu'aucun des deux partis n'essuie de reproches puisqu'elle était encore jeune et en âge de procréer[242]. Comme on l'a vu, bon nombre de veuves exercent une activité professionnelle. Ainsi, Katharina Teschler, la sœur de Magdalena Paumgartner, mariée à Franz Teschler, puis cinq ans plus tard au célèbre commerçant nurembergeois Anton Tucher[243], est une femme active qui travaille comme surveillante des sages-femmes de la ville de Nuremberg pendant son veuvage, jusqu'à ses quatre-vingts ans[244]. Comme le veut sa profession, elle assiste à des accouchements et rédige des rapports.

La veuve n'a pas toujours une activité professionnelle lui permettant de gagner sa vie, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle mène une vie retirée du monde. La situation est extrêmement variée puisque l'on observe des activités professionnelles indépendantes, mais également des occupations bénévoles. Cependant, force est de constater que les veuves sont loin de mener la vie retirée exigée en théorie par les théologiens et les pasteurs. Cela signifierait-il que les préceptes édictés dans les écrits normatifs ne sont pas connus ou pas appliqués par la population ? Gesa Ingendahl semble aller à l'encontre de cette hypothèse. Elle

[241] Weinsberg, Band 1, p. 144.
[242] *Ibidem*, p. 283.
[243] Kruse, *Witwen*, p. 269.
[244] *Ibidem*, p. 395.

montre que les veuves utilisent le topos de la « vraie » veuve qui vit pauvrement et retirée du monde pour s'attirer la clémence des juges dans les suppliques qu'elles leur adressent. Ainsi, en 1766, hors de la chronologie choisie pour cette étude, la veuve Jordanin, fabricante de boutons, cherche à obtenir le soutien du tribunal dans un conflit avec la corporation. Dans cette lettre, elle se présente comme une « pauvre veuve » cherchant la protection des autorités civiles alors qu'on chercherait à lui nuire – et cela alors qu'elle avait contrevenu aux règlements de la corporation en vendant des boutons de fabrication étrangère[245]. L'emploi de ce *topos* pour servir des intérêts personnels démontre que les caractéristiques de la « vraie veuve » sont parfaitement connues dans la population, notamment par les veuves elles-mêmes, qui en usent et abusent à des fins personnelles. Ce procédé utilisé pour obtenir une diminution de peine, voire une relaxe, n'est pas spécifique au XVIII^{e} siècle. Dès le XVI^{e} siècle, les femmes mettent en avant les caractéristiques supposées naturelles de leur féminité, et plus spécifiquement les idées reçues liées à leur rang social pour servir leurs propres intérêts devant les tribunaux, détournant ainsi les arguments en leur faveur.

III.2.4. Discipline et veuvage

L'exemple de l'attention portée au corps des veuves illustre la diversité des moyens mis en œuvre pour encadrer et discipliner la population féminine. Les autorités civiles les plus actives ne sont pas les mêmes que celles qui étaient à l'œuvre pour les épouses et les femmes enceintes. Dans le cas des femmes ayant perdu leur mari, ce sont les autorités religieuses qui prennent le pas sur les autres instances.

Si les marques de piété jouent un rôle essentiel dans la discipline exercée sur la population féminine, jeunes filles et épouses, on peut remarquer ici que toute la vie des veuves tourne autour de la religion. La discipline révèle alors tout son sens religieux, voire monastique (*disciplina*), principalement pour cette catégorie de la population. Les sources montrent ainsi que les écrits sur le veuvage sont principalement le fait de théologiens et de pasteurs, ce qui tend à prouver que le contrôle quotidien des veuves était de manière générale considéré comme relevant des autorités religieuses, ce qui n'est pas le cas pour les jeunes filles et les épouses. Les autorités civiles mentionnent également les veuves dans certains décrets, mais

[245] Ingendahl, « Eigen-Sinn », p. 175-177.

elles se concentrent principalement sur les femmes pauvres dont la subsistance dépend de l'aide publique. Les archives montrent également que les veuves représentent un problème pour les corporations. Cependant les décrets émis par les corporations dénotent davantage une volonté de les exclure d'un artisanat qui tente, en période de crise, de se replier sur lui-même, plutôt qu'une véritable préoccupation de la manière dont elles vivent et des difficultés qu'elles connaissent.

Tous les auteurs étudiés considèrent le veuvage comme une période de la vie que la femme devrait consacrer à Dieu. Ainsi, chez les catholiques comme chez les protestants, les veuves sont encouragées à mener une vie pieuse, à adopter un mode de vie modéré, à se conduire avec modestie, en somme à suivre un quotidien rappelant fortement la discipline monacale réglée par des horaires stricts, des temps définis attribués à la prière, au travail, aux repas, des soins du corps réduits à leur minimum – même si sur ce point précis les prescriptions varient. Chez les catholiques, l'entrée au couvent de veuves suffisamment fortunées pour éviter de devoir travailler est recommandée. Même pour les milieux protestants qui n'acceptent pas le monachisme, le considérant, à l'instar de Luther, comme improductif pour l'humanité, les veuves sont dirigées vers une vie qui, si elle n'est pas complètement coupée du monde, tourne principalement autour de Dieu, et de la prière, du service à la communauté, tout en se situant spatialement entre l'église et le foyer.

III.3. La femme et le temps de la vieillesse

La vieillesse du corps féminin à l'époque moderne est un sujet peu abordé dans les études sur l'histoire du corps. Pourtant, des arts picturaux aux sermons funèbres en passant par les traités médicaux, les sources ne manquent pas. Si elle est de plus en plus traitée par des études récentes, d'un point de vue médical mais également social[246], la question de la vieillesse n'est que très rarement mise en relation avec les théories du genre[247], si ce n'est par le biais du topos de « la vieille », personnage fictif au ressort comique profondément ancré dans la vie quotidienne, qui apparaît dans les arts picturaux et littéraires du Moyen Âge et de l'époque moderne, comme dans les farces (*Schwänke*) de Hans Sachs.

À travers ces deux thèmes, et sur la base de différents types de sources, il s'agit de questionner la normalisation qui entoure le corps vieillissant : y a-t-il là aussi des normes de comportement, ou de représentation et de mise en scène de soi qui seraient spécifiquement féminines ? Observe-t-on des différences de genre dans la manière dont le corps âgé est perçu ? Existe-t-il une discipline spécifique appliquée au corps des vieilles femmes ?

III.3.1. Vieillissement et représentations du corps des vieilles

- *Vieillesse et conditions de vie au début de l'époque moderne*

Au Moyen Âge, l'espérance de vie était en moyenne de quarante ans[248]. De ce fait, il est d'usage de penser que les personnes âgées n'étaient pas nombreuses, voire qu'arriver à un âge avancé était presque impossible. Or, c'est se tromper sur le paysage démographique du Moyen Âge. En réalité, c'est la forte mortalité infantile qui fait baisser l'estimation de l'espérance de vie de cette époque. Une fois la période critique de l'enfance passée, les individus ont des chances de vivre jusqu'à soixante,

[246] Elisabeth Herrmann-Otto (Hrsg.), *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert 2004 ; Daniel Schäfer, *Alter und Krankheit in der frühen Neuzeit. Der ärtzliche Blick auf die letzte Lebensphase*, Frankfurt / New York 2004 ; Pat Thane (Hrsg.) *Das Alter : Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt 2005 ; Andrea von Hülsen-Esch / Hiltrud Westermann-Angerhausen (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute*, 2 Bände, Köln 2006.
[247] Fischer, *Witwe*, p. 170. On notera l'exception que forme le chapitre de Daniel Schäfer sur les vieilles femmes dans son ouvrage cité ci-dessus.
[248] Shahar, « Mittelalter und Renaissance », p. 71.

soixante-dix, voire quatre-vingt-dix ans[249]. Même s'ils forment une minorité de la population[250], les hommes et les femmes âgés sont donc bien représentés au Moyen Âge, *a fortiori* à l'époque moderne où les progrès médicaux se multiplient. Toutefois, il faut souligner que si les femmes âgées sont souvent absentes des représentations dont nous disposons pour cette période, c'est qu'il est très difficile de savoir comment elles vivaient avant 1750. En effet, il existe très peu de sources imprimées les concernant. Si l'on trouve quelques informations sur la manière dont la vieillesse était perçue par les médecins dans les écrits hippocratiques très lus par ces derniers, elles ne concernent généralement que les hommes, les femmes étant délibérément laissées de côté[251]. Comme l'a montré Daniel Schäfer, ce n'est qu'à partir du XVIII[e] siècle que la littérature médicale commence à montrer de l'intérêt pour les femmes âgées, à travers notamment l'étude de la ménopause, autant que de ses effets sur le corps des femmes et sur leur psyché[252]. Dans les autres types de sources à caractère normatif, elles n'apparaissent que de manière sporadique : c'est le cas dans le traité de Thomas Sigfrid (1590) qui plaide en faveur des mariages dans lesquels les époux ont une grande différence d'âge[253].

Même si l'humanisme italien avait réhabilité la vieillesse comme « couronnement de la vie », en la désignant comme garante de sagesse et de savoir[254], ce n'est pas en consultant les livres des érudits que l'on peut connaître les conditions de vie des femmes âgées, puisqu'elles n'y sont que rarement évoquées. Il est, en revanche, plus fructueux de dépouiller les archives des hôpitaux dans lesquelles certaines pouvaient être pensionnaires jusqu'à la fin de leur vie, et celles de l'aumône publique dont beaucoup de personnes âgées bénéficient à l'époque moderne. En effet, ceux ou celles qui ne peuvent plus travailler étaient tributaires des aides que les cités leur accordaient, faute de quoi ils étaient réduits à la mendicité. Le fait de perdre sa capacité de travail et de se retrouver dans un foyer pour personnes nécessiteuses (*Armenhaus*) était synonyme de déchéance sociale, ce qui provoquait

[249] *Ibidem*.
[250] Wunder, *Sonne*, p. 54.
[251] Georg Wöhrle, « Der alte Mensch im Spiegel der antiken Medizin », in : Elisabeth Herrmann-Otto (Hrsg.) *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert 2004, p. 19-31 (ici : p. 24).
[252] Schäfer, *Alter*, p. 169.
[253] Thomas Sigfrid, *Antwort auff die frage, Ob seine rechte Ehe sey, wenn ein junger Mann ein alt weib nimet, ode rein jung Weib einen alten Mann nimet ? Wider etliche oeffentliche vnd heimliche Klueglinge, Gnatz troestlich an allen denen, welche alte Ehegatten bekommen haben, Oder noch bekommen moechten*, Frankfurt am Main 1590.
[254] Michel Vovelle, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983 p. 202.

chez les personnes âgées un sentiment de honte. Devoir aller vivre chez ses enfants n'allait pas non plus de soi, en raison non seulement de la grande mobilité géographique des individus, mais aussi des querelles qui pouvaient naître de la cohabitation de plusieurs générations[255]. C'est pourquoi les hommes et les femmes âgées continuent de travailler le plus longtemps possible, c'est-à-dire jusqu'à ce que leur santé ne le leur permette plus. Heide Wunder cite l'exemple d'une domestique de Schwäbisch Hall décédée en 1697, qui, ayant commencé à travailler à quinze ans, exerçait toujours son activité à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans, même si elle effectuait sans nul doute des tâches moins fatigantes que celles qui lui étaient confiées dans sa jeunesse. On peut également supposer que la famille qui l'employait le faisait également par charité et par affection pour une domestique qui faisait presque partie de la maisonnée. Il n'en reste pas moins que sans famille, sans soutien financier, elle était contrainte de continuer à travailler pour pouvoir se loger et se nourrir[256]. Même si les archives contiennent plus d'exemples de femmes âgées dans des situations difficiles que de femmes vivant leur vieillesse de manière épanouissante, cet exemple ne doit pas laisser penser que toutes les femmes âgées avaient des conditions de vie aussi dures. Heide Wunder cite en effet un autre cas, celui d'Anna Rastenberg évoquée dans la chronique familiale de Jacob Lubbe (début du XVI^{e} siècle). Après le décès de son mari, la veuve du pasteur luthérien de Dantzig retourna dans sa ville natale. Elle fut en mesure de louer un appartement simple où elle vécut la fin de sa vie confortablement[257].

- Le corps des vieilles femmes

Selon la plupart des sources, c'est la ménopause qui marque l'entrée dans la vieillesse. Ainsi, vers cinquante ans, âge auquel Aristote situe ce tournant physiologique, la plupart des femmes sont considérées comme vieilles, et ce jugement vaut de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne[258]. La manière de se représenter le corps des femmes âgées est ainsi étroitement liée à la façon dont les

[255] Wunder, *Sonne*, p. 54.
[256] *Ibidem*.
[257] *Ibidem*, p. 55. Exemple tiré de : Almut Bues, « Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen », in : *Quellen und Studien des Deutschen Historischen Instituts Warschau*, 19/1-4, Wiesbaden 2009.
[258] Anne-Charlotte Trepp, « Zum Wandel von Altersbildern und Alterserfahrungen im späten Mittelalter und am Beginn der Frühen Neuzeit », in : *Alterskulturen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 16. bis 18. Oktober 2006, Wien 2008, p. 299-313 (ici : p. 306).

auteurs comprennent ce phénomène à leurs yeux étrange. En effet, l'arrêt de la menstruation est considéré comme étant à l'origine de changements biologiques qui provoquent d'importantes modifications de l'apparence et de comportement chez les vieilles femmes ; ces dernières sont considérées comme constamment malades par les médecins de la fin du Moyen Âge[259]. On pense donc qu'elles auraient besoin de plus de soins que le reste de la population. Outre les désagréments qu'elle est supposée provoquer, la ménopause rendrait également les femmes particulièrement dangereuses, selon des croyances et superstitions que l'on tente de justifier par des explications pseudo-médicales.

Le sang de la menstruation était considéré comme impur, et possédant des pouvoirs destructeurs : les croyances populaires lui attribuaient notamment la capacité de faire tourner le lait, de rendre hommes et bétail malades. Suivant une logique curieuse, les femmes deviendraient encore plus dangereuses au moment de la ménopause, puisque l'arrêt de la menstruation ne leur permettrait plus d'évacuer cette substance nocive que le corps produirait. Elles courraient alors le risque de tomber gravement malades, de devenir perverses – les problèmes corporels entraînant un déséquilibre psychologique –, donc de nuire à leurs prochains[260]. Au début de l'époque moderne, on considère que la capacité des femmes âgées et ménopausées à nuire est considérable : elles seraient capables de faire sécher l'herbe, de faire pourrir le fruit sur l'arbre et l'arbre lui-même, et même de tuer qui elles souhaitent uniquement par leur force interne de destruction[261]. De là à voir dans les vieilles femmes des « sorcières » par nature, qu'il faudrait contrôler, voire éliminer, il n'y a qu'un pas. Les médecins affirment que les menstrues permettent d'évacuer les substances nocives du corps. Lorsque ces dernières s'arrêtent, le poison demeure dans le corps, rendant la femme potentiellement dangereuse pour elle-même et pour son entourage. On les soupçonne ainsi d'être capables de transmettre leur infertilité à d'autres femmes, à des hommes, ou encore à du bétail. Ce pouvoir serait attribué au sang menstruel, poison qui s'accumulerait dans le corps des femmes, les rendant ainsi « naturellement » mauvaises[262].

---

[259] Dirk Multrus, « Voraussetzungen uund Möglichkeiten der Versorgungen alter Menschen in den deutschen Landen im späten Mittelalter », in : Elisabeth Herrmann-Otto (Hrsg.) *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert 2004, p. 33-62 (ici : p. 39).
[260] Shahar, « Mittelalter und Renaissance », p. 84.
[261] Lynn A Botelho, « Das 17. Jahrhundert. Erfüllter Lebensabend – Wege aus der Isolation », in : Pat Thane (Hrsg.), *Das Alter. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt 2005, p. 113-174 (ici : p. 127).
[262] Schäfer, *Alter,* p. 270.

Le médecin luthérien Thomas Bartholin (1672) observe également des changements au niveau de la poitrine, et établit une typologie des seins en fonction de l'âge et du statut des femmes (jeune fille, mère, vieille femme).

In alten Weibern verwelcken die Brueste, fallen also nieder, dasz fast nichts ohne die Waertzen zu sehen ist, nachdem nemlich das Fette vnd die Drueslein sich verloren haben.	Chez les vieilles femmes, les seins se fanent, donc ils tombent, si bien que parfois on ne voit même plus les tétons, après que la graisse et les glandes ont disparu.
In den Jungfrauen ist diese Waertze von roter Farb, in den saeugenden schwartz-blau in welchen sich sich mehrers heraus begiebet, so das Saugen desz Kindes verursachet ; in den gar alten Weibern scheinet sie mehr schwartz zu sein[263].	Chez les jeunes femmes, les tétons sont de couleur rouge, chez les femmes qui allaitent ils sont noirs-bleus, et ressortent plus afin de permettre aux enfants de téter ; chez les très vieilles femmes, ils semblent être plus noirs.

Au delà d'une explication purement physiologique de cette évolution anatomique (relâchement des tissus, affinement de la peau, perte de graisse), la mention de la poitrine prend un sens symbolique : la disparition de cet attribut de la féminité, si longuement évoqué dans les traités sur la maternité, souligne la perte de statut subie par les femmes âgées. Ces dernières sont principalement évoquées de manière négative, à travers la perte de fonctions considérées comme exclusivement féminines : mettre au monde des enfants, les nourrir. Elles sortent ainsi du cadre prévu pour elles par la société de l'époque moderne. À cela s'ajoute que la vieillesse est en général jugée plutôt négativement depuis la *Rhétorique* d'Aristote, dans laquelle les personnes âgées sont décrites comme pessimistes, méchantes, bornées, tournées vers le passé, peureuses, toujours sur leurs gardes et égoïstes[264]. Dans les écrits des moralistes et des théologiens, la vieille femme est également décrite comme particulièrement lubrique en raison des bouleversements humoraux et physiques induits par la ménopause. Les femmes âgées sont au même titre que les veuves, critiquées pour leur propension à user des cosmétiques et fards afin de tenter de séduire des hommes plus jeunes qu'elles[265]. Ce qui est alors dénoncé, c'est la tentative désespérée de dissimuler les signes inévitables de la vieillesse dans le but de tromper l'entourage, et donc de ne pas accepter une évolution « naturelle ».

Cette vision relativement négative du corps de la vieille femme est renforcée par les représentations iconographiques de leur corps. Les deux statues de bois ci-

[263] Bartholin, *Neu-Verbesserte…*, p. 347sq.
[264] Pierre Chiron (éd.), Aristote, *Rhétorique*, Paris 2007, Livre III, Chap. XIII.
[265] Botelho, « Das 17. Jahrhundert », p. 135.

dessous (Fig. 11 et 12), datées respectivement de 1520-25 et 1530-40, représentent des femmes âgées nues. On peut observer sur les deux personnages les mêmes signes caractéristiques de la vieillesse. Le corps apparaît comme décharné, la peau du ventre, déformée par les grossesses, est distendue, ce qui renforce l'impression de vacuité, les os des épaules sont saillants. La poitrine s'affaisse. Leur visage est émacié et ridé, leur bouche entrouverte – par un sourire chez celle de droite – montre une dentition fortement abîmée et incomplète. Malgré leur longueur et leurs ondulations, les cheveux sont représentés comme fins et épars sur le dessus de la tête, impression renforcée par la raie centrale.

Mais alors que physiquement, les deux personnages se ressemblent, leurs attitudes s'opposent. En effet la statue de gauche, modestement assise sur un banc ouvragé et légèrement penchée en avant, semble se dissimuler. Son expression traduit un mélange de deuil et de tristesse. En revanche, celle de droite se tient debout et regarde droit devant elle dans une attitude confiante. Elle tend délicatement la main tout en regardant en souriant un objet aujourd'hui disparu. Les chercheurs pensent qu'il a pu s'agir d'un miroir ou d'un bouquet de fleurs. Ces statuettes peuvent interpréter de plusieurs façons. La première peut représenter la tristesse et la solitude que représente la vieillesse tandis que la seconde, de par son sourire édenté, pourrait mettre en scène un personnage bien connu des comédies, la vieille femme lubrique[266]. On peut cependant également imaginer que les statues de ces deux femmes visent à mettre en garde contre le caractère éphémère de la beauté et plus généralement de la vie terrestre[267]. En effet, on observerait alors deux attitudes face à la vieillesse : la première femme montrerait le côté tragique que représente la perte de la jeunesse, tandis que la seconde femme continuerait à tenter de séduire. Ne correspondant pas aux canons de l'époque, nue et dépourvue de pudeur, on peut l'imaginer tournée en ridicule.

[266] Andrea von Hülsen-Esch / Hiltrud Westermann-Angerhausen (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute,* Band 2, Köln 2006, p. 192sq.
[267] C'est le jugement que porte Leo Planiscig sur des statuettes comparables de la Renaissance italienne (*Andrea Riccio*, Wien, 1927, p. 91).

Fig. 11 : « Alte Frau sitzend », Allemagne, vers 1520-25, Victoria and Albert Museum Londres.

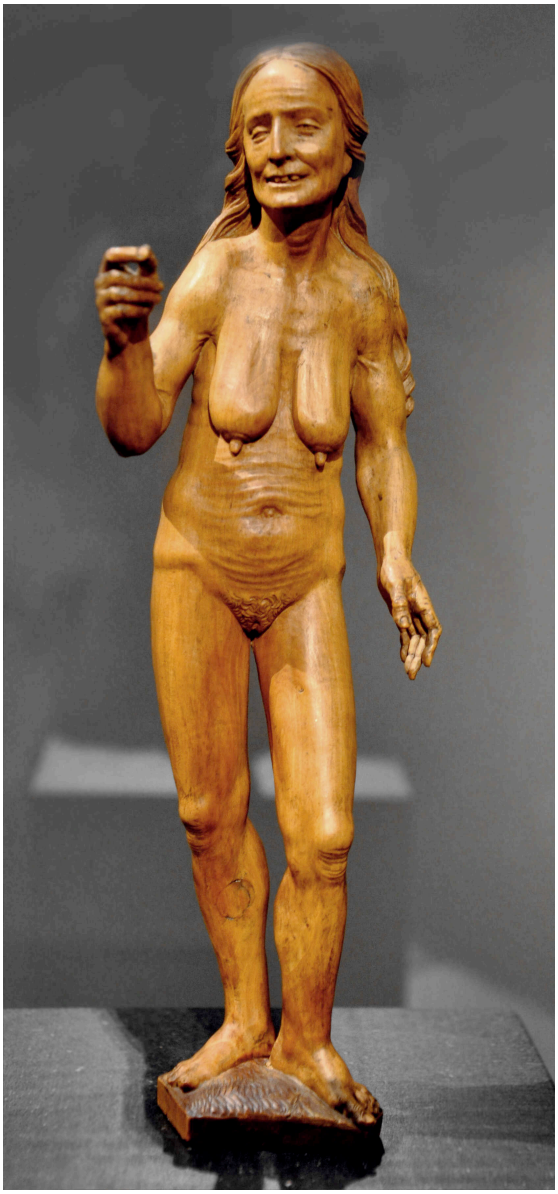


Fig. 12 : Daniel Mauch, « Nackte Alte », Lüttich, 1530-40, Städtische Galerie Liebighaus, Museum Alter Plastik, Frankfurt am Main.

Le corps des vieilles femmes joue essentiellement le rôle de *memento mori*. Stefanie Knöll a souligné l'utilisation préférentielle d'un corps féminin vieilli pour remplir cette fonction d'avertissement[268]. Le message est le suivant : un jour, toutes les femmes seront vieilles et perdront leur pouvoir de séduction. Il ne leur restera alors que leur moralité dont elles devraient se préoccuper le plus tôt possible. Les œuvres montrées ici (Fig 11 et 12) les appellent donc à se convertir au plus vite, c'est-à-dire à vivre dans la piété, ce qui se traduit par un comportement respectant les injonctions des théologiens des deux confessions mais également des autorités civiles.

III.3.3. Contrôle social des vieilles femmes

- Procès pour sorcellerie et contrôle social

Le but de ces réflexions n'est pas de retracer l'histoire de la sorcellerie à l'époque moderne : les études sur ce thème sont déjà nombreuses et parfaitement documentées[269]. La sorcellerie a été étudiée sous de nombreux angles : juridique, social, confessionnel. La chasse aux sorcières est un phénomène majeur de l'époque moderne, dont l'intensité varie tout au long de la période et selon les zones géographiques considérées. La confession ne semble pas avoir joué de rôle déterminant dans le traitement des prétendues sorcières : dans le camp catholique, comme dans le camp protestant, ce sont les mêmes arguments qui sont avancés, que les auteurs soient pour ou contre les procès pour sorcellerie[270]. Quoi qu'il en soit, ces derniers peuvent être considérés comme un outil supplémentaire de contrôle social exercé sur les femmes[271], même s'ils étaient loin d'être le seul et même si les femmes ne sont pas les seules concernées. Les procès pour sorcellerie ont contribué à diffuser des normes d'honorabilité (bonne réputation, continence sexuelle, piété, mariage) et à stigmatiser une population qui n'y correspondait pas.

---

[268] Stefanie Knöll « Frauen, Körper, Alter. Die weiblichen Lebensalter in der Kunst des 16. Jahrhunderts », in : Hülsen-Esch / Westermann-Angerhausen, *Zum Sterben schön*, p. 43-51 (ici : p. 49).

[269] Pour une analyse condensée des écrits sur la sorcellerie, voir Wolfgang Behringer, « Geschichte der Hexenforschung », in : Sönke Lorenz / Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.), *Wider aller Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Wirkungen auf Südwestdeutschland*, Ostfildern, 2004, p. 485-668. V. aussi *ibidem*, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, 6. Aufl., München 2006 ; *ibidem*, *Hexenverfolgungen in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit,* München 1987.

[270] Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997, p. 527.

[271] *Ibidem*, p. 109.

Les femmes furent les principales victimes des arrestations et exécutions pour sorcellerie[272]. Les auteurs de l'époque moderne considèrent comme une évidence que la plupart des sorcières soient de sexe féminin, ce qui ne signifie pas pour autant qu'à leurs yeux, toutes les femmes soient des sorcières[273]. Depuis le début du XIV^{e} siècle, un imaginaire diabolique de « la » femme se répand en Europe. La femme, en particulier son corps, est associée au péché et à Satan[274]. Dans le *Marteau des Sorcières,* ouvrage écrit en 1486-1487 par le dominicain Henri Kramer[275], qui recense toutes les croyances en matière de sorcellerie ainsi que les moyens pour la combattre, cette dernière est décrite comme un crime spécifiquement féminin. En 1580, le juriste français Jean Bodin associe clairement la sensualité féminine à la sorcellerie, contestant point par point les thèses de Johann Weyer[276]. Il demande par conséquent aux autorités de discipliner les femmes, considérées comme dominées par leur nature, mais aussi d'éradiquer les sorcières[277]. Pour la plupart des auteurs quelle que soit leur confession, les femmes seraient plus faibles physiquement, intellectuellement et moralement car elles nourriraient un plus grand appétit sexuel que les hommes. Deux caractéristiques qui permettraient au Démon d'avoir un ascendant sur elles[278]. Comme le montrent les gravures de Hans Baldung Grien et d'Albrecht Dürer, entre autres, c'est la sexualité féminine et sa propension supposée à la déviance et aux excès qui inquiètent. C'est bien cette sensualité « diabolique » qui fait la sorcière.

---

[272] Deux tiers à quatre cinquième des victimes étaient des femmes selon Erik Midelfort, « Geschichte der abendländischen Hexenforschung », in : Lorenz / Schmidt, *Wider aller Hexerei*, p. 106.
[273] *Ibidem*, p. 133.
[274] Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIV^{e}-XVIII^{e} siècles*, Paris 1978, « Les Agents de Satan : III. Les femmes », p. 305-346 ; Colette Arnould, *Histoire de la sorcellerie*, Paris 2009, p. 257.
[275] Henri Kramer (Institoris), *Malleus Maleficarum* [1486-87], Réédition par Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek, Werner Tschacher, *Der Hexenhammer. Malleus maleficarum,* München : DTV 2000.
[276] Johann Weyer, *De praestigiis Daemonum […],* Franckfurt am Mayn MDLXXXVI (1^{e} : 1563).
[277] Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Paris 1580, rééd. Fac-similé, Hildesheim, Olms 1988. Pour un résumé des positions en présence, v. Marie-Thérèse Mourey, « Le corps et le Diable – le Diable au corps ? De la transe à la danse, entre croyances, légendes et représentations (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles), in : Françoise Knopper et Wolfgang Fink (éd.), *Diables et spectres. Croyances et jeux littéraires*, vol. 1, *Cahiers d'études germaniques*, 62 (2012), p. 95-117.
[278] Clark, *Thinking*, p. 112.

Fig. 13 : Albrecht Dürer, « Die vier Hexen », 1497, Städtische Kunstsammlungen Düsseldorf.

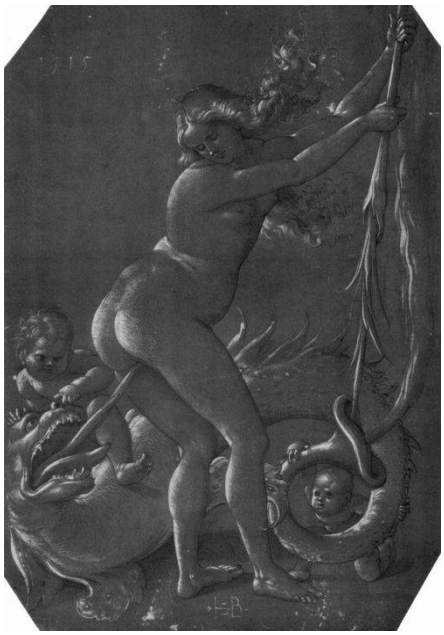


Fig.14 : Hans Baldung Grien, « Hexe », 1515, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe.

Fig. 15 : Albrecht Dürer, « Rückwerts reitende Hexe auf einem Ziegenbock », vers 1500, Metropolitan Museum of Art, New York.

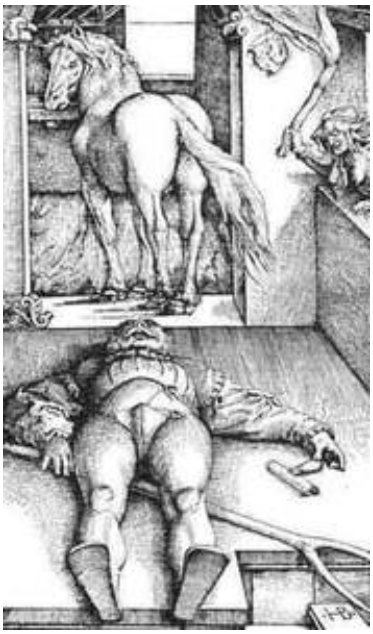


Fig. 16 : Hans Baldung Grien, « der Bezauberte Knecht », ca. 1544, National Galery of Art, Washington CD.

La première gravure d'Albrecht Dürer (Fig. 13) montre quatre jeunes femmes nues en pleine discussion. La coiffe de la femme de gauche laisse supposer qu'elle appartient à un rang élevé, celle du milieu de dos, qui ne porte pas de bonnet, semble être une jeune fille. Cette gravure révèle un monde des affaires féminines. Le crâne et les os aux pieds des jeunes femmes témoignent des actes de sorcellerie auxquelles elles semblent s'adonner. Le spectateur entre dans un univers intime, qui évoque des actes répréhensibles, la proximité sexuelle, une conjuration ou la sorcellerie, qui implique les deux hypothèses précédentes[279].

La deuxième gravure de Hans Baldung Grien (Fig. 14) représente une très belle jeune femme nue qui semble à la fois combattre un dragon et mimer l'acte sexuel avec ce dernier. Les cheveux détachés et en désordre de la jeune femme sont connus à l'époque moderne comme symboles d'une sexualité débridée et bestiale, ce que la pose osée et la présence d'un animal corroborent[280]. Encore une fois le désir sexuel est mis en relation avec la sorcellerie, qu'implique la représentation d'êtres surnaturels (les *putti* et le dragon).

La sexualité débridée n'est pas l'unique fait de jeunes femmes. Elle est aussi représentée en la personne de femmes plus âgées, ce qui évoque davantage une inversion des normes, un monde à l'envers, puisque les vieilles femmes infertiles ne devraient plus s'y adonner. La troisième gravure, œuvre de Dürer (Fig. 15), montre une femme âgée tenant une quenouille et chevauchant un bouc à l'envers. Le regard de la vieille femme est concentré, sa bouche est ouverte, son torse est anormalement musclé, autant d'indices laissant supposer que son pouvoir est immense, mais qui donne également une impression virile, évoquant l'inversion sexuelle. Ces allusions au monde à l'envers sont claires pour le spectateur de l'époque, car, comme l'explique Charles Zika, une des punitions pour avoir bafoué l'honneur lié à son sexe était de chevaucher un animal en sens inverse[281]. De plus, les cornes du bouc que la femme tient dans une main sont le signe du cocufiage. Les *putti* qui l'accompagnent font d'elle une Vénus inversée, pleine d'un pouvoir aussi mystérieux qu'effrayant et prônant une sexualité effrénée[282].

Enfin, la dernière gravure (Fig. 16) met en scène une vieille femme se réjouissant de la mort d'un homme visiblement blessé par un cheval furieux. Cette

[279] Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft*, London / New York, 2007, p. 87.
[280] *Ibidem*, p. 15.
[281] *Ibidem*, p. 28.
[282] *Ibidem*, p. 31.

gravure a donné lieu à de nombreuses interprétations dues notamment à la perspective inhabituelle sous laquelle est représenté l'homme, allongé face au spectateur. Mais toutes s'accordent pour y voir, une fois encore, une allusion à la puissance sexuelle, voire à la dangerosité de la sexualité. La poitrine dénudée de la vieille femme ainsi que la torche enflammée qu'elle brandit, la braguette du valet qui se trouve au centre de l'illustration attirant ainsi le regard du spectateur, la croupe du cheval seraient autant d'allusion à la sexualité. Le sujet de l'image n'est ainsi pas seulement la sorcellerie, mais aussi la sexualité, qui lui est toujours étroitement liée. Le désir sexuel non-maîtrisé y apparaît comme une forme d'ensorcellement destructeur[283]. Les quatre représentations artistiques montrent que la capacité de séduction associée à une certaine lubricité sont considérées comme des caractéristiques communes aux sorcières quel que soit leur âge. Dans la logique morale de l'époque moderne, la sexualité débridée des femmes irait de pair avec la volonté de nuire, le plus souvent dirigée contre les hommes.

Du fait du grand nombre de victimes féminines induit par les procès pour sorcellerie, la recherche féministe sur la question a pu parler d'« holocauste des femmes ». Depuis, de nombreuses études ont montré qu'une telle dénomination n'était pas adaptée au phénomène : en effet, des hommes ont également été arrêtés et exécutés pour sorcellerie[284], ainsi que des enfants. La misogynie des écrits et des procès ne peut pas être considérée comme la seule raison pour laquelle les femmes en ont été les principales victimes. Erik Midelfort souligne qu'une dégradation de la situation économique et sociale des femmes a pu contribuer à la chasse aux sorcières[285]. On peut également supposer que la valorisation du mariage entreprise par la Réforme luthérienne a renforcé la marginalisation, et par conséquent la diabolisation des célibataires, jeunes femmes encore non mariées ou veuves plus âgées, principales victimes, dans un premier temps, des procès[286].

Dans l'imaginaire collectif, la sorcière est la femme vieille et laide des contes pour enfants. Qu'en est-il des descriptions données dans les textes qui traitent de la sorcellerie et des femmes réellement accusées et exécutées ? Il y a quelques éléments

[283] *Ibidem*, p. 35.
[284] Rolf Schulte, *Hexenmeister : die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im alten Reich*, Frankfurt am Main / New York 2001.
[285] Midelfort, « Geschichte », p. 109.
[286] Allison Coudert, « Female Witches », in : Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft, The Western Tradition*, Vol. 2, Santa Barbara / Denver / Oxford, 2006, p. 356sq (ici : p. 357).

de vérité dans le stéréotype de la vieille sorcière[287]. À partir du XV^e^ siècle, les vieilles femmes sont de plus en plus considérées non seulement comme une incarnation du mal, mais également comme ses agents[288]. Au XVI^e^ siècle, les femmes de plus de cinquante ans sont surreprésentées dans les procès pour sorcellerie. Elles montrent en effet une plus grande vulnérabilité que les autres femmes. Davantage touchées par la pauvreté, elles sont souvent veuves, seules. Enfin, elles sont soumises à la ménopause. Lyndal Roper estime que ce phénomène corporel, à travers les changements physiologiques évidents qu'il produit, renforcerait les soupçons de sorcellerie à leur encontre[289]. La plupart des conflits ayant trait à la sorcellerie opposent des jeunes femmes, qui viennent de mettre au monde des enfants, et d'autres femmes proches de la ménopause, qui sont en charge du bien-être de la jeune mère et du nourrisson. Roper voit une explication d'ordre non seulement physiologique mais aussi psychanalytique aux accusations de sorcellerie envers les vieilles femmes. Tout d'abord, les accusations à l'encontre des vieilles femmes sont donc liées à des théories pseudo-médicales. Les femmes âgées, considérées comme plus sèches que la normale, seraient capables d'assécher les seins nourriciers de la jeune mère en leur jetant un sort, condamnant ainsi l'enfant à la mort. Cette théorie se retrouve dans les écrits qui proposent d'enseigner comment reconnaître une « vraie » sorcière : si une femme ne verse aucune larme sous la torture, il est légitime de la soupçonner de sorcellerie, les sorcières ne sachant pas pleurer, du fait de leur sécheresse intérieure[290]. Roper interprète ensuite les dénonciations pour sorcellerie comme un « conflit œdipien » entre ces femmes de générations différentes. La veuve et la vieille femme sont au centre des attaques que l'on pourrait qualifier de misogynes. Mais elles sont également des « figures-miroirs » de la mère, qui jouent le rôle de « dépositaire de toutes les angoisses liées aux représentations de mères diaboliques[291] ». Pour Roper, dans une société où il est impossible d'exprimer ces craintes de manière directe en raison de la vénération de

[287] Alison Rowlands, « Age of Accused Witches », in : Golden, *Encyclopedia of Witchcraft*, Vol. 1, p. 16 -20 (ici : p. 18).
[288] Schäfer, *Alter*, p. 270.
[289] Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, New York 1994, p. 203
[290] *Ibidem*, p. 208.
[291] « Here the widow played a double role. On the one hand, attacks on old, post-menopausal women are a staple of misogynist tract from the late sixteenth century onwards. But on the other, the widow, […] was merely the mother's mirror image, a woman who could be the repository of all the fears about evil morthers. », in : *Ibidem*, p. 217.

la Vierge Marie, figure de la Mère par excellence (pour les catholiques, comme pour les protestants), elles sont énoncées indirectement par des attaques envers les veuves et les femmes âgées. Ainsi, il semblerait que les vieilles femmes soient souvent associées à la sorcellerie pour des raisons biologiques, ou plutôt humorales, sociales ainsi que psychologiques.

Il est cependant difficile de déterminer l'âge des femmes accusées de sorcellerie. D'une part, ce dernier était rarement indiqué sur les comptes rendus des procès[292]. D'autre part, les raisons précédemment évoquées pour voir dans les femmes âgées des victimes privilégiées des procès pour sorcellerie peuvent être contredites[293] : non seulement des femmes pauvres ont été arrêtées mais également des femmes de notables et des jeunes. La misogynie envers les vieilles femmes ne s'explique pas uniquement par les craintes engendrées par la ménopause, mais aussi par le poids économique qu'elles représentent pour une famille ou une communauté. Des femmes mariées ont également été la cible des accusations, même si elles étaient moins susceptibles d'être condamnées. Les comptes rendus de tribunaux révèlent que les femmes sont souvent soupçonnées de sorcellerie pendant des années avant d'être explicitement accusées : elles sont donc considérées comme des sorcières bien avant d'être officiellement mises en cause[294]. Il faudrait en réalité s'interroger sur ce qui est à l'origine de la dénonciation quand une femme est accusée de sorcellerie.

- Johann Weyer, le défenseur des vieilles femmes

Tous les théologiens et intellectuels de l'époque moderne ne soutenaient pas les exécutions pour sorcellerie, encore moins l'existence même de ce qui fut peu à peu considéré comme un crime. Le théologien protestant Johann Matthäus Meyfahrt compare, dans son livre *Avertissement chrétien aux puissants dirigeants* (*Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten*, 1635)[295], les procès pour sorcellerie à l'inquisition espagnole. Le plus connu des catholiques à se prononcer contre ces procès est le jésuite Friedrich Spee von Langenfeld. Dans son ouvrage de 1631[296], il critique violemment la tenue des procès et les procédés comme la torture desquels on

[292] Schäfer, *Alter*, p. 16.
[293] *Ibidem*, p. 18.
[294] *Ibidem*.
[295] Johann Matthäus Meyfahrt, *Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhaffte Praedicanten, wie das abschewliche Laster der Hexerey mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselbigen auff Cantzeln und in Gerichtsheusern sehr bescheidentlich zu handeln sey*, Erfurt, 1635.
[296] Friedrich Spee von Langenfeld, *Cautio criminalis : rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse* [1660], München 2000. L'ouvrage ne fut publié que tardivement et anonymement.

ne peut attendre, selon lui, des aveux valables. En cela, il ne nie pas l'existence des sorcières, mais critique les méthodes employées pour lutter contre la sorcellerie, en raison de leur inhumanité, mais aussi de leur inefficacité.

L'ouvrage du médecin Johann Weyer, auquel s'opposa violemment Jean Bodin, donne un éclairage pertinent sur la situation des femmes âgées. Pour lui, les femmes accusées de sorcellerie ne sont en fait que des vieilles femmes malades, qu'il faudrait par conséquent soigner plutôt que torturer. Il ne s'agit pas pour lui de nier la faiblesse des femmes face aux séductions du Démon. Employant l'argument de l'infériorité féminine pour justifier l'arrêt des persécutions de femmes qu'il juge au mieux crédules, au pire folles, il encourage même les autorités et la communauté à leur venir en aide plutôt que de les condamner :

> Vnd wiewohl der alte listige Boeszwicht der Sathan, an alle Menschen, wo er jrgendt anlasz, sie seyn was geschlechts, alters, standts, usw. sie immer woellen, sich setzt, vnd wo er jrend einen hinder diese kunst bringen moege, sein heyl versucht : So gereth es jhm doch mehrertheils am Weiblichen geschlecht, welches denn von natur vnnd seines Temperaments halben wancjelmuetig, vnbestendig, leichtglaeubig, boszhafftig, seiner selbst nit maechtig, auch von seiner starcken anfechtungen wegen, so es schwerlich im zaum mag halten, mehrtheils Melancholisch befunden wirt. In sonderheit aber setzt er an die alten vnverstendigen, kindlich Vetteln[297].
>
> Et comme Satan le vieux et rusé scélérat cherche à séduire et essaie d'attirer à son art n'importe qui, quel que soit son sexe, son âge, son statut social, ainsi il réussit souvent auprès du sexe féminin, qui par nature est versatile, inconstant, crédule, méchant, incapable de se maîtriser, mais aussi en raison des fortes tentations auxquelles il est soumis et auxquelles il n'arrive pas à mettre un frein, souvent atteint de mélancolie, mais il privilégie pour cela les vieilles rombières puériles et déraisonnables.

Ainsi, dans la vision humaniste et médicale de Weyer, le fait que beaucoup de vieilles femmes se prétendent elles-mêmes sorcières aurait une cause physiologique, ou plutôt pathologique, puisqu'il considère la mélancolie comme un facteur d'affaiblissement du corps féminin, particulièrement courant chez les vieilles. De cette faiblesse supposée naturelle, que la mélancolie renforce, le Diable tirerait aisément parti. Ne niant pas l'existence de sorcières, il souligne cependant qu'elles seraient beaucoup plus inoffensives que les sorciers adeptes de la magie noire, qui eux, rechercheraient le pouvoir en apprenant consciemment à nuire à leur prochain.

[297] *Ibidem*, p. 157.

D'après Weyer, c'est à eux que devraient s'en prendre les autorités, car ils seraient capables de causer beaucoup plus de dégâts que de pauvres vieilles femmes, dont il ne retient que la faiblesse physique, mentale et intellectuelle, une mélancolie qui troublerait leur perception de la réalité, et qui ne sont *in fine* que des irresponsables à qui le Diable a fait croire qu'elles étaient capables de pratiquer la magie.

> Denn die zauberer belangend, seyn sie mehrtheils gelehrte, wolbesinnte Maenner, aber jedoch zuviel sorgfeltig, fuerwitzig, die sich auch vnderweilen frembde Landtschafften zu besuchen, vndernemend, zu dem zweck vnnd end, dasz sie etwan ein Sathanische Kunst erhaschen, dardurch nichts anders, denn ein lauter Teuffels geplaer ausserhalb allgemeinem lauff der natur sehen lassen vnd spiegeln : Diese aber sind mehrtheils Weibsbilder, schwache geschirr, betagtes alters, jhrer sinnen auch nicht aller dingen bey inen selber, auch vber das alles sich daheimen, vnn bey hausz finden lassen, in welcher arbeitseliger, elenden Vetteln, als gantz bequemlicher geschirren vnd werzeugen, phantasey vnd einbildung, wann sie mit einer Melancholi oder trawirigkeit beladen, oder sonst etwan zaghafftig seyn, Er als ein gantz subtiler Geist sich hinein schleicht vnd verkreucht : vnd bildet ihnen durch seine verblendung vnd teuscherey allerley vnglueck, schaden vnd verderben anderer leuth so starck seyn, dz sie, vnangesehen wie grossz vnd nachtheilig dieselbigen auch seyn moegen, nicht anders meynen, dann sie habens gethan, da sie doch gar nichts damit zuschaffen gehabt, vnd der sachen aller dings vnschueldig seyn[298].
>
> Car concernant les magiciens, la plupart sont des hommes lettrés et instruits, mais aussi beaucoup plus soigneux et curieux, qui entreprenant de visiter des contrées étrangères dans le seul but d'apprendre l'art satanique, ne font rien d'autre que faire apparaître et refléter qu'un vacarme diabolique qui n'appartient pas au court général de la nature. Mais celles-là sont en général des femmes, de faibles créatures, d'un âge avancé, qui n'ont pas vraiment tous leurs esprits, et que l'on peut, en outre, trouver chez elles. Il [Le Diable - SCD] insinue en elles – vieilles rombières miséreuses et travailleuses, donc des enveloppes et des outils tout à fait confortables pour Lui – des fantasmes et une imagination, principalement quand elles souffrent de mélancolie ou quand elles sont craintives et au moyen l'aveuglement et la tromperie, leur faisant croire qu'elles ont été à l'origine de toutes sortes de malheurs, de dommages et de destructions d'autres personnes, si bien qu'elles, quel que soit l'ampleur et le côté fâcheux des événements, pensent qu'elles en sont responsables, bien qu'elles n'aient rien eu à voir avec cela et qu'elles soient innocentes.

Weyer considère ainsi les vieilles femmes comme innocentes : non pas des agents du Diable, mais bien plutôt ses victimes. La réponse du catholique Jean Bodin est violente. Pour lui, la torture serait un moyen parfaitement approprié pour lutter contre les sorcières, qui, sous une apparence débile, seraient des femmes

[298] Weyer, *De praestigiis Daemonum,* Vorrede, III. Buch, n. p.

extrêmement puissantes. Un quart du livre est ainsi consacré à la réfutation des thèses de Weyer, réduisant le livre de ce dernier à l'expression de son scepticisme envers la sorcellerie[299]. Après avoir cité la Bible et les pères de l'Église, il avance également des arguments juridiques en soulignant que les procès dans lesquels les preuves sont insuffisantes sont simplement annulés. Créatures faibles ou puissantes, inoffensives ou dangereuses, la polémique entre Weyer et Bodin illustre bien l'ambivalence qui se fait jour lorsqu'il s'agit d'évoquer les vieilles femmes, voire toute la population féminine. Les réponses proposées au problème que posent les vieilles femmes varient en fonction de ce portrait qui est fait d'elles, allant de la protection à la répression, en passant par un contrôle étroit. C'est cette dernière option que choisissent les autorités religieuses pour la majorité de la population féminine.

- Fin de vie et discipline : l'emploi renouvelé de la prière

D'après les sources, les vielles femmes sont supposées « se convertir » à la vraie foi. En effet, la fin de la vie, seuil de la mort, est considérée comme le moment idéal pour adopter un mode de vie où la piété tient une place prépondérante, ce qui apparaît d'autant plus difficile quand ces femmes ont une mauvaise réputation. Dans le catholicisme, la fin de la vie est présentée comme une période où l'on devrait prêter moins d'attention à son corps tandis que ce dernier se délite, alors que chez les protestants, on continue de lui prodiguer les soins nécessaires à la meilleure santé possible, tout en prônant une valorisation du spirituel dans la vie quotidienne.

Les problèmes corporels qu'entraîne la vieillesse sont l'occasion pour des auteurs comme le catholique Johann Hayn (1647) de chercher à renforcer la foi des personnes âgées, en particulier des femmes. Il propose ainsi de mettre à profit les insomnies coutumières aux personnes âgées pour prier Dieu. On remarquera que ses conseils sont différents de ceux que pouvait prodiguer le catholique Lorichius soixante ans plus tôt (1586), qui recommandait aux veuves d'entrecouper volontairement leurs nuits pour prier, afin de mortifier leur corps et de réfréner leurs désirs sexuels, considérés comme plus violents à la nuit tombée :

[299] Bodin, *Démonomanie*, Livre IV.

Vnd das stehet auch gottseligen Alten trefflich wol an, dasz sie fleissig beten, so wol in der Kirchen, alsz zu Hause, so wol bey jhrer beschwerlichen Nacht-Unruhe als am Tage[300].	Et cela sied particulièrement aux pieuses vieilles de prier avec zèle, aussi bien à l'église qu'à leur domicile, aussi bien pendant leurs pénibles insomnies nocturnes qu'à toute heure du jour.

La prière, qui était déjà utilisée comme moyen de contrôler l'attitude des femmes enceintes pendant la grossesse et l'accouchement et de transmettre des normes de comportements aux veuves, s'avère ici particulièrement adaptée à la discipline des personnes âgées. En effet, comme pour les veuves, occuper les nuits d'insomnie des vieilles femmes par des prières permettrait non seulement de renforcer leur foi mais également de faire en sorte d'éviter des pensées impures ou impies, ou des activités répréhensibles.

Comme le veuvage, la vieillesse du corps est citée comme une raison de fréquenter plus assidûment les églises qu'au temps de la jeunesse. Selon le catholique Johann Hayn (1647), le fait de se rendre à l'église pour entendre la parole de Dieu serait aussi nécessaire qu'une canne et que le vin pour les Anciens. Hayn utilise des comparaisons qui appartiennent au quotidien des personnes âgées et qui font partie du fonds de croyances médicales de l'époque moderne, qui attribuait au vin des vertus roboratives.

In der Kirchen vnd bey Anhoerung des Wortes Gottes da bekommen sie den allerbesten vnd koestlichen Wein, vnd die allersuessest lauterste Milch, als die jztz gebohrne Kindlin, dadurch sie zunehmen vnd schmecken koennen, dasz der Herr freundlich ist, vnd jhre Seele in Wollust fett wird[301].	Dans les églises, au moment où ils écoutent la parole de Dieu, ils reçoivent le vin le meilleur et le plus délicieux et le lait le plus sucré que les nourrissons aient jamais eu, de sorte qu'ils le boivent et apprécient que le Seigneur leur soit aimable et que leur âme grossit par le plaisir qu'elle ressent.

Le fait d'assister à des offices est non seulement présenté comme une consolation pour les personnes âgées souffrant de problèmes de santé, mais la fréquentation des églises est aussi considérée comme un soutien moral pour ceux qui vivent dans la solitude et voient avec angoisse s'approcher l'heure de leur mort. Même si Johann Hayn ne le mentionne pas, on peut supposer que ces recommandations sont également vues comme un moyen de les discipliner en contrôlant à la fois leurs déplacements, leurs fréquentations, mais également leur foi. Il est à noter que les autorités civiles ne se préoccupent pas des vieilles femmes en

[300] Hayn *Speculum*, p. 19.
[301] *Ibidem*, p.17v. Le passage est cité entièrement en annexe (Annexe 21).

tant que groupe social, alors que pour certains théologiens et pasteurs, même peu nombreux, elles devraient adopter un comportement particulièrement pieux. Le contrôle des vieilles femmes passe donc majoritairement par un renforcement des pratiques religieuses.

- La masculinisation de la vieille femme

Certaines sources, qu'il s'agisse d'ouvrages médicaux, d'écrits humanistes ou d'œuvres théologiques, considèrent parfois les femmes âgées soit comme des êtres masculinisés, soit comme des êtres neutralisés. Leur caractère féminin ayant disparu avec la ménopause, elles se comporteraient de manière plus rationnelle et auraient donc moins besoin d'être surveillées de l'extérieur, puisqu'à leur âge, le processus de discipline se ferait de manière naturelle, et non plus sous la contrainte.

Comme la plupart des théories concernant le corps féminin, cette affirmation est justifiée par des considérations biologiques : selon la théorie des humeurs, le corps de la vieille femme deviendrait plus sec et plus froid, ce qui est caractéristique en soi du corps masculin. De cet état humoral, les médecins déduisent que le corps se trouve soumis à un meilleur équilibre – puisque masculin – et qu'ainsi la femme âgée est capable de faire preuve de plus de raison que lors de sa jeunesse, où son état corporel la conduisait à se comporter déraisonnablement. Pour cette raison, les femmes âgées mériteraient plus de respect que les femmes jeunes[302]. Dans les faits cependant, on assisterait plutôt à une exclusion des femmes âgées de la communauté[303] : comme elles ne peuvent plus mettre au monde des enfants, ce qui est considéré comme le devoir premier des femmes, leur utilité sociale est réduite. Dans les *Problèmes* (*Problemata*), un écrit de 1540[304] qui vulgarise des questions médicales précises à travers les écrits d'Aristote, d'Avicenne, de Galien et d'Albert le Grand, on trouve une explication de la modification de la pilosité des femmes âgées : c'est parce que les humeurs des femmes ressemblent de plus en plus à celles des hommes, à mesure qu'elles vieillissent, que leur apparence finirait par avoir des attributs masculins.

Warumb gewinnen etlich alte weiber nach fünfftzig jaren bert. Aristoteles antwurt im ix., buoch von den thierlein,	Pourquoi est-ce que les vieilles femmes âgées de plus de cinquante ans ont de la barbe. La réponse d'Aristote se trouve

[302] Botelho, « Das 17. Jahrhundert », p. 127.
[303] Schäfer, *Alter*, p. 280.
[304] On trouve une des premières versions de cet ouvrage vers 1505, puis de nombreuses rééditions jusqu'au XVIIe siècle, ce qui tend à prouver sa popularité.

vnd deszgleichen Avicenna. Ist darumb das sy ir feuchte nimmer haben als vor, vnd weil die feucht nitt mer fleust, gewinnen sie bert[305].	dans le livre IX des Animaux et aussi chez Avicenne : c'est parce qu'elles ne sont plus aussi humides qu'auparavant, et parce que l'humidité ne circule plus, qu'elles deviennent barbues.

De plus, la fin des cycles menstruels qui signifie la fin de la période de fertilité des femmes, annoncerait non seulement l'entrée dans la vieillesse mais marquerait également une perte de la féminité[306]. À cause de sa stérilité, la vieille femme aurait dépassé sa féminité, ce qui lui vaudrait un nouveau rôle au sein du couple[307]. Il semblerait que la hiérarchie qui existait au sein d'un mariage fertile soit en quelque sorte abolie au moment de la vieillesse, puisqu'il s'agirait de préparer une vie éternelle dans laquelle il n'y aurait plus de sexe[308]. Christoph Bruno (1544) souligne, dans son ouvrage destiné aux hommes, traduit de Juan Luis Vives, que le mari doit tenir compte des changements que provoque l'âge chez son épouse. L'épouse âgée diffère de la jeune femme dans la mesure où elle aurait « atteint une raison toute masculine, et [où] son esprit [se serait] élevé » (« zu ainem männlichen verstandt, vnnd zu ainem standt und wesen des gaists aufferhept[309] »). Doreen Fischer commente ce nouveau statut des femmes âgées au sein du mariage en insistant sur l'inutilité du contrôle jusqu'alors exercé sur elles, puisque le risque d'élever des enfants conçus hors du cadre du mariage n'existe plus[310]. Ainsi, on assisterait à un changement de la hiérarchie au sein du couple lorsque ce dernier vieillit. Dans certaines sources, les femmes ne sont plus considérées comme devant être soumises à leur époux et placées sous sa surveillance, puisque les changements qui affectent leur corps modifieraient également leur esprit, les hissant sur le même plan intellectuel et moral que les hommes.

Parallèlement à cette perte de féminité et d'une manière assez paradoxale, des médecins considèrent que la ménopause entraînerait également une augmentation du

---

[305] Quintus Appolinarus, *Problemata. Fragstuck Aristotelis Avicenne, Galeni vnnd Alberti Magni, Darinn menschlicher vnd thierlicher natur eygenschafften durch frag vnd antwurt Auch mancherhandt artznei, den menschen zuo guot, kurz angezeygt werden, Jtzunt von newem gemert, gebessert vnd das onuetz herausz getilckt*, Strasbourg 1540 [trad. Walther Hermann Ryff].
[306] Schäfer, *Alter*, p. 270.
[307] Fischer, *Witwe*, p. 171.
[308] *Ibidem*, p. 172. Fischer souligne que les sources qui abordent cette question citent abondamment, Matthieu, 22, 30.
[309] Juan Luis Vives, Christoph Bruno (Übers.), *Vom gebuerlichen Thuon und lassen aines ehemans,* Augsburg 1544, p. 58v.
[310] Fischer, *Witwe*, p. 172.

désir sexuel chez certaines femmes[311], déjà notée chez les auteurs évoquant la question des veuves – il est donc probable que chez les veuves, cette augmentation du désir sexuel soit attribuée non seulement à la perte d'un mari, mais également à l'âge souvent avancé de cette partie de la population. Dans de nombreuses sources, le plus souvent théologiques, les femmes âgées sont qualifiées de « lubriques », ce qui revient à les considérer comme « anormales », la sexualité des personnes âgées, qui ne peut pas être exercées à des fins reproductives, étant vue comme déviante[312]. Les différentes sources médicales et théologiques soutiennent donc des thèses contradictoires concernant la sexualité des vieilles femmes – on observe également des discordances au sein de chaque type de sources. Les visions opposées de la femme âgée – « raisonnable » ou « lubrique » – ont pour conséquence un jugement moral différencié ainsi que des actions distinctes à leur encontre.

Les vieilles femmes sont présentées sous un jour ambivalent. La ménopause, signe tangible de la vieillesse du corps est invoquée pour expliquer les dégradations physiques qu'elles subissent, mais également tous les comportements négatifs supposés. À la méchanceté supposée des vieilles femmes se trouvent des causes biologiques. Si aucun traitement n'est envisagé, les arguments médicaux sont présentés pour dédouaner, si ce n'est innocenter les vieilles femmes dont on estime qu'elles n'auraient pas tous leurs esprits.

Que penser de la question du contrôle au regard de cette présentation des conditions de vie et des représentations des vieilles femmes au début de l'époque moderne ? Il semblerait que, dans leur cas, les velléités de contrôle ne se situent pas tant du côté des autorités civiles – si ce n'est lorsqu'il s'agit de femmes pauvres, dépendantes de l'aumône publique – que de celui des autorités religieuses. Les écrits sur les vieilles femmes sont encore plus rares que les écrits sur les veuves, puisque la vieille femme mariée est considérée comme une épouse. Il est donc attendu d'elle qu'elle règle son comportement selon les normes prônées pour ce statut.

Cependant, certains auteurs s'attardent sur les particularités des femmes d'âge avancé. C'est notamment le cas dans les écrits sur les sorcières. Les accusations de sorcellerie et les chasses aux sorcières ont probablement été l'expression d'une volonté de discipliner les femmes en général, quel que soit leur âge, leur statut, leur

[311] Schäfer, *Alter*, p. 274.
[312] Shahar, « Mittelalter und Renaissance », p. 94.

rang social, et les femmes âgées en particulier. Dans ce cadre, ce ne sont pas seulement les autorités religieuses qui peuvent être désignées comme des agents du contrôle social, mais également les autorités civiles qui organisent les procès, et le voisinage qui témoigne, voire dénonce. On observe donc un consensus au sein de la population sur ce sujet.

Une particularité des vieilles femmes, lorsqu'on aborde la question de la discipline, réside bien dans les théories médicales de la vieillesse féminine. La femme âgée semble en effet soumise à une forme de discipline naturelle : elle gagnerait en respect, tandis que les données biologiques nouvelles la rapprocheraient physiquement, par conséquent psychologiquement de l'homme – suivant les correspondances entre humeurs et tempéraments défendues dans les théories médicales au début de l'époque moderne. Est-ce à dire que la masculinisation de la vieille femme a pour effet un besoin moindre de la discipliner en comparaison avec les autres femmes ? Il semblerait en effet que la perte de la fertilité rende moins importante la prétendue tendance à la sensualité des femmes et la possibilité de commettre l'adultère, ce qui se justifie aisément par l'infertilité. Du moins, la sensualité se concentre dans le stéréotype de la sorcière lubrique. Mais les sources consultées sont principalement normatives. Il serait nécessaire d'effectuer des recherches précises pour mettre au jour des ego-documents pouvant fournir des informations sur le vécu des vieilles femmes.

III.4. La femme et la mort.

Il existe de nombreuses monographies sur les rituels qui entourent le moment de l'agonie ainsi que sur les funérailles à l'époque moderne, ce courant de recherche ayant été initié à la fin des années 1970 en France par Philippe Ariès[313]. Les problématiques retenues sont généralement la mise en scène de la mort, la signification des rituels ainsi que leur évolution au fil du temps. La question de la mort n'a cependant à notre sens, jamais été traitée en lien direct avec le corps des femmes, excepté lors du traitement du thème de « la jeune fille et la mort », dont la popularité dans l'iconographie et le lyrisme de la fin du Moyen Âge s'explique par les ravages provoqués par les épidémies au sein d'une population jeune.

La question qui se pose ici est celle d'une éventuelle spécificité du corps féminin dans la ritualisation des derniers instants de la vie. Alors que l'établissement de normes spécifiquement féminines autour de l'éducation, du mariage et de la vieillesse a pu être observé, il est légitime de se demander si un *ars moriendi* au féminin se construit au début de l'époque moderne. Les sources utilisées sont les « Arts de bien mourir », un genre très répandu depuis le Moyen Âge – même si dans ces ouvrages, les femmes sont en général très peu mentionnées comme groupe à part entière, on peut supposer qu'elles faisaient partie des lecteurs potentiels. Destinés à apporter de la consolation aux mourants, ces ouvrages proposent une pastorale destinée à les soutenir, mais leur transmettent également des normes de comportement exemplaire face à la mort[314]. Les *Sterbebüchlein* connaissent leur apogée à la fin du XV^{e} siècle et au XVII^{e} siècle[315]. Au XVI^{e} siècle, paradoxalement, le genre est quelque peu délaissé, mais sans tout à fait disparaître. On compte très peu de recherches utilisant ces sources, si ce n'est celle de Claudia Resch et celle plus ancienne de Luise Schottroff[316]. On notera qu'entre 1520 et 1560, les livres sur l'art de mourir sont presque exclusivement écrits par des luthériens[317]. Autre spécificité confessionnelle : dans ce genre d'ouvrages, les Réformateurs tentent de

[313] Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.
[314] Claudia Resch, *Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen Zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden,* Tübingen / Basel 2006, p. 18.
[315] *Ibidem*, p. 19.
[316] Luise Schottroff, *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Trost- und Sterbebüchern*, Göttingen 1958.
[317] Resch, *Trost*, p. 52 ; Schottroff, *Die Bereitung*, p. 30.

consoler les mourants alors que les auteurs catholiques du Moyen Âge cherchaient plutôt à les amener à s'amender sur leur lit de mort[318].

Des sermons funèbres et deux feuilles volantes représentant des corps de femmes avant la mise en bière peuvent servir de base aux réflexions qui suivent. Les sermons funèbres fournissent certes des normes quant au comportement (gestes ou paroles) à adopter au moment de la mort, même si la recherche historique a montré qu'ils pouvaient également renseigner sur les pratiques. Le moment de l'agonie est parfois un passage particulièrement développé du *curriculum vitae*, placé à la fin des sermons funèbres sélectionnés.

III.4.1. Visions de la mort à l'époque moderne

À la fin du Moyen Âge, le contact avec la mort est quotidien[319]. Mais entre 1450 et 1600 sa menace semble se faire plus lointaine en raison de l'accroissement démographique visible, même si les maladies continuent de décimer la population européenne[320]. Autre changement : au XVI^{e} siècle, hommes et femmes adoptent une attitude moins passive face à la mort et aux maladies : ils tentent de s'en protéger par des talismans et des remèdes en tout genre[321].

Au début de la Première Modernité, la mort est de plus en plus mise à distance du quotidien. D'après Philippe Ariès, cela s'exprime par une « tendance à affaiblir ce moment autrefois privilégié[322] ». À partir du XVI^{e} siècle, le moment même de la mort, dans la chambre et au lit, va perdre de son importance relative[323]. Alors qu'au Moyen Âge, l'agonie réunissait la famille et les amis, le XVI^{e} marque les prémices d'une mort plus discrète, moins mise en scène. Au XVII^{e} siècle cependant, la mort reprend une place prépondérante dans le quotidien de chacun : la vie est perçue comme un temps de préparation à la mort[324]. Tout au long de l'époque moderne, le fait de mourir est considéré comme un art, c'est-à-dire comme quelque chose que l'on peut et que l'on doit apprendre, de préférence tout au long de la vie. Il

[318] *Ibidem*, p. 63.
[319] *Ibidem*, p. 17.
[320] Michel Vovelle, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983, p. 179.
[321] *Ibidem*, p. 189.
[322] Ariès, *L'homme*, p. 310.
[323] *Ibidem*, p. 294.
[324] Vovelle, *La mort*, p. 299.

s'agit de tirer des enseignements de l'exemple du Christ, des saints et des martyrs, mais également de l'image exemplaire que donne l'agonie de proches[325].

Pour Philippe Ariès, dans une société qui prône la bonne mesure en toutes choses, comme celle du début de l'époque moderne, la mort ne peut, elle aussi, qu'être « soumise à la loi commune de la mesure[326] ». Le modèle traditionnel du gisant dormant se répand avec l'humanisme. On assiste alors à l'avènement de la mort représentée comme un sommeil[327], c'est-à-dire une représentation pacifiée de la mort, dénuée des souffrances de l'agonie, modèle qui est également prôné par les sermons funèbres étudiés. Les *artes moriendi* insistent sur la nécessité de mourir dans la sérénité, ce qui correspond à l'idéal chrétien. Pour cette raison, ils conseillent au mourant de régler suffisamment tôt les détails de sa succession, afin d'éviter les querelles entre les héritiers, mais aussi d'organiser ses propres funérailles pour s'assurer du respect de ses dernières volontés[328]. Tout l'art de mourir résiderait alors dans le fait de mourir en pleine confiance, après avoir réglé tous les soucis d'ordre matériel[329]. Un accent nouveau est placé sur la beauté qui apparaît sur le visage du défunt, ou de la défunte après les effrois de l'agonie. Sur ses traits reposés, la beauté est comprise comme une manifestation de la présence divine telle qu'on l'observe sur le corps des saints, ce qui se traduit par une odeur suave (« l'odeur de sainteté » devenue proverbiale) et une conservation miraculeuse du corps[330]. À partir du début du XVII^{e} siècle en revanche, on assiste à un retour de la mise en scène de l'affreuse agonie[331]. On est alors bien loin de l'image sereine de la mort-sommeil[332].

Peut-on observer des différences entre la manière dont les protestants et les catholiques envisagent la mort au début de l'époque moderne ? Avec la Réforme protestante, on assiste à un retour de l'alternative : damnation ou salut[333]. Dès le Concile de Trente, les catholiques insistent sur l'existence et les fonctions supposées

---

[325] Daniel Schäfer, « Tod », in : Friedrich Jaeger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 13, p. 597-607 (ici : p. 601).
[326] Ariès, *L'homme,* p. 305.
[327] Vovelle, *La mort,* p. 202.
[328] Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, Band 1 : Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert, 4. Aufl., München 2005, p. 216.
[329] Resch, *Trost*, p. 28 ; Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Band 1 : Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert*, München 1990, p. 216.
[330] Ariès, *L'homme*, p. 307. Voir l'article bien documenté de Michel Bouvier, « De l'incorruptibilité du corps saint », in : Jacques Gelis / Odile Redon (dir.), *Les miracles, miroirs des corps*, Paris 1983, p. 191-221.
[331] *Ibidem*.
[332] Vovelle, *La mort*, p. 242.
[333] *Ibidem*, p. 205.

du purgatoire, puisque cet élément du dogme les différencie des protestants[334]. Pour Luther, il n'y a plus qu'un seul jugement dernier, alors que les catholiques évoquaient la possibilité qu'il y en ait deux. En attendant ce jugement, Luther envisage tout au plus la possibilité d'un « dormitoire », une sorte de sommeil qui figerait les morts en l'attente du Jugement, mais qui ne permettrait pas de racheter les péchés[335]. Selon le dogme luthérien, chaque individu est responsable de la manière dont il meurt : il est le seul à pouvoir vaincre les angoisses de l'agonie par sa foi[336]. Néanmoins, il faut souligner que ce relatif recul de la mort est plus visible dans les écrits des intellectuels qu'au sein de la population, qui côtoie la mort quotidiennement et donne beaucoup d'importance aux rituels qui l'entourent[337]. Dans la seconde moitié du XVI^{e} siècle, les « Arts de mourir » ne dramatisent plus l'instant de la mort, comme c'était le cas au siècle précédent. Il semblerait qu'ils deviennent plutôt des « Arts de bien vivre ». Le changement de paradigme qui s'opère vers 1500 montre une valorisation de la vie par rapport à la mort dans l'humanisme[338]. Le thème de la vie brève et de la fuite du temps répandu dans la littérature de cette époque, thème qui connaît ensuite un grand succès dans la littérature baroque, montre également cette évolution[339]. Ce thème est tourné vers une certaine forme de jouissance de la vie et de ses plaisirs (*Carpe diem*) et non plus uniquement vers une sombre préparation à la mort.

Contrairement à ce qu'a pu affirmer Ariès, Vovelle considère que nombre de pratiques diffèrent chez les catholiques et les protestants[340]. Certes, les tenants des deux confessions exigent le même sérieux face à la mort, interdisent les manifestations extériorisées des émotions[341], même si les pratiques païennes qui visent à assurer le passage des morts dans l'au-delà ont cours, malgré les interdictions des autorités religieuses jusqu'au XVIII^{e}, voire au XIX^{e} siècle, quelle

---

[334] Brunotte / Heinz, *Kirchenlexikon*, Band A-G, p. 1272sq, notice « Fegefeuer » ; Josef Finkenzeller, « Purgatory », in : Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encylopedia of the Reformation*, Vol. 3, New York / Oxford 1996, p. 363.
[335] Vovelle, *La mort*, p. 205.
[336] Heike Düselder « "Wer so stirbt, der stirbt wohl." Der Umgang mit der Sterbestunde im Spiegel von Leichenpredigten », in : Andrea von Hülsen-Esch / Hiltrud Westermann-Angerhausen (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute*, Köln 2006, p. 238-249 (ici : p. 240).
[337] *Ibidem*, p. 213.
[338] *Ibidem*, p. 201. Même constatation chez Georges Vigarello, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Paris 1999, p. 68.
[339] Vovelle, *La mort,* p. 202.
[340] *Ibidem*, p. 226.
[341] Dülmen, *Kultur*, Band 1, p. 218.

que soit la confession des défunts[342]. Cependant, à l'inverse des catholiques, les protestants, selon la croyance que les vivants ne peuvent pas agir en faveur des morts, refusent de prier pour les défunts pendant l'office, bien qu'ils puissent le faire en privé[343]. Contrairement aux paroles prononcées lors des funérailles chez les catholiques, les seuls thèmes qui peuvent être abordés lors des enterrements protestants sont destinés à prodiguer du réconfort aux proches et à mettre en œuvre une pédagogie de la mort[344]. Par ailleurs, les réformateurs protestants se moquent de pratiques catholiques jugées superstitieuses, comme l'utilisation de cierges ou de cloches pour tenir les démons à distance[345].

Alors que les *artes moriendi* du Moyen Âge conseillaient d'éloigner la famille et les proches du lieu où le mourant agonisait, les ouvrages du début de l'époque moderne conseillent de ne pas le quitter[346]. Cependant, les catholiques considèrent que la présence d'un confesseur auprès du mourant revêt une importance plus grande que celle de sa famille[347]. Dans tous les cas, on lit partout l'importance de ne pas mourir seul dans la mesure du possible[348]. Tous ont peur du caractère subit que pourrait avoir la mort, dans la mesure où on estime nécessaire d'y être préparé avec soin. Chez les catholiques, le sacrement de l'extrême-onction qui doit être administré à l'agonie revêt une importance capitale. Les morts idéales sont donc pour les tenants des deux confessions, celles qui sont lentes, où ne transparaît aucune souffrance et qui sont accompagnées par les proches et tous les habitants de la maison[349]. Les médecins sont rarement présents lors du décès au XVI^{e} siècle : ils laissent la place aux pasteurs lorsqu'ils voient qu'il n'existe plus aucun recours pour sauver le patient. Mais à partir du XVII^{e} siècle, les médecins commencent à réfléchir à des soins palliatifs, à une manière d'adoucir au moins les souffrances du mourant, à défaut de pouvoir le guérir. Ils sont donc de plus en plus présents, y compris lors du décès de leurs patients[350].

---

[342] *Ibidem*, p. 218.
[343] Andrew M. McLean, « Death », in : Hillerbrand (ed.), *Reformation*, vol.1, New York / Oxford 1996, p. 466sqq (ici : p. 467).
[344] Vovelle, *La mort*, p. 231.
[345] McLean, « Death », p. 467. On retrouve ici les mêmes reproches luthériens envers des pratiques catholiques que lors des accouchements.
[346] Düselder, « Sterbestunde », p. 244.
[347] Vovelle, *La mort*, p. 318.
[348] Resch, *Trost*, p. 24.
[349] Werner Tiede « Tod : Religiöse Aspekte », in : Friedrich Jäger (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 13, p. 605-609 (ici : p. 606) ; Dülmen, *Kultur*, Band 1, p. 216.
[350] Schäfer, « Tod », p. 603.

III.4.2. Nouveaux rituels autour de l'agonie

Revenons à la question d'une éventuelle spécificité de la représentation du corps mourant lorsqu'il s'agit de femmes. La question de la mort a pu être approchée à propos des femmes enceintes et des parturientes. De nombreuses sources qui traitent de la mort des femmes se concentrent sur ce type précis de décès. Mais qu'en est-il des recommandations faites aux femmes sur le point de mourir, soit de mort naturelle, soit des suites d'une maladie ?

- *Discours normatifs*

Les prescriptions des livres sur l'art de mourir insistent sur l'autodiscipline dont sont censés faire preuve les mourants. Jusque dans les derniers moments, hommes et femmes sont appelés à garder une « contenance », attitude qui leur était recommandée tout au long de leur vie. C'est au moment de l'agonie qu'il est possible de vérifier s'ils ont bien intégré, « habitualisé » cette manière de se mettre en scène. Le comportement qu'ils adoptent dans la mort revêt une importance capitale, parce qu'en dépendrait l'accès du défunt à la félicité éternelle[351]. Le tableau brossé d'une agonie exemplaire est utilisé pour encourager les sujets à garder une certaine maîtrise de soi jusque dans la mort. Le mourant est censé accepter sa fin, puisqu'elle est décrite comme voulue par Dieu. Il s'agit donc de ne pas crier, de ne pas laisser paraître des signes de colère, de ne pas créer de tumulte, mais au contraire de « porter sa croix » patiemment, à l'image du Christ[352] : les agonisants sont invités à prendre exemple sur Jésus gardant confiance en Dieu, alors qu'il est torturé par une souffrance physique et morale juste avant sa mort. Une mort douce et calme, qui rappelle le sommeil, correspond à l'image courante au bas Moyen Âge de la libération de l'homme lors de sa mort[353]. D'après le sermon de Luther sur l'art de mourir (1519), il est logique que le mourant accepte sa mort car elle le conduirait à la vie éternelle, considérée comme meilleure que la vie sur terre[354]. Luther recommande de montrer de la « patience » (du latin *patior* : souffrir) dans la souffrance puis dans l'agonie, sans pour autant espérer expier ses péchés par la douleur, ce qui représente

[351] Resch, *Trost*, p. 24.
[352] *Ibidem*, p. 148.
[353] Düselder, « Sterbestunde », p. 238.
[354] Martin Luther, « Eyn sermon von der bereytung zum sterben [1519] » in : D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Band 2, p. 680-697.

une différence majeure avec le discours catholique[355]. Seule la foi du croyant et la Grâce de Dieu pourrait opérer. Luther ne consacra pas d'autres ouvrages aux mourants, plus particulièrement à la manière dont le chrétien devrait se comporter dans les derniers instants de sa vie. D'autres auteurs luthériens, comme Menius ou encore Hachenburg, ont continué de publier des ouvrages sur ce sujet en prenant le sermon de 1519 et les Arts de mourir du Moyen Âge comme exemples. Dans ces livres, les mourants qui ne sont pas capables de se comporter ainsi ne semblent pas avoir une foi en Dieu suffisamment forte[356]. Sur ce sujet, les différences entre les recommandations faites aux femmes et celles qui sont adressées aux hommes sont très minces. Mais il est déjà possible de noter que pour les femmes, la volonté de conserver leur modestie jusque dans le cercueil interdit aux proches de les parer après leur décès[357].

Les instants qui précèdent la mort sont également l'occasion de régler des affaires d'ordre juridique et de donner ses dernières recommandations aux proches. Justius Menius (1556), un pasteur protestant, encourage ainsi hommes et femmes à convoquer leurs enfants et leur conjoint, afin de les engager, par un discours solennel tenu au seuil de la mort, à vivre dans la piété, mais aussi pour établir ou confirmer un testament équitable[358]. Ces recommandations sont également illustrées dans la plupart des sermons funèbres, où l'on voit hommes et femmes prodiguant les derniers conseils, toujours qualifiés de sages, à leur entourage. Cependant, si le mourant fait preuve de faiblesse (physique ou morale), cette dernière est qualifiée de « féminine », comme dans la traduction du livre de Cyprien de Carthage (Thascius Caecilius Cyprianus) (1557) : « aus weiblicher weicheit[359] ». Le comportement attendu des deux sexes face à la mort est fait de vertus définies comme typiquement viriles : vaillance, courage, résistance, patience.

Les postures du corps sont répertoriées comme des signes d'une félicité supposée atteinte, comme des preuves d'une mort qui s'est déroulée dans la piété, garantie de la vie éternelle du défunt et de la défunte. Dans les sermons funèbres, une attention particulière est portée à l'instant même de la mort, seuil existentiel majeur. Comme pour les naissances, une nombreuse assistance est requise pour prononcer

[355] Resch, *Trost*, p. 89.
[356] *Ibidem*, p. 149.
[357] Cf. infra, feuilles volantes (Fig. 17 et Fig. 18)
[358] Justius Menius, *Von der Bereytung zum seligen Sterben*, Wittemberg 1556, n. p.
[359] Thascius Caecilius Cyprianus, *Das ein christ willig und gern leiden vnd sterben sol*, Augsbourg 1557, n. p.

des prières. Le livre de Georg Kuppelich (1576) propose ainsi, comme lors des accouchements, des prières à lire en commun[360]. Les proches du ou de la défunt(e) doivent être présents, leur témoignage étant de la plus haute importance. Les dernières paroles de la personne défunte sont consignées avec soin, témoignant de sa moralité et de sa foi. Les dernières paroles d'une femme semblent avoir une portée comparable à celles d'un homme. Aucune différence n'est faite selon les sexes dans ce cas : dans la mort, la femme devient un être humain comme les autres.

Lorsque le mourant n'a plus l'usage de la parole, les mouvements de son corps, par exemple les gestes des mains, peuvent être compris comme des signes d'approbation ou de désapprobation, face aux questions du pasteur ou des proches chargés de lui prodiguer des paroles de réconfort[361]. Dans un sermon funèbre de Johann Jacob Beurer (1627) prononcé à l'occasion de la mort d'Anna Maria Besler, alors âgée de vingt-et-un ans, se trouve un autre exemple de gestes censés faire impression sur l'auditoire. Dans une hallucination provoquée par sa maladie, la jeune femme avait cru voir sa sœur Katharina décédée quelques temps plus tôt.

Vnd wie sie 8. Tag vor jhrem seligen End bekaendt, dasz sie jhre vorhin auch seligverstorbene Schwester Catharinam in einer solchen Freud gesehen, die sie nicht auszsprechen koendte : Sie auch gedeucht als ob selig ermelte Catharina ihre Haende gegen jhr geraicht, vnd sie zu sich ziehen woellen, doch jhr die Haend entwischt vnd sie nicht erhalten koennen : Also, vnd da es eben schier zum End mit jhr kommen, vnd das gesicht vergehn wollen, hebt sie jhre beede Haende betend gehen Himmel, reicht vnd reckt sie nach jhrem Erloeser, hebt an mit heller Stimm zu ruffen, O Freud O Frewd vnd ueber Freud : Ich sehe den Himmel offen, O ewige	Et huit jours avant sa fin bien heureuse, elle reconnaît avoir vu sa sœur défunte Katharina avec une joie telle qu'elle ne pouvait l'exprimer : elle avait eu l'impression que ladite Katharina tendait les mains pour l'attirer vers elle, mais que ses mains lui échappaient et qu'elle ne pouvait pas les tenir. Donc quand sa fin approcha, et qu'elle perdit la vue, elle leva ses deux mains au ciel dans une attitude de prière, tendues en direction de son rédempteur, et commença à entonner d'une voix claire : Ô joie, Ô joie, très grande joie : je vois le ciel qui s'ouvre, Ô joie éternelle du ciel, et lorsqu'elle ramena ses mains sur son sein, sa mère lui

[360] Georg Kuppelich, *Bett vnd Trostbuechlein, wider den zeytlichen und ewigen Tod, auch wie sich ein Christ zu einem seligen Abschied, dieses ungewissen vnd vergenglichen Lebens bereiten soll*, Frankfurt am le Main 1576.

[361] Düselder, « Sterbestunde », p. 246. Cf également le sermon de Jacob Wildvogel, *Christliche Leichpredigt / Bey der Begräbnuß Der Ehrn und Tugentsamen Frawen Elisabeth Scheuring*, Ansbach 1612 : « Comme elle ne pouvait plus ouvrir la bouche pour répéter les prières, elle a ouvert ses mains qu'elle tenait serrées l'une contre l'autre après que la prière a été finie, et a laissé ainsi entendre ce que sentait son cœur. » (« Ob sie aber wol mit dem Munde nicht nachsprechen koennen : hat sie doch jhre zusammen geschlossene Haende auff gehaben, laenger als das Gebet geweret, vnd damit jhres Hertzens Sinn gnugsam zuverstehen geben. »).

Himmels Frewd, vnd als sie hierueber die Haend wider zu jhr zog, vnd auff das Hertz truckte, fragt sie die Mutter abermal, Wenn sie dann als hertzlich zu jhr truckte, jhren Himmels Koenig ? Ja, ja, sagt sie freylich, mit demselben will ich vber die Mauren springen : Warauff jhr Herr beichtvatter sie abermaln besucht, vnd obwoln die anwesenden vermeinet, sie hette nun jren lauff volend, vnd den Kampff vollbracht, kennet sie jhne doch noch, vernimbt seinen Trost, schlaefft also vnderm hertzlichen Gebet vnd Goettlicher Troestung, auff jhrer lieben Mutter Schosz, darausz sie vor der Zeit geboren, sanfft vnd selig, vnd bestaendigem Glauben, hertzlicher Zuversicht, Gedult vnd Hoffnung, an jhren Erloeser vnd Seligmacher Jesum Christum ein, Dienstags den 11; Decembris frue umb 6 ein viertel der klenern Uhr[362].

demanda si elle les serrait contre le roi des cieux ? Oui, oui, lui répondit-elle, certainement c'est avec lui que je vais sauter le mur ; après quoi son confesseur lui rendit visite et bien que les présents aient cru que sa fin arrivait et que le combat était terminé, elle le reconnut encore, écouta sa consolation, et s'endormit dans la mort au son des chaleureuses prières et des paroles divines de consolation sur le sein de mère, d'où elle était née, dans le calme et la félicité, la foi inébranlable, la confiance chaleureuse, la patience et l'espoir pour rejoindre son rédempteur Jésus le Christ qui rend bienheureux, le mardi 11 décembre à six heures et quart du matin.

En répertoriant avec soin les gestes effectués dans les derniers instants, les proches s'emploient à noter les signes de foi exhibés par le mourant, puis à les réécrire sous un jour le plus souvent favorable à ce dernier[363]. Les proches exercent donc ici encore un rôle d'observateurs attentifs, mais ils ont également à soutenir le mourant dans ce moment difficile en lui lisant psaumes et prières, ou en chantant des cantiques. Les « témoignages » sur les attitudes du mourant que l'on peut trouver dans les sermons funèbres sont à considérer comme des exemples idéalisés de la « belle mort » chrétienne, dont les lecteurs et auditeurs sont appelés à s'inspirer[364]. La ritualisation des gestes et des paroles du mourant comme de l'assemblée présente devait sans nul doute conférer aux contemporains une certaine assurance et une relative confiance lors de la perte d'un membre de la communauté[365].

Si les pasteurs encouragent les mourants à adopter un bon comportement au moment du passage fatidique, il existe également des personnes formées par les

[362] Johann Jacob Beurer, *Silentium animae : das ist gedultige vnd in grosser Traurigkeit, schuldige Befridigung eines christlichen Gemuets vnd Hertzens : Auff seliges Ableiben der Erbarn vnd Tugentsamen Frawen Annae Mariae,* Oetingen 1627, p. 21sq.
[363] Düselder, « Sterbestunde », p. 238.
[364] *Ibidem*, p. 245.
[365] *Ibidem*, p. 246.

pasteurs dans ce but[366]. Certains ouvrages, comme celui d'Urbanus Rhegius (1529) sont publiés afin d'instruire les laïcs sur la conduite à adopter avec les mourants[367]. Chacun développe un argumentaire contre les séductions ultimes que le diable pourrait exercer envers les mourants. Cet exercice d'une pastorale par la communauté, et non seulement par le pasteur, est une nouveauté introduite par Luther[368] : au Moyen Âge, on faisait en sorte de ne pas prévenir la famille ou les amis de la fin proche, par crainte d'effrayer le mourant. L'entourage était donc plutôt tenu à distance. Dès le début de la Réforme au contraire, l'entourage est très présent au moment de la mort.

Comme Resch l'a montré, les pasteurs adoptent une stratégie détaillée et développent des argumentaires raffinés[369]. Il s'agit de ne pas être trop agressif envers les mourants et les malades, de leur parler sur un ton amical, ce que préconisent Caspar Huberinus (1542)[370] et Leonard Brunner[371], de ne pas les fatiguer par de longs monologues ou des sermons truffés de références théologiques difficilement compréhensibles[372]. Le mourant est exhorté à tenir tête au Démon, qui pourrait occasionner chez lui des accès de mélancolie, à ne pas non plus se laisser aller à s'apitoyer sur son sort[373]. Pour les pasteurs protestants, les derniers instants sont également l'occasion de mettre en place un contrôle ultime : notamment en évacuant toute marque de pratiques catholiques (invocation des saints, crucifix, médailles), assimilées à des pratiques magiques et impies. La mort donne lieu à de nouveaux rituels, mais qui consistent davantage en des gestes, des paroles et des attitudes qu'en des objets. Cependant, dans la réalité sociale, la population résiste à ces modifications, tout comme lors des tentatives d'imposition de nouvelles pratiques lors des accouchements, car les rites et les amulettes traditionnels apportent un réconfort considéré comme indispensable dans la population[374].

Même la tenue des mourants et des morts fait l'objet de normes. Pour le pasteur protestant Johann Hachenburg (1551), il est important que le mourant fasse

---

[366] Resch, *Trost*, p. 93.
[367] Urbanus Rhegius, *Seelenärtzney für gesund und Kranken zu diesen gefärlichen zeyten*, Augsburg 1529.
[368] Resch, *Trost*, p. 113.
[369] *Ibidem*, p. 201.
[370] Caspar Huberinus, *Wie man die Krancken troesten soll*, Augsburg 1542.
[371] Leonard Brunner, *Eyn christlicher Bericht, wie man sich bei den krancken und sterbenden, halten sollen*, Frankfurt am Mayn 1555.
[372] Resch. *Trost*, p. 204.
[373] *Ibidem*, p. 211.
[374] *Ibidem*, p. 216.

preuve de calme et de décence. Mais il lui semble inutile qu'il porte un vêtement gris en signe de pénitence, car ce signe extérieur ne lui apportera pas la vie éternelle.

Ein solcher irrthmb ist das nu auch gewesen, da man hat die sterbende leute gewiesen auff ein graw kleid, der meinung, als solt solch kleid zur seligkeit etwas fuerderlich sein, Inn welchen irrthumb auch zu letzt der hochberuehmbte vnd gelarte Christophorus Longolius, welcher vmb der lateinischen Sprachen willen genant worden, von etlichen Ciceronianus, gefallen, vnd sich auch lassen in solchem kleide zu letzt begraben, Wie man solchs lesen kan in vita ipsius Longolij. […] Aber solche weise zu sterben pungnirt nicht allein wider die vorangezeigte form, christlich zu sterben, sondern auch wider diese nachfolgende wort S. pauli Gal. IIj, Wie viel ewer getaufft sind, die haben Christum angezogen. Also stehet auch geschrieben Roman. xIII. Ziehet an den Herrn Jhesum Christ, Als solt er sagen, Wolt ir ein kleid anziehen, darinne ir recht schoen sein werdet, vnd auch Gott wolgefallen, vnnd zu gleich auch ewer scham vnnd suende bedecken, Item begert ir ein solches kleid an zu ziehen, damit ir euch mueget wider die zukuenfftige zeen klappung auffhalten, da sir nit erfriret, So ziehet Christum an, so werdet ir den rechten Schmuck an euch haben, dazu vor der kelten vnd suenden wol behuetet werden[375].

Ce fut une erreur de croire que l'on devait vêtir les mourants d'une robe grise, pensant qu'une telle tenue devait les conduire à la félicité. Même le très érudit et très célèbre Christophorus Longolius, nommé par certains Ciceronianus en raison de ses connaissances en langue latine, a commis cette erreur : il s'est laissé enterrer vêtu d'une telle robe, comme on peut le lire dans sa Biographie rédigée par Longolius […]. Mais une telle façon de mourir non seulement ne correspond pas à une mort chrétienne, mais contredit également ces paroles de Saint Paul (Gal. III) : ceux d'entre vous qui ont été baptisés ont revêtu le Christ. Cela se trouve également dans l'épître aux Romains XIII : Revêtez le Seigneur Jésus Christ, semble-t-il avoir écrit, si vous voulez porter un vêtement, afin de paraître beau, et de plaire à Dieu, mais aussi de cacher vos parties honteuses et vos péchés ; de même, si vous voulez revêtir un vêtement de ce genre afin de vous prémunir contre le froid, alors revêtez le Christ, vous vous parerez alors des vrais bijoux, et vous vous protégerez du froid et des péchés.

On retrouve ici deux références à Saint Paul, dont les épîtres fondent les écrits luthériens. L'épître de Saint Paul aux Galates (3, 27) les exhorte à raffermir leur foi en Dieu. Dans l'épître aux Romains (13,14), Saint Paul décrit la loi divine. Chacune de ces deux citations a été choisie par Hachenburg parce qu'elle utilisait des métaphores vestimentaires servant ainsi son propos sur l'apparence souhaitable lors de la mort.

[375] Johann Hachenburg, *Ein predigt : darinn wird vermeldet wie man soll christlich und wol sterben*, Erfurt 1551.

Les vêtements des morts préoccupent également les autorités civiles. En effet, l'exposition des corps est l'occasion de démontrer à nouveau le statut social du défunt et de la famille, voire de le valoriser. Les autorités civiles qui rééditent continuellement des lois visant à maintenir la visibilité de l'ordre social s'élèvent contre cette manière supplémentaire d'outrepasser son rang de manière posthume. Les ordonnances funèbres (*Leichen-ordnungen*) réglementent donc également les tenues des morts, ainsi que le nombre de couronnes, de fleurs et de bijoux en fonction de l'âge, du sexe et du rang de la personne défunte[376].

L'étude de Heike Düselder sur les sermons funèbres tenus dans le duché protestant d'Oldenbourg montre que la tenue est particulièrement importante quand il s'agit de défuntes. Avant leur décès – quand elles le pouvaient –, les femmes semblent avoir pris un soin particulier à déterminer non seulement quels vêtements elles porteraient lors de leur enterrement, mais également quelles personnes de confiance procéderaient à la toilette mortuaire afin, probablement, d'être sûres que leurs dernières volontés seraient respectées[377]. Des indications aussi précises que celles-ci ne se retrouvent pas dans les sermons funèbres étudiés. Un cas nous semble représentatif. Un sermon funèbre de 1627 montre la manière dont la modestie des femmes – ici une jeune femme de vingt-trois ans, la nurembergeoise Katharina Besler– est particulièrement valorisée au moment de la mort. Dans la partie *Personalia* du sermon funèbre, le pasteur protestant Johann Jacob Beurer souligne que la jeune femme avait tendance, de son vivant, à évoquer la mort à nombreuses reprises et à chanter des cantiques. On peut voir dans ces remarques la volonté de mettre en avant une forme de grâce divine, qui aurait inspiré les actes de la jeune femme, signe de son « élection » particulière. Le récit particulièrement détaillé de la mort de cette jeune femme renforce cette hypothèse. Dès les prémices de sa maladie, elle témoigne à sa mère sa grande confiance en Dieu, qui la prémunirait de la peur de la mort. L'évocation du Christ comme époux rappelle les visions traditionnelles des femmes mystiques en proie au « martyre d'amour[378] ».

Am heyligen Christag als sie noch in angethonen Kleidern/ mit jhren lieben Eltern vnd Geschwistrigten vor dem Tisch gebetet/ vnd schwaechlich	Le jour de la fête Dieu, alors qu'elle portait encore ses vêtements habituels, et qu'elle priait à table avec ses chers parents et ses frères et sœurs, et qu'elle

[376] *Verneuerte Leich ordnung der Statt Nuermberg*, 1625.
[377] Düselder, « Sterbestunde », p. 243.
[378] Gélis, « Le corps », p. 62.

umbgangen/ hat sie sich allerley Gottseliger gedancken gegen jhren Geschwistrigt hoeren lassen/ ist desz Nachts darauff/ wie zuvor offt geschehen/ sie das Blutbrechen ankommen/ darueber sie in starck abkraefften gefallen/ als sie sich aber wider ein wenig erholt/ vnd jhr liebe Mutter sihet auff sich warten/ vermahnet sie dieselbe sich nur zur rhue zugeben/ es sey gar kein forcht desz Todes in jhr/ wenn sie gleich allein sterben sollte/ dasz kein Mensch bey jhr were/ weil sie jhren Herrn vnd Ewigen Schatz/ vnd Braeutigam Christum/ bey jhr gar tieff vnd sehr troestlich in jhrem Hertzen habe/ der werde sie schon troesten vnd erhalten[379].

a commencé à ressentir les premières faiblesses, elle a entendu toutes sortes de paroles pieuses de la part de ses frères et sœurs. La nuit suivante, elle a commencé à cracher du sang, a perdu beaucoup de forces. Mais lorsqu'elle se fut un peu remise, et qu'elle vit sa chère mère veiller sur elle, elle lui intima l'ordre d'aller se reposer, puisqu'elle ne craignait pas la mort, même si elle devait mourir seule, si personne n'était auprès d'elle, parce que le Seigneur son Trésor éternel, et son cher époux le Christ, apporterait une grande consolation à son cœur, prendrait soin d'elle et la consolerait.

Ce texte témoigne de la force d'âme exemplaire de la jeune femme, puisque c'est elle qui rassure ses parents et ses proches et semble la plus forte. Or sa force réside dans sa foi inébranlable en Dieu. Tombée gravement malade, elle appelle auprès d'elle ses parents, qu'elle s'emploie à consoler, puis ses frères et sœurs qu'elle encourage à vivre dans la crainte de Dieu. Encore une fois, elle montre une force d'âme remarquable, inversant le schéma habituel où c'est le mourant – *a fortiori* une femme – qui est faible et a besoin d'être soutenu. Une fois, ces obligations remplies, elle effectue ce geste d'un symbolisme fort, mentionné à la fin d'un paragraphe :

Greifft hierauff nach den irdischen Steinen vnd Corallen/ so sie an jhrem Halsz getragen/ vnd bittet/ die Mutter wolle solche von ihr nemmen vnd weg thun/ jhr Himmlischer Braeutigam werde ir weit herrlicher zieren mit der Cron der Gerechtigkeit/ vnd ewigen herrlichkeit im Himmel[380].

Elle saisit ses pierres terrestres et ses colliers de corail, qu'elle portait autour de son cou et demanda à sa mère de lui prendre et de les jeter. Son époux céleste lui donnerait des parures bien plus précieuses en lui offrant la couronne de la justice et le bonheur éternel dans les cieux.

Ce faisant, elle renonce à sa fortune et à ses biens matériels, mais aussi à ce qui la caractérise socialement comme une jeune fille en âge de se marier, c'est-à-dire à une certaine coquetterie. Le geste signifie la mort symbolique au monde, avec ses

[379] Johann Jacob Beurer, *Geistliches Kuel= vnd Labtruencklien*, Oetingen 1627 (le titre complet est indiqué dans la bibliographie).
[380] *Ibidem*.

vanités et séductions, avant même la mort réelle et physique du corps ; or ce geste n'est pas douloureux ni accompli avec regret, mais au contraire avec joie et Foi, car les « parures spirituelles » promises dans l'au-delà sont considérées comme bien supérieures, puisque éternelles. Le récit se termine par une longue énumération des psaumes qu'elle a récités, puis par une évocation d'une mort sereine. Il est rare que les récits d'agonie soient si longs et si détaillés. Il est certain qu'un tel récit avait valeur d'exemple pour les jeunes femmes de l'assemblée et que sa fonction était édifiante. En leur lisant un tel sermon, le pasteur les appelle à consacrer plus de temps à la prière et à renoncer à la coquetterie, non seulement au moment de la mort mais également toute leur vie durant.

- Images de la mort exemplaire

Un volume de l'édition de Wolfgang Harms qui rassemble la collection de feuilles volantes de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel contient deux exemplaires de feuilles volantes montrant des corps de femmes décédées[381]. À l'époque moderne, il était habituel d'exposer les défunts quelques jours après le décès, soit dans leur maison même, soit dans une église, afin que leurs proches puissent venir leur rendre un dernier hommage en se recueillant[382]. Parfois, lors de la mort de grands personnages ou lorsque le décès avait été marqué par un événement extraordinaire, il était d'usage de conserver des gravures ou des tableaux représentant les cadavres lors de l'exposition du corps. Les deux feuilles volantes dont il est question ici ont été imprimées aux frais de la famille, probablement pour être insérées dans le sermon funèbre qui devait les accompagner ou pour être gardées en souvenir. L'absence de noms imprimés laisse penser qu'elles avaient une fonction édifiante[383]. Alors que la pratique de conserver des représentations picturales des corps était habituellement réservée à la noblesse, les deux défuntes ne sont pas des reines ni des princesses : la première est Maria Endter (1597-1657), la première épouse de l'éditeur nurembergeois Wolfgang Endter (Fig. 17). La seconde (Fig. 18) est Maria Hagendorn (1636-1654), la jeune épouse de Johann Ludwig Hagendorn diacre nurembergeois de St. Ädigien. Ces deux femmes appartiennent donc à une

[381] Wolfgang Harms (Hrsg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Band III, Tübingen 1989, p. 440-443.
[382] Schäfer, « Tod », p. 602.
[383] Le nom des jeunes femmes a été ajouté de manière manuscrite.

certaine élite urbaine et cultivée, voire lettrée. Ces représentations picturales ont une valeur didactique en direction d'une grande partie de la population.

La première image (Fig. 17) montre une femme couchée sur son lit de mort parsemé de fleurs. À sa gauche, se trouve une table de nuit où sont exposés un crâne, un sablier, un coquillage et un bouquet de fleurs, symboles traditionnels de la vanité dans les représentations iconographiques, et signes du caractère éphémère du temps qui passe. Au centre de l'image se trouve un ange, qui apporte à la défunte une « couronne de gloire », récompense pour une vie pieuse mentionnée dans l'oraison funèbre, ainsi qu'une branche de palmier, symbole du triomphe et de la gloire à l'entrée dans le Royaume de Dieu[384]. Sous l'image, on peut lire un texte tiré de l'Ancien Testament, ainsi que quelques vers :

> Es musz dem Menschen Guts und Bösses wiederfahren. Naemi nennt man mich in meinen jungen Jahren, Nun mich der Herr betruebt mit überschweren leid, So nennt mich Mara nun ob so viel Bitterkeit, Ruth 1, 20-21.
>
> Wir leben in der Welt mit Schmertz und Angst befangen, dasz wir des Jammers Losz und frey zu seyn verlangen : Das End erinnert uns desz Todes für und für und öffnet uns der Glaub desz Himmels freuden Thur.

> Il doit arriver des choses bonnes et des choses mauvaises à l'être humain. On m'appelait Naomi dans mes jeunes années. Maintenant que le Seigneur m'a accablée d'une si grande souffrance, on m'appelle Mara car je connais l'amertume, Ruth, 1, 20-21[385]
>
> Nous vivons dans le monde entourés de souffrance et d'angoisse, si bien que nous demandons à être libérés de nos lamentations : la fin nous rappelle constamment la mort et la foi nous ouvre la joyeuse porte du ciel.

La première partie fait référence aux paroles qu'aurait prononcées la belle-mère de Ruth, Naomi, lorsqu'elle part s'installer dans le pays de Moab pour fuir la famine en Judée : elle demande à être appelée Mara, qui signifie « l'amère », et non plus Naomi, « la douce », après les souffrances qu'elle a endurées. Ces paroles visent à souligner les souffrances connues par la défunte même, ce que confirme la seconde partie : la mort apparaît comme une délivrance.

La manière dont la défunte est vêtue est d'un intérêt particulier. Dans son commentaire, Wolfgang Harms souligne que la simplicité de sa tenue est le résultat d'une demande particulière de sa part. Si l'on en croit le sermon prononcé lors de ses

[384] Lors de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, la population déposa des branches de palmiers sur le sol en son honneur (Jean, 12 :13).

[385] Nous avons choisi notre propre traduction afin d'être le plus proche possible du texte original. Chez Louis Ségond, on peut lire : « Elle leur dit ; ne m'appelez pas Naomi ; appelez moi Mara, car le Tout-Puissant m'a remplie d'amertume »

obsèques, Maria Endter organisa elle-même ses funérailles dans les dernières semaines de sa vie, où elle ne pouvait plus quitter le lit, insistant sur le fait qu'elle refusait toute magnificence inutile. Malgré sa fortune, elle refusa qu'on la vêtît de vêtements précieux après son décès[386]. En cela, elle pouvait paraître à sa famille et au pasteur chargé de prononcer son éloge funèbre comme un exemple. La modestie est une vertu particulièrement mise en avant quand il s'agit des femmes, et le moment de la mort n'échappe pas à cette règle. D'une manière générale, les manifestations de richesse ne sont plus tolérées par les protestants, qui en appellent à une plus grande mesure dans les moments de deuil.

C'est ce que souligne Erasmus Sarcerius (1555) : il faut, certes, continuer de pleurer les morts, mais éviter de déployer à cette occasion un luxe qui lui semble inapproprié. Ses critiques envers les mœurs des Allemands de son temps prennent une tournure de polémique confessionnelle lorsqu'il accuse les « Papistes » de dépenser tellement d'argent pour les funérailles que les survivants vivent dans la misère.

> Wir itzigen Deutschen, woraus die noch im Bapsthumb stecken, begraben vnsere verstorbene nicht allein ehrlich, sondern mit solchem pracht und Vnkosten, das es schier das ansehen hat, das wir mehr der Todten, als der Lebendigen achten. Jenen thut man viel nach mit herlicher beleitung zur Begrebnis, mit Vigilien, Begengnissen, Seelmessen, Jargedechtnissen, Dreissigsten, vnd mit dergleichen dingen, die man nur sehr tewer keuffen mus, vnd die den Todten nichts nuetze sein. Aber die Lebendigen, lest man in des hunger vnd kummer leiden, die Hungerigen speiset man nicht, die durstigen trencket niemand, die Nackenden lest man blos gehen, die Gefangenen vnd Krancken besuchet niemand, so troestet sie auch niemand. […] Vnd ist gewislich war, das viel papistische Deutschen, solchen vergeblichen vnd grossen Vnkosten an die verstorbenen anwenden (damit jnen
>
> Nous, les Allemands d'aujourd'hui, surtout ceux qui sont encore papistes, enterrons nos morts non seulement de manière honnête, mais avec une telle magnificence et de telles dépenses que cela donne l'impression que l'on considère mieux les morts que les vivants. On leur offre des vigiles, des cortèges, des messes pour le salut de leur âme, des messes anniversaires, des trentaines et d'autres choses pour les accompagner dans la tombe, choses que l'on doit acheter très cher et qui ne sont d'aucune utilité pour les morts. Mais les vivants, on les laisse souffrir de la faim et sombrer dans le chagrin, on ne donne pas à manger aux affamés, on n'abreuve pas ceux qui ont soif, on laisse aller nus ceux qui sont dévêtus, personne ne rend visite aux prisonniers et aux malades, personne ne les console. […] Et une chose est sûre, c'est que les papistes allemands font pour leurs morts de telles

[386] Harms, *Flugblätter*, Band III, p. 442.

doch nichts beholffen) man koendte vielen lebendigen armen Leuten, hiermit troestlich vnd behuelfflich sein. »[387]

dépenses inutiles (lesquelles ne les aident en rien) que l'on pourrait avec les mêmes sommes aider et consoler les pauvres gens. »

[387] Erasmus Sarcerius, *Von einer Disziplin, Dadurch Zucht, Tugend vnd Erbarkeit muegen gepflanzet vnd erhalten werden. Vnd den offentlichen Suenden, schanden vnd lastern ein abbruch geschehen. Items was hierbey die Weltliche Obrigkeit, kirchendiener vnd Unterthanen zu thuen schueldig vnd pflichtig sein. Desgleichen auch durch was mittel vnd wege sie anzustellen vnd zuerhalten*, Eisleben 1555, p. 60.

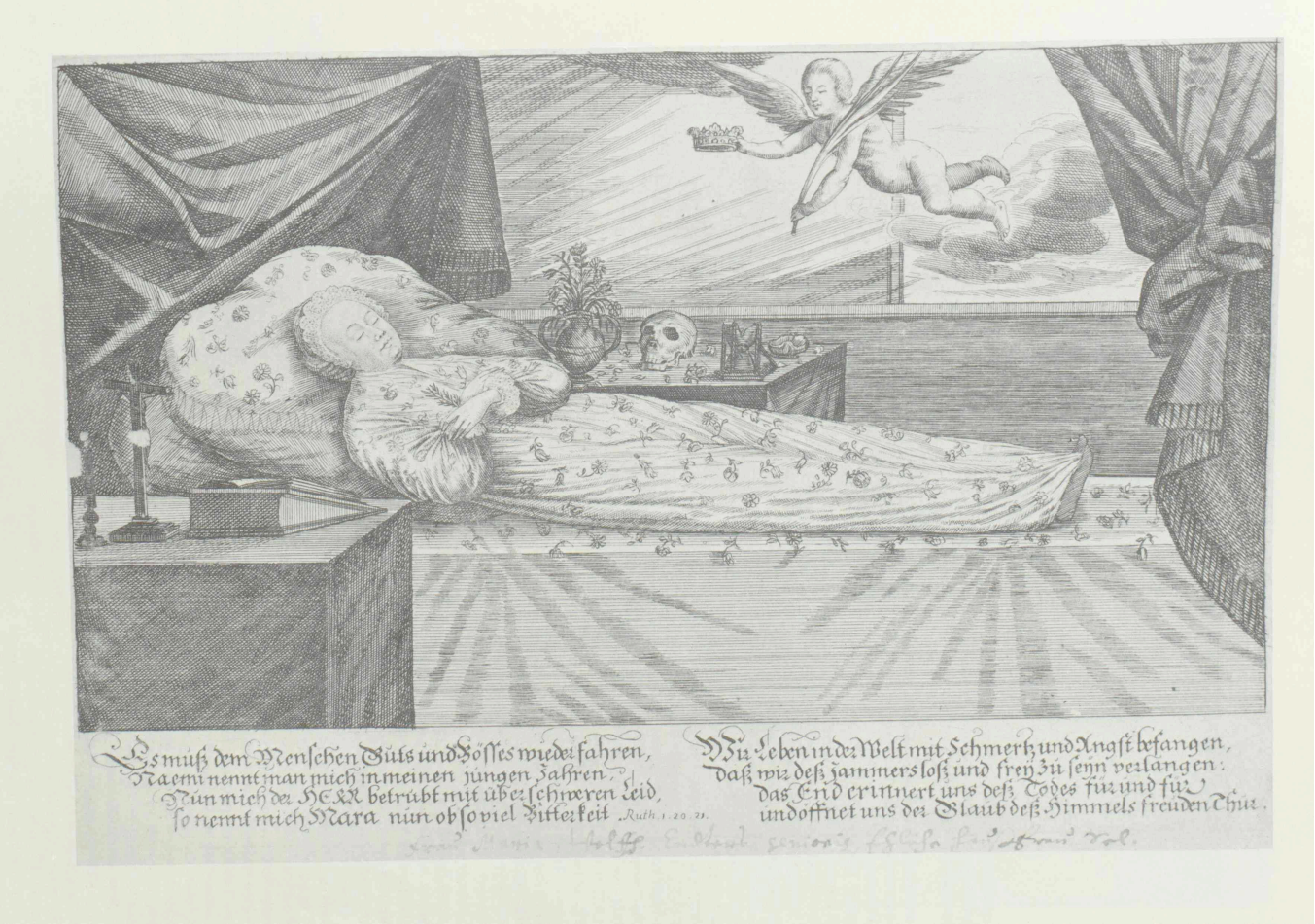


Fig. 17 : « Es musz dem Menschen Guts und Bösses wiederfahren », Nuremberg 1657, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, IP 31.

Sur la seconde image (Fig. 18), la défunte repose devant une fenêtre qui donne sur la ville de Nuremberg. Son mari est agenouillé près d'elle. La partie supérieure de l'image montre le Christ ressuscité, vainqueur de la mort. Derrière lui sont représentées les Vierges Sages qui entrent dans la maison de leur époux, les lampes allumées (Mat. 25,1-13), symbolisant l'accès de la défunte à la vie éternelle[388]. Des inscriptions commentent la mort précoce de la jeune femme, de son propre point de vue :

Zarte Tugen, Werthe Jugend, Hat Gott selbsten wohl gefallen, Darumb muost ich forth vor allen.	Tendre vertu, jeunesse précieuse ont plu à Dieu lui-même, c'est pour cette raison que je dois partir avant tous les autres.

de celui du veuf

Ach ! Der Schmerzen ! Wie soll ich mein Leid vertragen ? Weil im herzen mich viel 1000 Sorgen nagen. Todt ! der du mein Herz genommen, Ja mein Herz und meine freud, meines lebens Lieblichkeit, lasz mich auch bald nach jhm kommen.	Ah ! Quelles douleurs ! Comment supporter ma souffrance ? Puisque que mon cœur est rongé de mille inquiétudes. Mort ! toi qui as pris mon cœur, Oui, mon cœur et ma joie, l'amour de ma vie, laisse moi le rejoindre bientôt.

et enfin, du point de vue de Jésus

Weine nicht mein treuer Bott, Dasz du Dein Augenlust, Schnell gestorben sehen muost ! Ihr ist wohl, vnd durch den Tod, warn ich viel vor jaeher noth.	Ne pleure pas fidèle messager, parce que tu as vu mourir si vite le plaisir de tes yeux ! Elle va bien, et par cette mort, je mets en garde contre la détresse subite.

Cette gravure est donc clairement présentée, par les paroles attribuées au Christ, comme un moyen de rappeler aux lecteurs la brièveté de la vie et la nécessité de convertir son cœur pour accéder à la vie éternelle qui sera la récompense. Le caractère exemplaire des vertus de la jeune femme est renforcé dans le sermon funèbre.

[388] Harms, *Flugblätter*, p. 225.

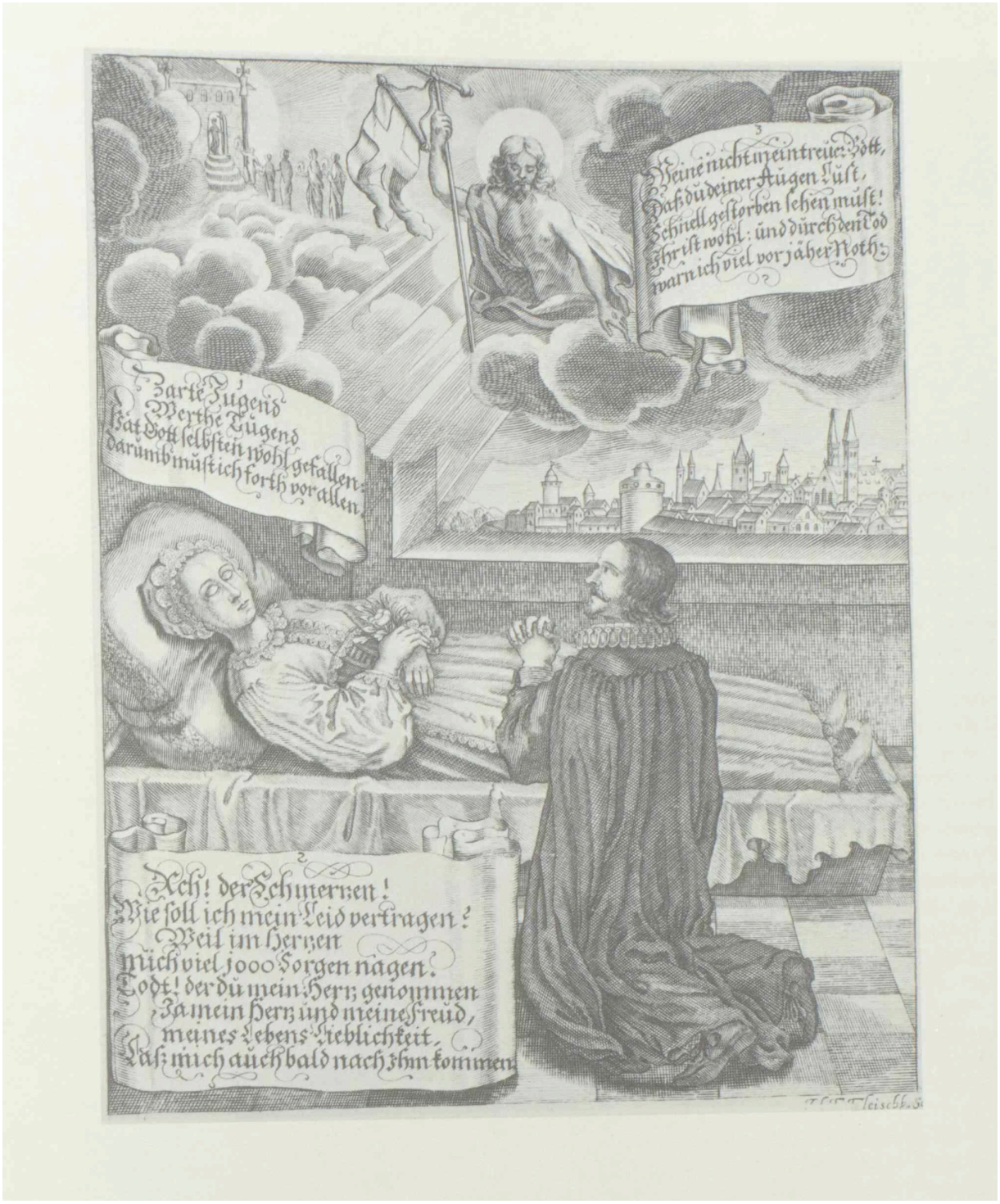


Fig. 18 : « Zarte Jugend werthe Tugend hat », Kupferstich von Johann Friedrich Fleischberger, Nürnberg 1654, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, IP 30.

Les images très similaires de ces deux femmes esquissent des normes de représentations du corps féminin dans la mort. La composition des deux images relève des mêmes codes. Le corps est représenté la tête à gauche. Jésus et un ange apparaissent dans le ciel au dessus du corps pour signifier son entrée dans le Royaume de Dieu, ce qui est présenté comme une consolation pour les proches éplorés. Les positions des deux jeunes femmes sont comparables : toutes deux sont allongées, les mains jointes sur la poitrine, sur le coeur. Elles semblent avoir un visage paisible, sont habillées de couleurs claires, symbolisant leur pureté. Leurs cheveux sont couverts d'un bonnet habituellement porté la nuit : la mort est ainsi présentée comme un sommeil apaisant pour les morts, ce qui a pour effet de rassurer les lecteurs.

III.4.3. Au-delà de la mort ?

Traditionnellement, le corps des saintes était présenté comme exemple à suivre aux fidèles féminines qui les priaient. Modèles d'abstinence, d'endurance, de patience, elles sont aussi détachées de la vie terrestre, mortifiant leur corps, ignorant ses besoins primaires. À partir du XVI^{e} siècle, le rapport au corps des Saintes devient l'objet d'une polémique confessionnelle, qui se manifeste sous la forme d'une critique virulente des reliques dans le camp protestant, et de leur réaffirmation dans le camp catholique. On assiste alors à une mise à distance du corps mort, ainsi qu'à une réglementation plus stricte du contact autorisé avec les reliques, qui vise à accentuer le sentiment du sacré.

Que devient le corps des femmes après la mort ? Généralement, il est, comme celui des hommes, sommairement enfoui. Au cours du XVI^{e} siècle, les autorités civiles et religieuses se plaignent de la présence d'ossements ça et là dans les cimetières, de l'état d'abandon des sépultures, des réunions bruyantes qui se tiennent régulièrement autour des tombes et des troupeaux qui paissent dans les cimetières. Pour Jacques Gélis, ces pratiques montrent que vie et mort sont encore étroitement liées, à une époque charnière entre Moyen Âge et époque moderne[389]. Les critiques des autorités civiles et religieuses illustrent un changement des mentalités face à la mort qui serait intervenu au XVI^{e} siècle : « respect, ordre et décence : ce sont les mots qui reviennent ordinairement sous la plume des gens d'Eglise[390] ». On assiste à

[389] Gélis, « Le corps », p. 75.
[390] *Ibidem*.

une mise en ordre progressive de la mort, qui, contre la négligence observée, passe par une forme de « sacralisation » du corps du défunt.

Quand le corps de la personne défunte est considéré comme particulièrement précieux parce que saint, il suscite un intérêt particulier auprès des autorités religieuses et des fidèles. Ainsi, le corps des Saintes et des mystiques est de plus en plus souvent disséqué par les médecins ou les religieux, à la recherche de ce qui a causé les souffrances, ou encore d'une trace de l'élection divine. Leur attention se concentre surtout sur le cœur. Jacques Gélis cite l'exemple d'une sœur dominicaine, Paola di San Tommaso, morte à Naples en 1624 à soixante-trois ans :

> On lui retira le cœur de la poitrine. Il fut ouvert en présence de nombreux religieux et d'autres personnes dignes de foi, et on le retrouva vide comme une vessie, consumé par l'amour de Dieu. À l'intérieur, on découvrit un lacis de fibres en relief, parmi lesquelles il y en avait deux plus grosses. L'une d'elles montrait manifestement un crucifix et une personne agenouillée à son côté. C'est de cette manière que de son vivant elle le voyait avec les yeux de l'esprit, et que chaque fois qu'elle disait « mon Jésus », elle sentait son cœur se liquéfier[391].

Dans le renouveau mystique de la Contre-Réforme et jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, les exemples de ce type d'interprétations anatomiques qui plaident en faveur d'une élection divine se multiplient. Le corps est décrété saint parce qu'il contient un indice de la présence de Dieu, mais également parce qu'il échapperait miraculeusement à la dégradation naturelle. Le dogme catholique explique la préservation extraordinaire du corps par l'abstinence sexuelle qui a marqué la vie des saints, mais surtout des saintes décédées : le corps immaculé serait préservé de la corruption[392]. À la stupéfaction face à un corps défunt qui dégage une odeur agréable tout en gardant les apparences de la vie, succède l'organisation d'un culte. Ce corps hors-norme est exposé aux yeux de tous, si ce n'est entièrement, du moins de manière fragmentaire. Le culte des reliques propre aux catholiques peut être interprété comme une manière d'honorer, de vénérer et de valoriser le corps par la dévotion[393]. Les principales reliques féminines proviennent de la Vierge, de Sainte Madeleine et de Sainte Anne. Toutes les parties du corps ne se valent pas lorsqu'il s'agit de recueillir des reliques. La tête ainsi que le cœur sont les parties du corps les plus importantes ; viennent ensuite les jambes, les bras et les doigts[394]. Les reliques

---

[391] *Ibidem*, p. 61.
[392] Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart,* München 1994, p. 151.
[393] Gélis, « Le corps », p. 93.
[394] *Ibidem*, p. 81.

provenant du corps de Marie ne sont constituées que des cheveux, des dents, des ongles, des vêtements et de lait. Le dogme catholique explique cela par le fait que le corps de Marie aurait été porté par les anges dans le Royaume de Dieu au moment de l'Assomption[395]. Le lait de la Sainte Vierge que de nombreux sanctuaires prétendent détenir est le symbole de la maternité suprême incarnée par la Mère de Dieu.

Pendant tout le Moyen Âge, les reliques étaient très accessibles aux fidèles : ils avaient le droit de les toucher, de les appliquer sur les parties de leur corps qui les faisaient souffrir, comme la ceinture de Sainte Marguerite dont les parturientes catholiques espèrent un accouchement rapide, de les tremper dans l'eau pour en extraire la force de guérison supposée[396]. À partir du XVI^{e} siècle, on assiste à une distance croissante envers ces reliques[397]. Si elles sont bien antérieures au XVI^{e} siècle, les critiques envers les reliques sont systématisées par les Réformes luthérienne et calviniste[398]. Cependant, même si les réformateurs rejettent le culte des saints, la dévotion mariale est toujours pratiquée par les fidèles qui continuent d'adresser leurs prières aux Saints pendant de nombreuses décennies. C'est le signe que « discipliner » la population en supprimant de manière autoritaire des croyances et traditions séculaires bien ancrées était loin d'être une tâche aisée.

Au début de l'époque moderne, le corps conservé sous forme de reliques est l'objet d'une forme d'esthétisation. Au XVII^{e} siècle, les ossements de morts prestigieux peuvent devenir un matériau décoratif, comme on peut l'observer dans la *Goldene Kammer* de l'église Saint Ursule de Cologne[399], ou encore dans les abbayes du Sud de l'espace germanique, avec les squelettes décorés de bijoux et dentelles. Le goût baroque pour le macabre s'illustre également dans les travaux artistiques effectués par les moniales sur des ossements provenant de saints et de saintes. Par cette activité, les religieuses – car ce sont souvent des femmes à qui l'on confie cette tâche – apprennent à côtoyer la mort de manière quotidienne. Les reliquaires couverts de perles, de pierres précieuses et d'or témoignent du caractère précieux de ce qu'ils contiennent. Valoriser les reliques conservées dans les couvents les rend agréables à regarder, ce qui magnifie la mort. Ce riche décor tend ainsi à rendre visible la glorification du corps saint dans le Royaume de Dieu.

---

[395] Angenendt, *Heilige*, p. 224.
[396] *Ibidem*, p. 157.
[397] Gélis, « Le corps », p. 83.
[398] Pierre Boutry, Pierre Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux Révolutions*, vol. 1, Paris 2009, p. 21.
[399] Gélis, « Le corps », p. 76.

Quand les reliques sont absentes, les fidèles sont appelés à révérer des représentations picturales de Saints et de Saintes. En général ils apparaissent comme ayant une maîtrise totale de leur corps. Détaché des contraintes terrestres, le corps saint en apothéose est représenté léger, en apesanteur, comme aspiré vers le paradis[400]. Il se dégage des représentations picturales de personnages saints l'impression que le corps du Saint, souvent martyr, est un « corps abandonné, impassible, déjà détaché du monde d'ici-bas : le corps de l'autre qu'il n'est plus[401]. » Les saintes sont peut-être celles qui sont le plus liées à leur condition terrestre. En effet, Richard C. Trexler note que la pratique d'habillage des statues religieuses concerne principalement des représentations de femmes[402]. Elles sont le plus souvent couvertes de vêtements luxueux, parfois séculiers puisqu'ils ont été légués par une fidèle décédée, avant d'être présentées à l'adoration des croyants[403]. L'habillage de statues est principalement une marque de dévotion féminine, et cette pratique est réservée aux femmes jusqu'à nos jours, principalement dans les pays catholiques d'Amérique du Sud[404]. Mortifié tandis qu'il était en vie, le corps des saints et des saintes, entouré de faste après la mort, retient l'attention des autorités religieuses et des fidèles pour devenir un objet de dévotion. Néanmoins alors que les autorités protestantes rejettent totalement les reliques, les autorités catholiques tentent de réglementer leur usage, encadrant ainsi les pratiques des sujets à leur encontre.

L'étude du corps des femmes face à la mort a montré qu'elles étaient soumises aux mêmes exigences de « juste mesure ». Malgré leur supposée faiblesse physique et psychologique, les pasteurs et les théologiens, quelque soit leur confession, exigent d'elles une attitude confiante face à l'agonie. Comme lorsqu'il s'agit d'hommes, les sermons funèbres accordent une grande attention à leurs dernières paroles comme à leurs derniers gestes corporels qu'elles doivent être en mesure de maîtriser. La seule différence observée est probablement dans l'insistance sur la modestie des défuntes. Si face à la mort, les femmes manifestent la volonté de se détacher de leurs biens matériels en renonçant à leur parure, les auteurs s'attardent sur un fait qu'ils considèrent extraordinaire, au point même d'en fournir une

[400] Gélis, « Le corps », p. 74.
[401] *Ibidem*, p. 73.
[402] Richard C. Trexler, « Der Heiligen neue Kleider. Eine analytische Skizze zur Be- und Entkleidung von Statuen », in Klaus Schreiner (Hrsg.), *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug der Körpers im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 365-402.
[403] Trexler, « Kleider », p. 366.
[404] Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris 2002.

illustration, comme c'est le cas avec la première feuille volante analysée. Si les sermons funèbres fournissent quelques informations qui peuvent paraître plausibles sur l'agonie de la personne à laquelle ils sont consacrés, ils servent également à élaborer une « mise en scène » de la mort exemplaire. À travers les récits de morts idéalement « vertueuses », les auteurs visent à donner des exemples à suivre à leur auditoire, comme à leur lectorat. Il s'agit là encore d'instaurer un contrôle et une « discipline » sur le comportement des femmes jusque dans les derniers instants, discipline qui paraît d'autant plus importante qu'elle est présentée comme garante de la vie éternelle. Cette discipline s'illustre dans un *habitus*, qui suppose la maîtrise des mouvements du corps devant exprimer la piété, dans la maîtrise de la parole, dans le contrôle de ce qu'il advient du propre corps après le décès. Rien n'est laissé au hasard ni à l'arbitraire du mourant. Si les pasteurs et l'entourage sont appelés, une fois encore, à jouer un rôle prépondérant dans ce processus, c'est surtout l'autocontrôle qui est privilégié, en proposant l'exemple d'autres femmes, notamment des Saintes, dont la vie et la mort sont présentées comme des modèles à suivre.

Tout comme les jeunes filles, les épouses et les mères, les veuves et les vieilles femmes semblent être au centre de plusieurs processus de contrôle. La sexualité ainsi que sa conséquence, la fertilité, ou plutôt son absence de fait ou pour des raisons physiologiques, sont au cœur de l'argumentation complexe déployée pour justifier (ou non) la nécessité de contrôler les agissements et les attitudes des veuves et des vieilles femmes. Plus encore que pour les épouses et les mères, il est difficile de mettre au jour les pratiques de cette partie de la population.

La première constatation est que les autorités religieuses sont les plus impliquées dans le contrôle des veuves et des vieilles femmes, alors que le rôle de protection incombe plutôt aux autorités civiles. La question de la sorcellerie constitue une exception, puisque dans ce cas, les autorités civiles et religieuses travaillent le plus souvent main dans la main, même si des voix de médecins, de religieux et de juristes se font de plus en plus fortes pour protester contre les accusations infondées de sorcellerie et la forme que prennent les procès.

Par ailleurs, la surveillance exercée par l'entourage de ces femmes semble jouer un rôle essentiel dès qu'il s'agit de veuves encore jeunes. Cependant les femmes âgées – épouses ou veuves – semblent moins concernées par cette

surveillance constante. La ménopause, signe de la stérilité des femmes, est décrite comme le moment où elles acquièrent un rôle social plus proche de celui des hommes. Leurs possibles écarts de conduite ne remettent plus en question le lignage familial puisque aucun enfant ne peut être conçu d'une liaison illégitime. De plus, n'étant plus soumises aux variations des humeurs qui font d'elles des êtres inconstants, elles sont considérées comme plus raisonnables que les jeunes femmes, méritant par-là même un certain respect.

Comme les autres phases, la fin de la vie, constitue un moment où s'exerce une discipline sur le corps. Là encore, les autorités religieuses tiennent une place prépondérante au moment de l'agonie. Les pratiques liées au corps du défunt semblent servir à mettre en place un contrôle du reste de la population, qui s'observe par le biais de représentations picturales ou par des reliques de saints et de saintes. Les corps défunts deviennent alors des représentations concrètes et « palpables » des vertus abstraites qui sont prônées pour toutes les femmes : modestie, courage, sérénité. En milieu catholique, alors que le corps vivant est l'objet de mortification, voire de négation, le corps défunt, pour peu qu'il ait été celui d'un Saint ou d'une Sainte, est au cœur des pratiques de dévotion. Objet richement décoré jusqu'à devenir le trésor d'un sanctuaire, la relique – fragment ou corps entier – transcende le corps-même pour en faire le signe de l'accès au divin.

Conclusion

Dans les écrits des théologiens, des pasteurs, des législateurs et des médecins, le corps des femmes est évoqué pour décrire des gestes codifiés et une apparence idéale. On leur recommande de porter des vêtements ne suscitant pas le désir, d'avoir une sexualité modérée dans l'unique cadre du mariage. Les femmes sont cantonnées à la sphère privée. Leur corps est au centre d'une éducation et d'une stricte discipline, destinées à faire d'elles de bonnes épouses et de bonnes mères. Toutes ces normes perdurent, presque inchangées, dans les siècles qui suivent. En fait de corps, se dessine plutôt un *habitus corporis* ayant pour arrière-plan la maîtrise des pulsions et affects.

Chemin parcouru

Cette thèse proposait une analyse de la discipline exercée sur la femme et son corps différenciée selon son âge et son statut. Une analyse précise des prescriptions et des interdits a permis d'identifier des différences importantes dans la définition même de la discipline qui passe par une maîtrise du corps.

Les auteurs qui évoquent les jeunes filles mettent l'accent sur la préservation de la virginité et sur l'importance de la chasteté. Sur ce point, catholiques et protestants s'opposent. Les catholiques proposent aux jeunes filles d'embrasser la condition de religieuse qu'ils considèrent comme la plus enviable, puisque la virginité et la continence sexuelle les assimileraient à des anges. Les protestants en revanche, s'ils condamnent les relations sexuelles en dehors du cadre du mariage, ne voient la virginité que comme un état transitoire précédant le mariage. Le célibat à vie apparaît comme un gaspillage et comme une condition risquée si l'on n'a pas l'étoffe d'une sainte. C'est l'éducation à la condition d'épouse et à la maternité qui prime dans le camp protestant. Chaque camp essaie ainsi de gagner des jeunes filles à son idéal de vie conventuel ou conjugal. Les jeunes filles apparaissent donc comme un enjeu dans la lutte pour la formation des sociétés confessionnelles.

Les deux camps s'accordent néanmoins sur la nécessité de surveiller leur corps, puisque la jeune fille pubère a la capacité physique de procréer sans vivre dans

le cadre légitime du mariage. Il s'agit pour la plupart des auteurs de contrôler – voire d'interdire – les contacts entre les sexes. La rigueur de la surveillance varie en fonction de la confession (les luthériens semblent plus libéraux quand il s'agit de danse que les catholiques), mais également au sein même des confessions. L'encadrement proposé va de l'éducation à l'enfermement, tel que le propose l'auteur le plus radical à ce sujet, Christoph Ott[1]. La surveillance varie également en fonction de la position sociale. Les servantes semblent poser un véritable problème pour les autorités civiles qui multiplient les moyens de les encadrer et contrôler. En étudiant le cas des jeunes filles, on remarque que la définition du terme de discipline prend un sens bien plus large que celui de la répression, puisqu'elle apparaît aussi comme une forme d'éducation ayant pour objectif la maîtrise de soi. Les surveillants sont en premier lieu les parents, l'école, puis les autorités religieuses, médicales et civiles.

Le corps de l'épouse est pour les deux confessions destiné à la procréation. Il existerait donc bien un « destin maternel » commun à toutes les femmes de ce temps, soumises aux nécessités biologiques de la grossesse, de l'accouchement et de l'allaitement, toutes exposées aux savoirs empiriques du temps[2]. Les deux confessions s'accordent également sur l'*habitus corporis* idéal de l'épouse : on attend d'elle qu'elle se montre soumise à son mari et qu'elle cultive l'idéal de modestie, de pudeur et de chasteté – qui prend ici le sens de modération sexuelle. Il s'agit de dominer l'animal qui se trouverait en chaque femme, animalité davantage évoquée pour cet âge de la vie que dans les discours sur les jeunes filles et les vieilles femmes.

Les agents de surveillance changent sensiblement lorsque les femmes se marient et deviennent mères. Ainsi, les parents et l'école disparaissent au profit des maris, des médecins, des autorités civiles et religieuses, sans oublier les voisines et les sages-femmes chargées de surveiller le bon déroulement des grossesses et des accouchements. Du XVI^{e} au XVII^{e} siècle se mettent en place les prémices de la mainmise des médecins sur la grossesse et sur l'accouchement, domaine qui était jusqu'alors réservé aux femmes. La maternité est considérée comme un état qui

[1] Christoph Ott, *Hoche Schuel der lieben Eltern darinen die Christliche Kinder-Zucht als der groesten Künsten eine, gelehret wirdt : Wie dieselbe von der Wiegen an, bisz in das Grab der Kinder, mit jhnen solle gehalten werden*, Ingolstatt, 1657.
[2] Yvonne Kniebiehler / Catherine Fouquet, *Histoire des mères du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1977, p. 102.

mérite l'indulgence des hommes, voire leur pitié. Les auteurs ont conscience des dangers réels de la grossesse et de l'accouchement. Les mères sont également un enjeu confessionnel : chaque camp tente de les gagner à sa cause. Chez les protestants, cependant, cette conscience s'accompagne d'une revalorisation du rôle de la mère de famille. Devenir mère apparaît comme le destin des femmes ; il s'agit d'une vocation (*Beruf*) selon le terme de Luther. Dans ce contexte, mourir en couches est présenté comme un moyen d'atteindre la félicité, au terme de ce qui s'apparente à un martyr. Les pasteurs et théologiens protestants tentent également d'éliminer des pratiques ayant cours lors des accouchements et qui, issues de la religion catholique, sont dénoncées comme superstitieuses (amulettes, formules magiques invoquant des saintes). Dans le camp catholique, les détails de la grossesse et de l'accouchement ne sont pas abordés. L'accent est plutôt mis sur l'importance pour les épouses de rester chastes et pieuses dans le cadre du mariage. Évoquer la grossesse et l'accouchement reviendrait à révéler des relations sexuelles, acte honteux qu'il conviendrait de dissimuler dans la mesure du possible[3]. Les jeunes mères et les femmes enceintes sont l'objet d'une surveillance de tous les instants exercée par des agents nombreux et variés, dans le but d'éviter à tout prix les avortements et les infanticides. Dans cette optique, les autorités civiles, religieuses, familiales (pères, maris) et médicales s'évertuent à prendre le contrôle du corps des femmes, puisque ces dernières ont parfois d'autres priorités que la préservation de la vie de leur fœtus, comme leur survie économique ou la préservation de leur propre honneur et de celui de leur famille, valeur fondamentale aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

S'intéresser au contrôle social en mettant l'accent sur le corps des femmes a également permis de soulever des questions plus vastes telles que celle d'une « domestication[4] » ou encore d'une « Renaissance[5] » des femmes au début de l'époque moderne. Les sources étudiées montrent que les réponses à ces questions ne peuvent être que prudentes et nuancées : si les auteurs prônent une forme de domestication des femmes (dans le sens où leur domaine d'action devrait se limiter au foyer), il ne faudrait pas l'envisager uniquement comme un terme négatif. En effet, le foyer devient le domaine réservé des femmes en milieu protestant : elles y

[3] Paul Cesbron / Yvonne Knibiehler, *La naissance en Occident*, Paris 2004, p. 52.
[4] Claudia Honegger, « Die Hexen der Neuzeit. Analysen zur Anderen Seite der okzidentalen Rationalisierung », in : *ibidem* (Hrsg.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1978, p. 21-151.
[5] Joan Kelly, « Did Women have A Renaissance ? », in : Lorna Hutson (ed.), *Feminism an Renaissance Studies*, Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 21-47.

ont les pleins pouvoirs et peuvent y agir à leur guise. On pourrait comprendre ce phénomène comme une reconnaissance de leur travail domestique. Par ailleurs, l'impératif de domestication ne signifie pas que ce fut toujours le cas dans la pratique. Le cas de Magdalena Paumgartner a bien montré que les femmes pouvaient vaquer à leurs affaires à l'extérieur du foyer. La question d'une « Renaissance » des femmes, qui suppose que ces dernières auraient vu leur statut et leurs conditions de vie s'améliorer avec la Réforme, doit être traitée avec la même prudence. Les ouvrages consultés ne permettent pas d'aller clairement dans ce sens. Même si les femmes des deux confessions ont de plus en plus accès à l'éducation – avec un certain retard chez les catholiques[6] – la volonté de les contrôler subsiste également. Bien que leur rôle semble revalorisé dans le camp protestant, elles sont progressivement enfermées dans le rôle de la mère et de l'épouse, ayant de moins en moins accès à une source de revenus indépendante.

Il existe également des différences confessionnelles dans la manière de traiter les veuves et les femmes les plus âgées. La vieille femme a souvent un statut ambigu, notamment dans le monde médical. D'une part, elle est représentée comme un être qui mérite une certaine considération en raison de son grand âge, mais également des changements physiologiques qu'elle subit, puisqu'elle ferait l'objet d'une forme de masculinisation. D'autre part, elle peut être dépeinte comme un être dangereux, en lien direct avec le monde démoniaque. La ménopause est présentée comme un phénomène ambivalent : l'infertilité due à l'âge rendrait la vieille femme inutile socialement, mais elle signifierait également la disparition d'un des signes flagrants de la faiblesse féminine. La manière dont la vie des veuves est décrite est également ambiguë puisqu'on les suppose à la fois libres de la tutelle de leur mari, donc hors de contrôle, et surveillées avec attention par l'entourage et les autorités religieuses. Ce sont en effet les autorités religieuses qui montrent le plus grand intérêt pour les veuves et les vieilles. Là encore, les catholiques et les protestants ne semblent pas avoir la même vision du corps. Tandis que les catholiques encouragent la négligence du corps, voire une mortification accrue dans la vieillesse, les luthériens prônent un respect du corps à tous les âges de la vie. Les mesures à l'encontre des veuves sont

[6] Jean-Luc Le Cam, « L'éducation des filles en Allemagne à l'ère de la confessionalisation (XVI^e^-XVII^e^ siècles) », in : Francis Wild / Danielle Morali (dir.), *De l'instruction des filles en Europe des XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Nancy 2006, p. 37.

donc elles aussi ambivalentes : elles oscillent entre une relative liberté et la surveillance très étroite.

Apports théoriques de la thèse

L'introduction de la notion de « genre » dans le contexte de discipline sociale constitue l'apport original de cette étude. Aborder la question du « genre » apporte en effet un éclairage nouveau sur la question de la mise en ordre de la société des XVI^e^ et XVII^e^ siècles : les ouvrages consultés ont permis de déterminer les rôles du masculin et du féminin dans le phénomène de discipline. Certains aspects, révélateurs d'une société patriarcale, renvoient au schéma de la domination masculine : tous les auteurs, ou presque, sont des hommes qui tentent d'imposer un comportement qu'ils jugent idéal aux femmes ; la hiérarchie des sexes qui place les femmes en position d'infériorité est réaffirmée. Cette étude a donc mis en évidence les tentatives d'auteurs masculins des XVI^e^ et XVII^e^ siècles visant à maîtriser le corps des femmes qui leur apparaît incontrôlable, voire bestial, non-civilisé. Leurs ouvrages montrent qu'ils se sentent investis d'une mission que l'on pourrait qualifier de civilisatrice à l'égard du corps féminin et des femmes en général. « Naturellement » faibles, ces dernières devraient prendre conseil auprès de leurs pères et de leurs maris, et, bien sûr, suivre leurs recommandations. Mais cette thèse a montré que ces constats doivent être nuancés. Premièrement, dans les faits, ces normes et leur application sont aussi le fait de femmes, qu'elles soient officiellement des agents de contrôle (sages-femmes, mères de famille) ou des voisines de même rang social. Ensuite, on remarque des signes d'opposition plus ou moins explicites de la part de la population féminine, comme l'ont montré les procès-verbaux établis pour infraction aux lois vestimentaires, ou encore les lettres de Magdalena Paumgartner à son époux. Par ailleurs, le phénomène de discipline corporelle ne touche pas uniquement les femmes : des passages des ouvrages traités concernent également les hommes et leur corps, notamment leur allure, leurs vêtements, leurs pulsions, même s'il est notable que les règles de comportement et la maîtrise de leur corps ne sont pas des sujets abordés avec la même ferveur[7]. Étudier la discipline sociale à l'aune du « genre » permet ainsi d'éclairer ce concept d'une façon nouvelle.

[7] Voir à ce sujet tous les livres sur le mariage (*Ehebüchlein*), mais aussi l'ouvrage de Juan Luis Vives, *Vom gebuerlichen Thuon und lassen aines ehemans Ain Buoch, Verteüscht vnd erklaert durch Christophorum Brunonem, bayder rechten Licenciaten, diser zeyt Poetischen lerern zuo München,*

Un autre aspect du concept de discipline a pu être redéfini et nuancé. La diffusion des normes de comportement dont l'application aurait pour résultat la mise en ordre de la société ne s'effectue pas seulement des dirigeants ou des autorités vers les sujets, mais également au sein des familles et entre les pairs[8]. Au début de l'époque moderne, l'État, ou le Sénat municipal, dans le cas des villes étudiées, n'est qu'une forme d'autorité parmi d'autres, et ce n'est certainement pas celle qui a eu la plus grande influence. Il est difficile de séparer l'action de l'État de celle des instances religieuses, puisque l'État se mêle de considérations religieuses et que les autorités religieuses entendent diffuser leur dogme par le biais de l'État. Oestreich[9] et Foucault[10] situent une affirmation croissante de la volonté de discipliner les sujets au XVIII^{e} siècle. Les sources des XVI^{e} et XVII^{e} siècles indiquent que cette mise en ordre de la société a commencé plus tôt. Si les autorités civiles gagnent en autonomie et en puissance, si la discipline s'étatise au XVIII^{e} siècle[11], il est cependant possible de distinguer les prémices d'une affirmation des autorités civiles dès le milieu du XVI^{e} siècle[12]. La multiplication des décrets qui touchent tous les domaines de la vie des sujets à partir du milieu du XVI^{e} siècle, tant au niveau de l'Empire que des villes d'Empire permet d'affirmer que le renforcement du pouvoir étatique a lieu dès cette époque.

La nature des différents acteurs de cette mise en ordre de la société doit être précisée : si les autorités civiles apparaissent, par le biais de décrets et par la surveillance policière, comme des agents essentiels de la discipline, il ne faut pas négliger le rôle joué par les autorités religieuses et médicales dans le contrôle du corps féminin. Les prêtres, pasteurs et théologiens des deux confessions produisent une littérature importante sur ce sujet et encadrent quotidiennement la population

---

Augspurg, 1544 ; ainsi que Johann Agricola, *Eine christliche Kinder zucht zum Gottes wort vnd lere,* Wittemberg, 1527.

[8] Ronnie Po-Chia Hsia, « Social Discipline », in : Hans J. Hillerbrandt (ed), *Encyclopaedia of the Reformation*, vol. 4, New York / Oxford, 1996, p. 70-76.

[9] Même si pour Oestreich, le processus a bien commencé au XVI^{e} siècle Gerhard Oestreich, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, 1969, p. 179-197 (ici : p. 193); *ibidem*, « Policey und prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat », in : Brigitte Oestreich (Hrsg.), *Strukturprobleme der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze,* Berlin, 1980, p. 367-379.

[10] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la Prison*, Paris, 1975, p. 248.

[11] *Ibidem*, p. 251.

[12] Certains auteurs datent même les débuts de ce phénomène à la fin du Moyen Âge (v. Werner Buchholz, « Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 8 (1991), p. 129-147.) Mais la convergence massive de toutes les formes d'autorité vers le même but de mise en ordre de la société nous semble correspondre à un phénomène qui se situe plutôt au milieu du XVI^{e} siècle.

féminine. En se fondant sur les Écritures, ils fournissent de nombreuses prescriptions visant à réglementer dans ses plus petits détails le quotidien des femmes de tout âge. Travaillant de concert avec les autorités civiles et les pères de famille, les autorités religieuses contribuent à fixer un idéal féminin qui peut varier selon les confessions, mais qui conserve de nombreux points communs. La discipline pensée par les tenants de l'autorité religieuse se veut comme une éducation autoritaire à la piété, à la pudeur et à la modestie. Elle vise à définir précisément la place des femmes dans la société, sous la tutelle d'un mari ou d'un confesseur. Avec les pasteurs, les prêtres et les théologiens, la discipline retrouve également son sens premier de règle de vie propre aux moines et aux religieuses (*disciplina*). Il s'agit de transposer dans la vie laïque des idéaux de modération, de piété, parfois, comme dans les écrits de certains auteurs catholiques, de mortification, propres à la vie conventuelle, afin de créer une société chrétienne bien ordonnée selon le sens des Écritures.

Les médecins également s'intéressent de près au corps des femmes. Si nombre de leurs écrits apparaissent comme descriptifs et explicatifs, selon les critères d'une science qui se constitue comme telle au début de l'époque moderne, certains, notamment ceux qui concernent la grossesse, encouragent le contrôle du corps féminin par des instances extérieures tout en visant à leur faire adopter un comportement jugé raisonnable, c'est-à-dire pieux, moral et modéré, dans le but explicite de protéger le fœtus[13]. Sans vraiment l'affirmer explicitement, les médecins, qui se substituent peu à peu aux sages-femmes au XVII^{e} siècle dans les milieux les plus aisés[14], participent à une discipline exercée sur le corps féminin, en le présentant à la fois comme porteur de vie et fragile, donc devant être au cœur de toutes les préoccupations.

Les autorités religieuses et médicales ne sont pas les seules à se préoccuper de la surveillance du corps féminin. En réalité, l'entourage proche, c'est-à-dire les parents ou les maris, sont les premiers agents du contrôle des femmes. Même si Elias affirmait que le raffinement s'était diffusé des classes supérieures vers les classes inférieures, il reconnaissait déjà l'importance du cercle familial dans la diffusion et

[13] C'est le cas de Jacob Rueff, *Das Hebammenbuch*, Franckfurt am Mayn 1563, réédition de Grünwald, 1964.
[14] Comme le montre l'exemple de Christoph Völter *Neu eroeffnete Heb=Ammen= Schuhl*, Stuttgart, 1679.

l'application des normes[15]. Dans le cas de la population féminine urbaine, cette instance de surveillance joue un rôle prépondérant, qui varie néanmoins en fonction de l'âge et du statut des femmes. Cette thèse a montré que les femmes les plus surveillées par leur entourage étaient les femmes enceintes et les jeunes mères, en raison de l'enfant dont elles sont censées prendre soin. Ce ne sont pas seulement les parents et les maris qui sont en charge du contrôle de cette partie de la population : les autres femmes de même rang social composant le voisinage jouent également ce rôle. L'efficacité de ce contrôle tient à la proximité physique avec la cible du contrôle, à la possibilité de la surveiller constamment[16], mais aussi au poids de l'autorité morale détenue.

À tous ces éléments s'ajoute le fait que la discipline n'est pas uniquement à comprendre dans le sens d'une répression, comme l'entendait Foucault[17]. On ne peut certes pas nier que les sources de l'époque montrent une implication de plus en plus importante des autorités civiles dans l'application de lois qui visent à imposer par la force des normes de comportement. La répression consistant en des amendes et des peines de prison fut pratiquée dès les XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Pour Foucault, la répression ne prend une fonction proprement éducative qu'au XVIII^{e} siècle[18]. Mais des sources antérieures montrent que la discipline peut également prendre la forme d'une volonté d'éducation, de moralisation, voire de civilisation. Ainsi, les auteurs qui appellent à une surveillance étroite du corps féminin souhaitent non seulement qu'il soit maîtrisé, mais aussi qu'il soit éduqué et civilisé. Pour eux, l'éducation du corps consiste en effet en un contrôle des gestes et des affects : il s'agit de faire disparaître un « naturel » bestial, pour le remplacer par un comportement qu'ils jugent conforme aux Écritures. Postulant le caractère mauvais de l'homme par nature, conséquence directe du péché originel, ils en appellent aux autorités civiles, familiales et religieuses pour renforcer sa piété. La grande majorité des ouvrages considèrent que les femmes, héritières d'Ève, méritent une attention particulière parce que, intrinsèquement faibles, elles cèderaient plus facilement à leurs pulsions bestiales, interprétées comme œuvres du Démon. L'éducation qu'ils prônent prend la

[15] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Amsterdam 1997, p. 277 ; aussi chez Foucault, *Surveiller*, p. 248.
[16] Ce qu'explique Foucault dans son chapitre sur le « panoptisme » : « celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; […] il devient le principe de son propre assujettissement. » (*Surveiller*, p. 236).
[17] *Ibidem*, p. 209.
[18] *Ibidem*, p. 313.

forme de conseils et de recommandations. Elle ne passe pas uniquement par la répression et des interdits, mais également par la persuasion et parfois par une culpabilisation insidieuse. S'il a été difficile de mesurer l'effet des normes édictées sur la population, il semble que l'autocontrainte soit le but visé. Ce phénomène, central dans l'œuvre d'Elias[19], est celui qui a le plus retenu notre attention. Paradoxalement, on attend en effet des femmes qu'elles soient capables de maîtriser leur corps tout en posant que cela est impossible chez une femme ordinaire, c'est-à-dire chez une femme qui n'est ni une héroïne, ni une Sainte. La volonté d'éduquer ne concerne pas seulement les jeunes filles, même si bien sûr, elle est formulée explicitement dans leur cas. En réalité, les parents, les théologiens, les médecins, ainsi que les autorités civiles tentent d'éduquer les femmes à tout âge de la vie, avec des objectifs qui varient en fonction de leur statut. Cette éducation vise à les rendre vertueuses (c'est-à-dire pieuses, pudiques, travailleuses). Il s'agit donc de les convaincre en leur montrant les bénéfices personnels et sociaux qu'elles pourraient tirer d'un comportement adéquat, mais aussi de les menacer (d'exclusion, ou pire de damnation) et de les culpabiliser.

Si le contrôle social vise à produire une intériorisation des normes, et doit donc théoriquement aboutir à un autocontrôle, les résultats dans la population semblent être mitigés, comme le montrent les documents du for intérieur cités dans l'étude. Peu étudiée par Foucault, la résistance aux normes existe. Même si elle n'est pas encore documentée, il est possible d'affirmer qu'elle n'est ni organisée, ni systématique : elle semble plutôt être individuelle, répondant à des besoins ponctuels, à des intérêts personnels. Cependant, nous manquons de sources pour pouvoir évaluer distinctement la situation. Il est difficile de connaître les réactions des sujets, notamment féminins, car les considérations de femmes sur leur propre corps manquent, soit parce qu'il ne reste dans les archives que peu d'écrits de femmes[20], soit parce que le corporel relève encore du tabou dans la société du début de l'époque moderne[21]. Certaines normes ont été intégrées et appliquées sans rencontrer de grandes résistances (le contrôle des médecins sur la naissance), tandis

[19] Elias, *Über den Prozess*, p. 277.
[20] Daniela Hacke, « Selbstzeugnisse von Frauen in der Frühen Neuzeit », in : *ibidem* (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts*, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern, 2004, p. 9-40 (ici : p. 10sq).
[21] Les premiers textes donnant des indications sur la physiologie et les effets des émotions ont été étudiés par Gudrun Piller, *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln / Weimar / Wien 2007.

que d'autres n'ont pas été acceptées (restrictions somptuaires), bien qu'elles aient été réaffirmées pendant deux siècles. Dans le cas de la mainmise des médecins sur le domaine de la grossesse et de la naissance, les femmes ont consenti à la présence d'hommes ayant la réputation d'être savants parce qu'elles étaient conscientes des dangers qu'elles encourraient. Concernant l'apparence vestimentaire, la plupart des sources défendent des valeurs de sobriété et de modestie. Pourtant, ces écrits n'ont pas eu l'effet escompté. La relative inefficacité du système normatif ne s'explique pas entièrement. Les vêtements étaient des vecteurs de promotion sociale, la représentation jouant un rôle essentiel dans la société du paraître. Ainsi, les individus ont un intérêt personnel (contracter un bon mariage) mais aussi social (être bien intégré dans la communauté) à accepter comme à refuser certaines normes. La part de décision individuelle dans l'application ou non des normes semble apporter une explication au succès mitigé de certaines contraintes dans la population féminine.

Un autre résultat de cette étude concerne la notion d'*habitus* féminin qui se dessine avec de plus en plus de précision au début de l'époque moderne et dont certaines facettes perdurent jusqu'au début du XX^{e} siècle. Les questionnements de Bourdieu sur la distinction sociale et sur la création d'un *habitus*[22] sont étonnamment adaptés à la société allemande des XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Dans le cas des femmes appartenant à la population urbaine de cette époque, il semble évident que le social s'inscrit dans les corps. Il ne s'agit pas seulement ici des apparences – la distinction sociale par les vêtements joue bien sûr un rôle essentiel dans la population urbaine de cette époque – mais également de la construction d'un *habitus* propre aux femmes de la bourgeoisie urbaine, relevant d'une sémiotique particulière qui est théorisée par les auteurs. Cet *habitus* copie en partie celui de la noblesse de cour (pour le maintien, préservation de la virginité), mais s'en différencie aussi en défendant des valeurs propres (travail, enfants, pudeur et piété). L'*habitus* des femmes urbaines des XVI^{e} et XVII^{e} siècles apparaît bien comme socialement construit. Les valeurs, les gestes, l'apparence qui le définissent sont affirmés, défendus et diffusés par les autorités de l'époque, qui ne sont pas seulement civiles, religieuses, médicales, mais également familiales. Cependant, ce ne sont pas les seules instances qui ont contribué à faire de cet *habitus* le fondement d'un « genre » féminin dans la société allemande, voire dans la société occidentale : les femmes elles-mêmes ont diffusé ces normes, comme

[22] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, p. 88.

le montrent les livres de prières écrits par les veuves qui contribuent à propager le comportement conformiste attendu de cette partie de la population[23].

Une des questions initiales touchait les différences potentielles entre les confessions catholique et luthérienne quant au contrôle du corps féminin. Jusqu'à présent, les recherches dans le domaine de la discipline sociale et portant sur des questions de genre n'avaient pas accordé d'importance aux différences confessionnelles. D'une manière générale les auteurs catholiques ou protestants s'accordent sur un statut inférieur de la femme – même si dans la pratique, cette infériorité était parfois relative. Ils lui reconnaissent une faiblesse à la fois physique, intellectuelle et morale à tous les âges. Afin de corriger les femmes dans leur nature qu'ils jugent excessive, ils leur recommandent de vivre selon un idéal néostoïcien de modération dans tous les domaines : nourriture, exercices physiques, loisirs, sexualité. Il existe toutefois plusieurs points sur lesquels catholiques et protestants diffèrent : la virginité à vie, le statut de l'épouse et les soins à apporter aux veuves. Tous ces points sont corrélés à la question de la sexualité féminine, et à la capacité reproductrice des femmes.

Perspectives

L'étude pourrait être prolongée de différentes manières tant le sujet s'est révélé riche. Tout d'abord, nous avions choisi de comparer des écrits catholiques et des écrits protestants. Il serait possible d'élargir la portée de notre travail en étendant le corpus à d'autres confessions ; l'apport des écrits calvinistes devrait apporter un éclairage intéressant à notre analyse. En effet, Calvin a mené une réflexion plus poussée que Luther sur la participation des femmes à la vie religieuse, tout en étant ambigu sur la possibilité pour les femmes de participer à la vie publique[24]. Il serait intéressant d'examiner la manière dont est traité le corps féminin dans ses ouvrages, à commencer par l'*Institution de la vie Chrétienne* (1536), ainsi que dans les lois promulguées à Genève.

De manière générale, les nombreux documents normatifs ont permis de donner une vision précise des représentations du corps féminin dans la société

[23] Elisabeth de Brunswick-Lunebourg, *Der Widwen Handbuechlein durch eine hocherleuchte fuerstliche Widwe, vor vielen Jahren selbst beschrieben und verfasset, […]*, Leipzig, 1598 et Maria Völhin von Frickenhausen, *Der grosse Quell-brunn*, [s.l.], 1692.

[24] Claudia Opitz, « Souveraineté et subordination des femmes chez Luther, Calvin et Bodin », in : Christine Fauré (Dir.), *Encyclopédie politique er historique des femmes*, *Europe, Amérique du Nord*, Paris 1997, p. 31-49 (ici : p. 37).

allemande urbaine des XVI[e] et XVII[e] siècles. Étudier les normes permet d'obtenir des informations sur le fonctionnement d'une société, sur ses présupposés, sur ce qui avait de la valeur aux yeux des dirigeants et peut-être aussi de la population à une époque donnée. Ce travail s'enrichirait d'une étude approfondie des pratiques. Nous avons pu en fournir une approche grâce à de précieux documents comme les échanges épistolaires des Paumgartner. Mais si les documents normatifs sont nombreux dès que l'on envisage d'étudier le corps des femmes à l'époque moderne, ceux qui attestent de manière sûre de pratiques, qu'ils soient issus des femmes elles-mêmes ou de leurs proches, se font rares si l'on se limite à la population urbaine. Il faudrait aller à la recherche d'autres échanges épistolaires dans les archives. On pourrait imaginer choisir deux grandes familles de marchands issues de confessions différentes et comparer les lettres de femmes et d'hommes. Ce genre de travail nécessite d'adopter les méthodes de la microhistoire[25]. Elles permettent de comprendre les réactions individuelles et de mettre en relation les représentations collectives avec la représentation de soi.

Dans un autre domaine, il pourrait être intéressant de comparer l'*habitus* féminin défini ici avec la construction d'un *habitus* masculin à la même époque. Il faudrait alors définir précisément quel était le comportement attendu des garçons et des hommes en fonction de leur âge et de leur statut, quelles attitudes étaient jugées acceptables, quelles vertus étaient mises en avant. Il semblerait que les efforts pour définir la virilité ou du moins pour l'inculquer aux garçons et aux hommes aient été moins importants que ceux déployés pour éduquer les filles. Est-il plus facile à intégrer ? Est-il plus difficile de s'y opposer dans le sens où il était socialement plus acceptable pour une femme de revêtir les attributs masculins que l'inverse ? Les premiers travaux sur la construction de la virilité sont apparus ces dernières années[26]. Il serait enfin intéressant de définir plus précisément le comportement attendu et les vertus mises en avant par les sources de la Première Modernité.

Les corps féminins et masculins sont bien des objets historiquement et socialement construits, ce qu'implique la notion de « genre ». Les études sur les différentes étapes de cette construction n'ont pas encore épuisé le sujet. On ne peut que réaffirmer l'importance d'étudier les questions de « genre » à une époque où les

[25] Un des exemples les plus connus de microhistoire est l'ouvrage de Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers, l'univers d'un meunier frioulan du XVI[e] siècle*, Paris 1980 (1[e] : 1976). Pour la France, on peut également citer Emmanuel Leroy Ladurie, *Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975.
[26] Alain Corbin / Jean-Jacques Courtine / Georges Vigarello, *Histoire de la virilité*, Paris 2011.

discours réaffirmant le caractère « naturel », voire essentiel, des différences entre les sexes se multiplient. Les travaux dans ce domaine permettent de prendre conscience du caractère historiquement marqué des attitudes, des gestes, des apparences, des fonctions sociales en les replaçant dans leur contexte d'élaboration et donc de mieux comprendre leurs répercussions dans la société actuelle.

Annexes

Table détaillée des annexes

Annexe : 1 : Notices biographiques 527

Annexe 2 : Silence des femmes..... 538
Anton Woesnam, *Allegorische Darstellung der weisen Frau*, um 1525, Graphische Sammlung Albertina, Wien

Annexe 3 : Viol 539
Junckfrawen schwechen, Strassburg, 1579

Annexe 4 : Sainte Barbara 540
- Lucas Cranach der Ältere, *Die Heilige Barbara*, Sammlung Würth, Johanniterhalle in Schwäbisch Hall, 1530.
- Lucas Cranach der Ältere, *Das Martyrium der Heiligen Barbar*a, Metropolitan Museum of Art, New York, 1511.

Annexe 5 : Chaussures..... 541
- Kuhmaulschuh, erste Hälfte des 16. Jahrhunderts, Museum Weißenfels – Schloss Neu-Augustusburg
- Absatzschuhe Zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Museum Weißenfels – Schloss Neu-Augustusburg

Annexe 6 : Lois vestimentaires, Nuremberg 1560..... 542
Annexe 6a : loi vestimentaire concernant l'ensemble de la population..... 542
Annexe 6b : Loi verstimentaire concernant uniquement les servantes ajoutée à la suite de la loi précédente. 547

Annexe 7 : Bandeau 549
Albrecht Dürer, 1515, Kupferstichkabinett – Berlin

Annexe 8 : Normes vestimentaires 550
- Annexe 8a : Construction de la norme du vêtement ancillaire : contenu des lois vestimentaires concernant les servantes de 1529 à 1568 552
- Annexe 8b : Précision de la norme vestimentaire ancillaire : la loi de 1583..... 552
- Annexe 8c : Précision et développement de la norme vestimentaire ancillaire : le début du XVII^{e} siècle. 553
- Annexe 8d : Précision et développement de la norme vestimentaire ancillaire : la loi de 1618..... 554

Annexe 9 : Servante et corset..... 555
Stadtbibliothek Nürnberg, *Trachtenbuch nebst Abbildungen von Handwerkern und Gebräuchen*, 16. Jahrhundert, Amb. 398.4°, fol. 9.

Annexe 10 : Corset..... 556
Corps ou Corsage de dessous porté par la comtesse palatine Dorothea Sabina von Neuburg (décédée en 1598) à vingt-deux ans.

Annexe 11 : Servante de Nuremberg I..... 557
« Ein Augspurger Magd », in : Jost Amman, *Im Frauenzimmer wirt vermedlt von*

allerley schoenen Kleydungen und Trachten der weiber / hohes und niders Stands, München 1880 (Faks. 1586)

Annexe 12 : Servante de Nuremberg II 558
« Ancilla Domestica Normbergensis », in : Hans Weigel, *Habitus Praecipuorum* populorum, tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti, Nürnberg 1577

Annexe 13 : Adultère 559
Peines encourrues en cas d'adultère. Reproduction d'un tableau fourni en annexe d'un texte de loi de 1635 pour faciliter le verdict. (Stadtarchiv München Bürgermeister und Rat 60 B 9)

Annexe 14 : Boisson 562
Interdiction aux servantes et aux femmes de boire lors de rassemblements publics, Nuremberg 1591. (Stadtarchiv Nürnberg B31, Wandelbuch Nr. 1, Fol 340f.)

Annexe 15 : Danse 563
- Annexe 15a : Stadtarchiv Nürnberg, A6, 1545 Oktober 2 (1). 563
- Annexe 15b : Verpot das niemand ainiche Frawen oder Junckfrawen an den Hochzeiten und andern Täntzen herumb schwingen / vertreen / und one Röck und Hosen und Wamms Tantzen sollen. 564

Annexe 16 : Sages-femmes 565
Der Hebammen Ordnung, Strasbourg 1605 (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR7)

Annexe 17 : Infanticide 568
Friedrich-Christian Schroeder (Hrsg.), *Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532*, Stuttgart 2000, Article 131.

Annexe 18 : Utérus-crapaud 569
Anonyme, *Les Amants trépassés,* collection du Musée de l'œuvre Notre-Dame de Strasbourg, XV^{e} siècle.

Annexe 19 : Veuves I 570
"Ein anders Gebett einer Wittfrawen", in : Maria Völkerin von Frickenhausen, *Der grosse Quell-brunn*, s.l. 1692, p. 564-566.

Annexe 20 : Veuves II 571
Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 10 Der Stadt Strassburg Gebote und Ordnungen 1635-1640 Tomus X (titre du XVIIe s) début XVIIe s, xF°178, *Witwen und Junge Männer* 1644

Annexe 21 : Vieillesse 572
Johann Hayn, *Speculum matronum et viduarum, Christlicher Matronen und Witwe Spiegel, auss der Evangelischen beschreibung der Prphetin vnd Wittib Hannae Bey Christ-Ehrlicher ansehlicher Leichbestattung Der weiland WolErbaren, VielEhren Tugendsamen Frawen Ursulae, Des Ehrenfesten, Weisen Wohlbenambten Herren Georg Scholtzens vornehmen Bürgers wie auch des Raths und Schöppenstuels Frawstadt trewen Assessoris, jetzo in Gott ruhenden In Volckreicher Versamlung für gestellet und Auff Begehren überreiche*t, Leszno, 1647p. 17v.

Annexe 1

Notices biographiques

AGRICOLA, JOHANN (1494-1566) : théologien protestant né à Eisleben (Saxe). Il fut dans un premier temps, un des plus étroits collaborateurs de Luther. Mais dès 1527-8, il entra en conflit avec Mélanchton, puis avec Luther 1537-40. Il a écrit la première ordonnance scolaire pour Eisleben.

ALBER, Erasmus (1500-1553) : premier pasteur protestant d'Engelrod (Hesse). Il était également théologien et écrivain (satires et fables). Il a composé des cantiques qui sont encore chantés aujourd'hui.

ALBERTINUS, AEGIDIUS (1560-1620) : écrivain et traducteur d'auteurs espagnols, italiens, français et latins. Conseiller à la Cour de Bavière, également en charge de la bibliothèque ducale à partir de 1601. Il est un des représentants les plus éminents de la Réforme catholique allemande.

ALBRECHT, BERNHARD (1569-1636) : théologien luthérien. Pasteur à Augsbourg.

APPOLINARUS, QUINTUS (de son vrai nom WALTHER HERMANN RYFF) (1500-1548). Humaniste catholique intéressé par la médecine, l'anatomie, la philosophie et l'architecture. Autodidacte, il a exercé la médecine à Strasbourg. Il vécut également à Francfort-sur-le-Main, Mayence, Nuremberg, Kulmbach et Wurtzbourg.

BAPST, MICHAEL (1540-1603) : pasteur luthérien. Bien que n'ayant jamais fait aucune étude de médecine, il a écrit des ouvrages traitant de sujets médicaux. Il a ouvert en 1578 un séminaire destiné à la formation des pasteurs.

BAIERLAND, ORTOLF VON (début du XII^{e} siècle) : médecin et chirurgien célèbre, auteur d'un ouvrage de médecine populaire. On a ajouté son nom sur certains ouvrages du XV^{e} et XVI^{e} siècle en raison de sa bonne réputation. C'est le cas pour l'opuscule concernant les sages-femmes : *Ordnung, Vnnd ein new nützlich buechlein wie sich die Schwangere Frawen auch die hebammen mit denselbigen, vor der Geburt, in der Geburt vnd nach der Geburt halten sollen*.

BARTHOLIN, THOMAS (1616-1680) : médecin danois certainement luthérien, connu pour son ouvrage d'anatomie (*Neu-Verbesserte Künstliche Zerlegung desz menschlichen Leibes*). Il a également étudié la théologie. Deux de ses découvertes les plus importantes sont le système que forme le système lymphatique et le caractère anesthésiant du froid.

BEURER, JOHANN JACOB (1587-1663) : théologien et pasteur à Weissenburg (Franconie).

BIENEMANN, KASPAR, alias KASPAR MELISSANDER (1540-1591) : interprète, il a pris le nom de Kaspar Melissander lors d'un voyage en Grèce ordonné par l'empereur

Maximilien II. Docteur en théologie protestante. Précepteur à la cour du Duc Johann Wilhelm (Weimar).

BODIN, JEAN (1529-1596) : jurisconsulte, philosophe et théoricien politique français. Grâce à lui, la réflexion politique a fait un bon prodigieux. Il a notamment développé les concepts de souveraineté et de théorie quantitative de la monnaie. Il s'est intéressé à l'astrologie et à l'étude des démons. Ses réflexions s'opposent à celles de Johannes Weyer en ce qui concerne la sorcellerie.

BOURGEOIS (BOURSIER), LOUISE (1563-1636) : devenue sage-femme après l'engagement de son mari chirurgien dans les armées du roi de France, elle assiste la reine Marie de Médicis lors de six de ses accouchements. Elle perdit sa renommée après avoir été accusée de négligence à la suite de décès de Marie de Bourbon-Montpensier. Elle est également l'auteure d'un livre d'obstétrique célèbre dans lequel elle signale que la stérilité peut être d'origine masculine, affirmation exceptionnelle à son époque.

BRENZ, JOHANNES (1499-1570) : réformateur souabe, théologien luthérien convaincu. Il a rédigé la *Confessio Wirtembergica* en 1552 qui a servi de modèle pour la grande ordonnance ecclésiastique de 1559, elle-même à l'origine de nombreux décrets similaire dans tout l'Empire. Il fut un des plus ardents défenseurs de la doctrine luthérienne face à Calvin.

BRUNNER, LEONARD (1500-1558) : théologien luthérien, il devint diacre de Strasbourg en 1526, puis pasteur à Worms (Rhénanie-Palatinat). En 1548 il revint officier à Strasbourg, pour terminer sa vie en tant que pasteur à Landau (Rhénanie-Palatinat).

BRUNSWICK-LUNEBOURG, ELISABETH VON (1510-1558) : princesse de la branche des Hohenzollern. Elle est connue pour avoir réformé la Basse-Saxe en collaboration avec le luthérien Anton Corvinus. Elle est également l'auteure d'un livre de consolation et manuel à l'usage des veuves.

BUCOLDIANUS, GERARD : philologue et médecin du roi Ferdinand I (1503-1564), avant qu'il ne devienne empereur du Saint Empire Romain Germanique. Il était probablement de confession catholique.

BUSENBAUM, HERMANN (1600-1668) : jésuite, professeur de philosophie, de dogmatique et de morale à Münster, puis à Cologne. Il a ensuite été recteur à Hildesheim (Basse-Saxe) et à Münster (Westphalie), puis confesseur du prince-évêque Christoph Bernhard von Galen von Münster. Il publia notamment *Medulla theologiae moralis* d'après les manuscrits des conférences du Jésuite H. Nünning et Friedrich von Spee.

CASELIUS, MARTIN (1608-1656) : théologien protestant, superintendant de Jessen, prédicateur à la Cour d'Altenbourg (Thuringe). Il fut très actif dans l'aide à la population après la Guerre de Trente Ans.

CERDA, JUAN DE LA (1558-1643) : jésuite et humaniste espagnol. Il publia des œuvres en latin et en espagnol.

CODOMANN, SALOMON (1560-1637) : prédicateur, théologien et pasteur luthérien à Giessen (Hesse).

COLBIUS, ADAM (1575-1597) : pasteur luthérien.

COMENIUS, JAN AMOS (1592-1670) : théologien et pédagogue d'origine tchèque, mort à Amsterdam. Il a suivi ses études de théologien dans le Saint Empire Romain Germanique. Il fut influencé par l'eschatologie des cercles de Herborn (Hesse) et l'irénisme de David Wängler, dit Pareus. Il a également publié des ouvrages scientifiques marqués par l'empirisme de Bacon.

CORVINUS, ANTONIUS (1501-1553) : Après avoir été moine, il devint théologien luthérien, réformateur de Basse-Saxe et superintendant de la principauté de Calenberg-Göttingen.

CRASSELIUS, JOHANNES (1652-1724) : recteur, puis prédicateur luthérien à Altenburg (Thuringe).

DAUL VON FÜRSTENBERG, FLORIAN : pasteur luthérien à Schnellewald, en Silésie supérieure.

DIETRICH, VEIT (1506-1549) : réformateur, théologien et pasteur qui officia à Nuremberg (Bavière). Entre 1527 et 1535, il fut le secrétaire de Luther.

DÖRHOFF, BERNARDUS (1566-1623) : théologien jésuite. Recteur du collège de Münster. Il est mort de la peste à Mayence (Rhénanie-Palatinat). Son vrai nom est Hermann Bosendorf.

EMSER, HIERONYMUS (1477-1527). Théologien catholique. Humaniste et auteur de polémiques. Professeur de Luther, il réfuta par la suite les thèses de ce dernier.

ERYTHROPEL, David (1604-1661) : pasteur luthérien et recteur à Hanovre.

EYB, ALBRECHT VON (1420-1475) : humaniste, écrivain et traducteur. Il a été influencé par l'humanisme et la Renaissance italienne. Il traduisit notamment des nouvelles de Boccace. Son opuscule sur le mariage (*Ehebüchlein*) connut un grand succès à la fin du XV^{e} et dans le premier tiers du XVI^{e} siècle.

FISCHART, JOHANN (1546-1591) : d'abord luthérien, puis calviniste, il est connu pour ses écrits satiriques contre la décadence des mœurs, les jésuites, et les catholiques en général, ainsi que pour ses traductions de Rabelais avec qui il est souvent comparé.

FLURHEYM, CHRISTOPH (1528-1571) : auteur catholique.

FRISCHER, OTHO (1618-1671) : de son vrai nom Christoph Schorer. Ecrivain, médecin et astrologue originaire de Souabe, de confession luthérienne. Il fut également membre de la société *Die Aufrichtige Tannengesellschaft* fondée en 1633 à Strasbourg, ayant pour objectif d'éliminer les mots étrangers de la langue allemande.

GEDICKE, SIMON (1551-1631) : théologien luthérien et Professeur d'hébreu à l'université de Leipzig. À partir de 1598, il officia en tant que prédicateur à la cour du margrave Johann Friedrich de Brandebourg.

GERNHARD, BARTHOLOMÄUS (1525-1600) : théologien luthérien. Entre 1557 et 1565 il fut pasteur à Rudolstadt (Thuringe), puis prédicateur à la Cour de Weimar. À partir de 1575, il devint de nouveau pasteur à Herbsleben pour devenir ensuite prédicateur à Eisleben (Saxe-Anhalt), Superintendant à Pirna et Borna. Il termina sa vie en tant que pasteur à Weimar.

GILBERT, JACOB (1594-1616) : pasteur luthérien à Betzenhof (Bade-Wurtemberg), puis à Brunswick (Basse-Saxe).

GLASER, PETER (1528-1583) : théologien luthérien. Après avoir étudié à Wittenberg (Saxe-Anhalt), il fut nommé recteur à Radeberg (Saxe), puis à Grossenhain (Saxe). Il fut ensuite nommé diacre à Dresde dont il devint en 1564 le prédicateur principal.

GÖBEL, JOHANN KONRAD (1585-1643) : théologien luthérien. Il fut d'abord pasteur à Augsbourg., puis superintendant de Baden-Durlach (Palatinat).

GRAETER, JOHANN WILHELM : Pasteur luthérien officiant à Wertheim (Bade-Wurtemberg) au début du XVII^{e} siècle.

GROSS, ERHART († 1450) : moine chartreux de Nuremberg. La portée de ses écrits, que l'on peut classer parmi la littérature d'édification de la fin du Moyen Âge, a largement dépassé le cercle des proches auxquels ils étaient destinés.

GUARINONI, HYPPOLIT (1571-1654) : Catholique convaincu, il a exercé la profession de médecin à Hall au Tyrol. Il fut également prédicateur.

GUILLEMEAU, JACQUES (1549-1613) : Chirurgien français catholique particulièrement intéressé par l'obstétrique et la pédiatrie. Il fut également le chirurgien d'Henri IV.

GUNTHERUS, THOMAS : prédicateur luthérien à la cour de Glauchau (Saxe) entre 1556 et 1566.

GWYNTHER, JOHANN (1505-1574) : médecin, humaniste, traducteur d'œuvres médicales antiques et auteur lui-même. Très réputé, il fut le médecin personnel de François I^{er}. Il soigna les pestiférés strasbourgeois pendant les épidémies de 1541 et 1563. Probablement luthérien de cœur, il entretint une correspondance amicale avec Melanchton, Luther et Erasme.

HEBENSTREIDT, JOHANNES (1525-1569) : Certainement luthérien, il fit ses études de médecin à Erfurt, puis à Wittenberg. Il exerça la médecine à Erfurt et devint doyen de l'université de médecine en 1568.

HEIDENREICH, ESAIAS (1532-1589) : théologien et pasteur protestant. Il fit ses études à Francfort-sur-l'Oder. À partir de 1568, il officia en tant que pasteur et professeur de théologie à Breslau (Pologne actuelle).

HELM, ANDREAS : Théologien luthérien de Rostock du début du XVII^{e} siècle.

HERBERGER, VALERIUS (1562-1627) : enseignant et pasteur protestant à Frauenstadt (Silésie). Il tenta de concilier les différentes sensibilités protestantes.

HERLITZ, DAVID (1557-1636) : professeur de confession luthérienne à Greifswald (Mecklenbourg-Poméranie-Occidentale), mathématicien, et écrivain en langue latine célèbre. Il a également exercé avec succès la profession de médecin.

HILDEBRANDT, JOHANN : médecin probablement de confession catholique ayant exercé à Ingolstadt et Passau (Bavière) de 1572 à 1601.

HOHNDORF, ANDREAS (1530-1572) : théologien, prédicateur et pasteur luthérien à Droyssig (Saxe-Anhalt).

HÖPNER, JOHANNES (1582-1645) : théologien luthérien, recteur de l'université de Leipzig (Saxe).

HOPPENROD, ANDREAS (1524-1584) : recteur d'Hettstädt, près de Mansfeld (Saxe-Anhalt), prédicateur à Hergisdorf (Saxe-Anhalt).

HUBERINUS, CASPAR (1500-1553) : Luthérien convaincu, il fit d'abord ses études à Wittenberg, puis à Augsbourg. Dès 1544, il fut nommé pasteur à Öhringen (Bade-Wurtemberg). Il est l'auteur d'œuvres polémiques, consolatrices et édificatrices.

HUGO, JOHANN (1520-1584) : théologien et pasteur protestant.

HUXHOLTZ, WOLRAD (1619-1671) : médecin et chirurgien luthérien. Il fut le médecin personnel du prince de Hesse à Kassel.

INSTITOR, HEINRICH, son nom allemand HEINRICH KRAMER (1436-1505) : moine dominicain, il devint le prieur du couvent de Sélestat (Alsace), puis docteur en théologie en 1479. Il est connu pour son livre *le Marteau des Sorcières* et pour ses activités en tant qu'inquisiteur.

JENISCH, PAUL (1551-1612) : historien et théologien luthérien. Recteur de l'école latine d'Annaberg (Saxe). Pasteur et superintendant d'Eilenburg (Saxe). Prédicateur à la Cour de Dresde.

JHAN, JOHANNES : enseignant dans une école pour fille à Turgau (Suisse)

JOUBERT, LAURENT (1529-1583) : médecin et chirurgien certainement huguenot ayant exercé à Aubenas et Montbrison. À partir de 1579, il est médecin d'Henri IV.

KAUFFMANN , JOHANNES : théologien et pasteur luthérien de Franconie.

KÖNIG, GEORG (1590-1654) : théologien et pasteur luthérien. Après des études à Altdorf (Suisse), Wittenberg et Iéna, il devint pasteur et professeur en 1614, puis bibliothécaire en 1644.

KÖRBER, OTHO († 1553) : pasteur luthérien de Nuremberg, né à Bamberg (Bavière).

KUPPELICH, GEORG (actif *de* 1559 à 1582) : luthérien originaire de Feuchtwangen (Bavière). Prédicateur protestant à Rothenburg ob der Tauber (Bavière).

LANDRY, GEOFFROY DE LA TOUR (avant 1330 – entre 1402 et 1406) : noble français. Auteur du *Livre pour l'enseignement de ses filles* (1371-73), traduit en anglais et en allemand et réédité jusqu'au XIX^{e} siècle.

LANGNER, ANDREAS : médecin de Magdebourg (Saxe-Anhalt). Il fut probablement luthérien.

LONICERUS, ADAM (1528-1586) : d'abord botaniste, puis professeur de mathématiques, enfin médecin luthérien officiel de la ville de Francfort-sur-le-Main (Hesse), succédant ainsi à Eucharius Rößlin.

LORICHIUS, JODOCUS (1540-1613) : professeur de théologie catholique à Fribourg en Bresgau. À la fin de sa vie, il se retira dans un cloître chartreux.

LUTHER, MARTIN (1483-1546) : ancien moine augustin, père du protestantisme, grand réformateur de l'Église. Selon lui, les Écritures Saintes sont les seules sources de l'autorité religieuse. Le salut de l'âme ne peut pas être obtenu par l'intercession de l'Église, mais est un don de Dieu. Il fut excommunié en 1521 pour ses idées subversives.

MARPACH, GREGOR (1569-1597) : pasteur et théologien luthérien. Après des études à Leipzig, Iéna et Helmstedt, il est devenu pasteur à Süpplingenburg, Vorsfelde et Wolfsbourg (Basse-Saxe).

MARSTALLER, GERVASIUS (1543-1597) : professeur de médecine à Iéna, puis médecin personnel du Duc de Brunswick-Lunebourg.

MARTINI, LUCAS (1548-1599) : d'abord pasteur à Zeitz (Saxe-Anhalt), puis à Nordhausen (Thuringe), il est ensuite nommé coadjuteur à Brunswick. Il est adepte des idées de Samuel Huber, ce qui s'accord mal avec un luthéranisme strict.

MATHESIUS, JOHANNES (1504-1565) : élève de Melanchton et de Luther à Wittemberg. Théologien et recteur d'une école.

MENIUS, JUSTUS (1499-1558) : théologien et réformateur luthérien en Thuringe.

NETTESHEIM, AGRIPPA VON (1486-1535) : érudit et chirurgien qui versa dans les sciences occultes. Il se prononça contre la chasse aux sorcières. Il fut médecin à Lyon auprès de Marguerite d'Orléans, sœur de François Ier, puis auprès de la Reine-mère, Louise de Savoie, de qui il fut également l'astrologue officiel. Il connut la prison à plusieurs reprises à la suite d'intrigues. Il fut également historiographe de la cour impériale aux Pays-Bas.

OLEARIUS, JOHANN (1546-1623) : luthérien. Professeur de théologie et d'hébreu à Helmstedt (Basse-Saxe). En 1581, il fut nommé pasteur principal et superintendant à Halle. Il se trouva au cœur de nombreuses disputes religieuses pendant sa carrière.

OPITIUS ou OPITZ, JOSUA (1542-1585) : théologien et pédagogue luthérien qui fut également disciple de Matthias Flacius (1520-1575). Actif en Saxe, à Ratisbonne, Vienne et Büdingen.

OSIANDER, LUCAS (1534-1604) : théologien luthérien né à Nuremberg. Prédicateur à la Cour de Stuttgart.

OTT, CHRISTOPH (né en 1612). Entré chez les jésuites à seize ans, il fut d'abord professeur de philosophie dans les écoles prises en charge par son ordre. Il est l'auteur d'écrits engagés dans la controverse confessionnelle.

PARE, AMBROISE (1510-1590) : chirurgien et anatomiste français, probablement huguenot, connu pour avoir œuvré sur les champs de bataille, ainsi que comme médecin du roi Charles IX. Il est reconnu comme le père de la chirurgie moderne pour avoir inventé de nouveaux instruments et refusé de cautériser les plaies des blessés.

PAUMGARTNER, BALTHASAR & MAGDALENA : couple de négociants en vin issu de familles patriciennes de Nuremberg. Ils n'ont qu'un seul enfant décédé jeune. Ils échangent de nombreuses lettres de 1582 à 1598.

PICTORIUS, GEORG (1500-1569) : médecin et auteur. Il fut instituteur à l'école latine de Fribourg (Bade-Wurtemberg). À partir de 1540, il fut employé comme médecin auprès du tribunal d'Ensisheim (Alsace).

PINEAU, SEVERIN († 1619) : chirurgien catholique français connu pour ses travaux en gynécologie et en obstétrique. Son traité sur la virginité a fait scandale lors de sa parution en raison de la franchise avec laquelle le sujet est abordé. Il a également été chirurgien du roi de France.

PISTOR, JEREMIAS (1551-1613) : pasteur protestant à Durlach (Bade-Wurtemberg).

PONTANUS, JOHANNES (1515-1572) : médecin et alchimiste luthérien allemand. Après des études de philosophie, il devint professeur à l'université de Königsberg. Puis il entreprit de nouvelles études de médecine et de physique, ce qui lui permit d'exercer la profession de médecin. Il perdit sa place de recteur de l'université de Königsberg en 1553 après s'être opposer à Andreas Osiander.

PORTA, CONRAD (1541-1585) : dramaturge, théologien, maître d'école à Rostock (Mecklembourg-Poméranie), Eisleben puis Osterwieck (Saxe-Anhalt), également pasteur à Eisleben.

RAHW, BALTHASAR (1601-1658) : théologien luthérien. Il est issu d'une famille de Silésie qui a immigré en Poméranie. Nommé par le Sénat de Stralsund (Mecklembourg-Poméranie-Occidentale) superintendant et pasteur de l'église Saint Nicolas, il est connu pour ses prises de position contre les jésuites et les calvinistes.

REBHUHN, PAULUS (1505-1546) : écrivain et pasteur luthérien. Il a travaillé dans plusieurs écoles (Zwickau, puis Kahla en Thuringe). En 1538, il est ordonné pasteur par Luther lui-même. Ses œuvres à destination des paroissiens et de ses élèves ont une visée moralisatrice et pédagogique.

RHAU, GEORG (1488-1548) : imprimeur-libraire et éditeur de musique, également musicien, compositeur et interprète. De 1514 à 1518, il travailla chez Johann Rhau-Grunenberg, son oncle, premier imprimeur de Luther. Puis, il enseigna la théorie musicale à l'université de Leipzig. EN 1519, il composa une messe qui contribua à

ouvrir la « dispute de Leipzig ». À la suite de cela, il devint maître d'école à Eisleben. En 1523, il retourna à Wittenberg où il publia des œuvres de la Réforme jusqu'à sa mort.

RHEGIUS, URBANUS (1489-1541) : humaniste et théologien luthérien. Prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg en 1520-21. Il fit partie des premiers protestants en 1524. Dès 1530, il devint le réformateur de la principauté de Lüneburg, ainsi que d'Hanovre, Munden (Basse-Saxe), Soest et Lemgo (Rhénanie-du-Nord-Westphalie), entre autres.

RÖBER, PAUL (1587-1651) : théologien luthérien. Il fut le pasteur rattaché à la cathédrale de Halle, tout en étant prédicateur à la Cour de Christian Wilhelm von Brandenburg.

RÖSLIN, EUCHARIUS (1470-1526) : dès 1493, il exerça le métier d'apothicaire à Fribourg-en-Brisgau. Après une condamnation pour violence, il devint le médecin officiel de Francfort-sur-le-Main. Il fut dans le même temps au service de la duchesse Catherine de Saxe à qui il dédia sa *Roseraie* (*Rosengarten*, 1513). À partir de 1513, il devint le médecin officiel de la ville de Worms, puis retourna exercer ces fonctions à Francfort en 1517. Son fils du même nom lui succéda à sa mort.

RUEFF, JACOB (1505-1558) : chirurgien et écrivain suisse. Il fut le médecin officiel de la ville de Zurich où il fut chargé de la surveillance des sages-femmes. En 1547, il fut soupçonné d'avoir aidé des calvinistes du Sud du Saint Empire. Dans ses ouvrages de médecine, il témoigne des avancées des connaissances anatomiques et pharmaceutiques de son époque. Il fut également dramaturge et pronostiqueur tout en mettant en garde ses lecteurs contre l'interprétation abusive des signes.

RUSS, WOLFGANG : prédicateur né à Ulm (Bade-Wurtemberg), en activité avant la Réforme.

SARCERIUS, ERASMUS (1501-1559) : théologien luthérien et pédagogue. Il commença sa carrière en tant que maître d'école à Rostock. En 1543, il oeuvra en faveur de la Réforme luthérienne à Cologne. Il se prononça contre l'Interim en 1548 et se retira à Annaberg (Saxe). Il fut ensuite nommé pasteur à Leipzig. Dans les dernières années de sa vie, il prononça des sermons à Nuremberg. Il prit également part aux disputes religieuses qui eurent lieu à Worms en 1557.

SCHIRMER, FRIEDRICH (1590-1633) : né à Kulmbach (Bavière). Doyer et pasteur protestant à Bayreuth, puis à Neustadt an der Aisch (Bavière).

SCHMIDT, NICLAUS : moraliste du XVI^{e} siècle.

SCHOPPE, ANDREAS (1538-1614) : théologien luthérien, auteur de littérature édifiante et chroniqueur. En 1562, il a été nommé deuxième recteur de l'école de Güstrow (Mecklembourg-Poméranie-Occidentale). En 1568, il devient pasteur, puis administrateur de la bibliothèque d'Alvensleben. Enfin il devint pasteur, intendant de l'école de Wernigerod (Saxe-Anhalt) et professeur de latin dans le même établissement.

SCHUBART, ADAM : didacticien luthérien du XVI^{e} siècle. Il semble avoir reçu une formation érudite sans pour autant avoir été ecclésiastique.

SCHÜTZ, THEOPHIL : pasteur luthérien officiant à Wiedemar (Saxe) en 1633.

SCHWEIGLIN, JEREMIAS : diacre puis prédicateur à Augsbourg entre 1556 et 1580.

SEITZ, ALEXANDER (1470-1544) : Après des études de théologie et de médecine à Tübingen, il exerça la profession de médecin dans le Wurtemberg. Il a participé à diverses révoltes aux côtés des paysans qui lui ont valu de multiples condamnations. De 1519 à 1521, il fut médecin à Munich. Dans les années 1520 et 1530, il effectua de nombreux séjours à Bâle.

SELNECKER, NICLAUS (1530-1592). Prédicateur et réformateur à la Cour du prince Alexandre à Dresde où il resta jusqu'en 1562. Puis il devint professeur à l'université de Iéna à la suite d'un conflit avec le Prince électeur. Alors qu'il avait été proche des calvinistes dans sa jeunesse, il entretint par la suite des relations conflictuelles avec eux en raison de son luthéranisme de plus en plus radical. À partir de 1570 il fut prédicateur à la Cour du duc Julis de Brunswick-Wolfenbüttel. En 1572, il participa à la création de la future université d'Helmstedt. En 1574, il fut nommé pasteur et superintendant à Leipzig puis chassé de ces fonctions en 1589 par le calviniste Christian Ier de Saxe. En 1590, il prit la fonction de superintendant à Hildesheim, puis retourna à Leipzig en 1590.

SIEGEMUND, JUSTINA (1636-1705) : autodidacte, elle devint en 1683 sage-femme agrémentée de la ville de Liegntiz (Silésie), pour ensuite exerce à la cour de Brandebourg. Elle a publié en 1690 un manuel à l'usage des sages-femmes. Elle a également été sage-femme à la Cour de Hollande et d'Angleterre.

SOMMER, JOHANN (1634-1705) : médecin probablement luthérien du comte d'Arnstadt, gynécologue.

SOMMER, JOHANN, pseudonyme JOHANN OLORINUS VARISCUS (1559-1622) : auteur satirique né à Zwickau et traducteur. Pasteur à Osterweddingen (Saxe-Anhalt).

SPANGENBERG, JOHANN (1484-1550) : théologien luthérien, maître d'école à Göttingen et Einbeck. Auteur de cantiques. Il fut également pasteur réformateur à Nordhausen (Thuringe).

SPEE VON LANGENFELD, FRIEDRICH (1591-1635) : jésuite. Professeur à l'université jésuite de Paderborn, puis à Cologne. En 1628, il reçut la mission de recatholiciser la ville de Peine (Basse-Saxe). En 1633, il est nommé professeur de casuistique et confesseur des prisonniers de la ville de Trèves. Il est connu pour sa critique envers l'utilisation de la torture dans le cadre des procès pour sorcellerie.

STEINBACH, JOHANN : notaire à Leipzig ; à partir de 1564, il fut conseiller à Königsberg et bibliothécaire du château.

STÖLTZLIN, BONIFACIUS (1603-1677) : pasteur protestant originaire d'Ulm.

TYMPE, MATTHAEUS (1570-1629) : théologien catholique, professeur de philosophie et d'éloquence à Cologne, puis recteur de l'école de la cathédrale d'Osnabruck (Basse-Saxe).

VESLING, JOHANN (1598-1649) : médecin catholique anatomiste et botaniste de Minden (Westphalie). Il effectua des dissections à l'université de médecine de Venise. Puis, il fut le médecin du consul de Venise lors de voyages en Egypte et à Jérusalem. En 1632, il devint professeur d'anatomie et de chirurgie à Padoue où Thomas Bartholin bénéficia de son enseignement.

VIVES, JUAN LUIS (1492-1540) : humaniste, philosophe et pédagogue espagnol. Il nourrit une grande admiration pour Érasme. Appelé par le roi d'Angleterre, il devint le précepteur de la future reine Marie Tudor. Tombé en disgrâce pour s'être prononcé contre le divorce du roi Henri VIII et Catherine d'Aragon, il est contraint de s'exiler. Il s'exprime contre les préceptes pédagogiques de son époque et reconnait aux femmes le droit à l'instruction. Ses ouvrages sont lus dans toute l'Europe aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

VIVIEN, JORIS (né en 1536) : juriste, professeur de droit ayant exercé à Paris et à Cologne.

VÖLHIN VON FRICKENHAUSEN, MARIA († 1618). Catholique. Elle se maria en 1588 avec Carl Völhin, entrant ainsi dans une grande famille patricienne de négociants de Memmingen (Bavière). Elle devint veuve en 1599.

VÖLTER, CHRISTOPH (1616-1682) : chirurgien et obstétricien de confession luthérienne dans le Wurtemberg.

WEGENER, GOTTFRIED (1644-1709) : théologien luthérien. En 1668, il est prédicateur et recteur à Neustadt-Eberswalde (Brandebourg). En 1674, il prend la fonction de diacre à Francfort sur l'Oder. En 1695, il fut professeur de théologie et prédicateur à la Cour de Königsberg.

WEINSBERG, HERMANN VON (1518-1597) : rentier, avocat, sénateur de la ville de Cologne. Il se maria en 1548 avec Weisin Ripgin († 1557), puis avec Drutgin Bars en 1558 († 1573), sans concevoir d'enfants. Il est connu pour avoir écrit une des premiers œuvres autobiographiques aux accents personnels en langue allemande (« Das Buch Weinsberg »).

WELLER, JACOB (1602-1664) : théologien luthérien originaire de Neukirchen / Vogtland (Saxe). En 1635, il devint professeur à Wittenberg, puis superintendant de Brunswick cinq ans plus tard. En 1645, il fut nommé prédicateur à la Cour de Dresde.

WESTPHAL, JOACHIM (1510-1574) : théologien luthérien. Après des études à Wittenberg, il fut nommé pasteur à Hambourg en 1541, puis superintendant dans la même ville en 1571.

WEYER, JOHANN (1516-1588) : médecin opposé à la chasse aux sorcières. En 1545, il devint le médecin officiel de la ville de Arnheim (Pays-Bas). En 1550 il devint le médecin personnel du duc Wilhelm de Jülich-Kleve-Berg qu'il quitta en 1578. Sa confession reste indéterminée. Ses écrits montrent un esprit de tolérance sur le modèle de l'humanisme érasmien.

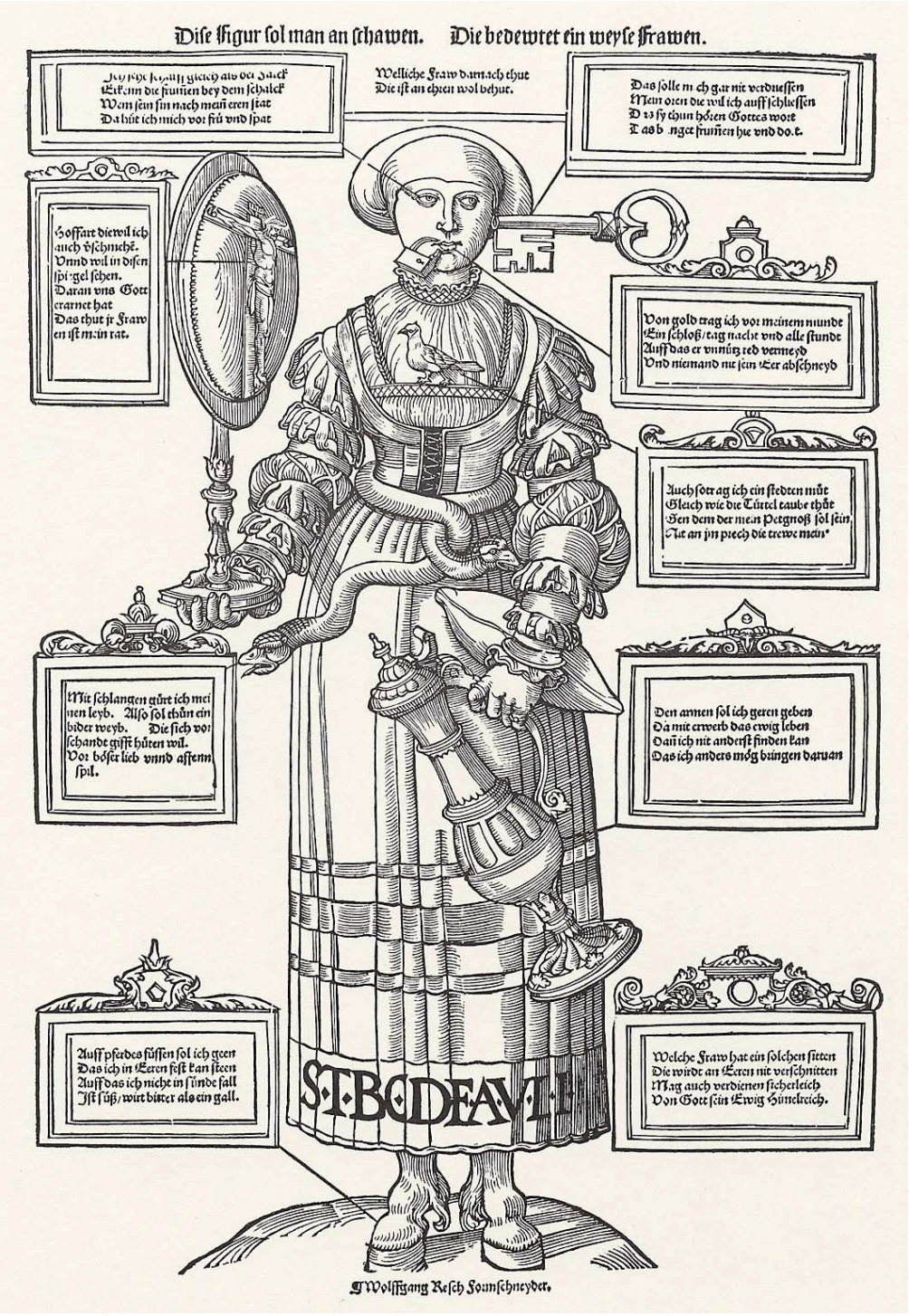
WILDVOGEL, JAKOB : pasteur et prédicateur à Nuremberg au début du XVIIe siècle.

WITTICH, JOHANN (1537-1596) : médecin luthérien du Comte de Schwarzburg et médecin officiel d'Arnstadt (Thuringe). Il a aussi publié de nombreux ouvrages de médecine.

WITWEILER, GEORG (1557-1683) : jésuite. Docteur en théologie. Premier recteur de Porrentrui (Jura Suisse). Confesseur et prédicateur de l'évêque de Bâle.

Annexe 2 : Silence des femmes

Anton Woesnam, *Allegorische Darstellung der weisen Frau*, um 1525, Graphische Sammlung Albertina, Wien.



Annexe 3 : Viol

Junckfrawen schwechen, Strassburg, 1579

tiré de : Emil Sehling (Hrsg.) *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Band 12 : Elsass, Teil 1 : Strassburg, Tübingen 1963, p. 215

Wann ein lediger ein Junckfraw mit schencken listigen oder ertichten worten hindergat, das er sy verfelt, der sol die tochter, wann anders ir oeltern, oder freüntschafft im die geben woellen, und die Tochter sein auch begert, zur ee nemen. Wil er sy aber nit zuo der ee haben, so soll er einer Stat zuor besserung X pfundt pennig verfallen sein und der Tochter nach unser erkantnisz ein abtrag thuon. Ist er aber so arm, das er der statt straff und den erkanten abtrag nit zuogeben hat, so sol er für die zehen pfundt zehen wochen inn thurn gelegt und mit wasser und brot gespeist werden und für den abtrag der statt und Oberkeit verwisen und nit herinn gelassen werden, er sy dann mit der geschwechten tochter und irer freundtschafft vertragen.
Wo aber sollichs ein eemann, sol er gleicher weisz der schwechung halb der stat zehen pfundt besser nd ir ein abtrag nach eins raths erkantnisz thuon oder, wa er das nit vermoecht, mit dem Thurn, als obstat, wett machen und nit destminder umb den eebruch laut der selbigen artickel gstrafft werden.

Wann sich aber begeb, das einer von einer junckfrawen oder den iren oder sunst, in welchem weg das beschehen moecht, zuo solchem schwechen angereizt oder hindergangen und sollichs kuntlich gemacht wird, so sollen die selben weibs personen umb solch frevel und vnwarhafftig fürnemen an irem leib oder guot, der geschichten und ires begangnen handels halb, nach eins Raths erkantnisz yeder seits gestraft werden.

Annexe 4 : Sainte Barbara

Lucas Cranach der Ältere, *Die Heilige Barbara*, Sammlung Würth, Johanniterhalle in Schwäbisch Hall, 1530

Lucas Cranach der Ältere*, Das Martyrium der Heiligen Barbar*a, Metropolitan Museum of Art, New York, 1511

Annexe 5 : Chaussures

Kuhmaulschuh, erste Hälfte des 16. Jahrhunderts, Museum Weißenfels – Schloss Neu-Augustusburg

Absatzschuhe Zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Museum Weißenfels – Schloss Neu-Augustusburg.

Annexe 6 : Lois vestimentaires, Nuremberg 1560

Staatsarchiv Nürnberg, Bestand Rst Nbg rep 52b, Nr. 232 ASTB

Annexe 6a : loi vestimentaire concernant l'ensemble de la population

Ordnung verpot die Hochfart und wie es mit der tracht der Manns und Weibspersonen kleinot / klaidungen und anderm gehalten werden sol belangende.

Nachdem ein zeithero uber ains Erbarn Raths hievor aufgangene verpot/ sich allerleÿ uberflüssiger cosstlichait und und hochfart/ nicht allain beÿ weibs sondern auch Mannspersonen und jungen gesellen/ jnn antragung jrer klaidungen unnd geschmucken zugetragen/ welche sich auch ÿe lenger ÿe mer einreissen wollen/ Das aber ainem Erbern Rathe alls der Oberkeit/ jnn bedacht nacherzelter ursachen/ lenger zugesehen und zugestatten/ keines wegs gelegen sein. Dann daraus jre Erberkeiten und derselben underthanen/ nichtzit anders/ dann dengerechten und pillichen zorn Gottes/ zugewartten haben. Zu dem/ das jnen solches gegen meniglichen/ zu allerleÿ nachred und unglimmpff gelangen will.

Demnach und zu fürkommung desselben/ so gepieten unsere herren vom Rathe/ hiemit ernstlich und wollen/ das hinfuro alle und yede ains Erberen Raths burgere/ underthanen Inwonere und verwandte/ von Mann und Weibspersonen/ mit der tracht jrer kleinot und klaidung/ nachbemelten ains Erbern Raths gesetzen und statuten beÿ den Peenen jnn denselben underschidlich begriffen/ nachkommen/ und wider dieselben keins wegs handeln sollen.

Erstlichen soll hinfuro keiner ains Erbern Raths burger/ inwoner oder underthan/ ainich gulden/ Silbern/ Sammat/ Atlas/ Damashkat oder ander Seiden gewanndt (darunter doch der Samatin nit gemaint sein soll) zu Röcken/ Schauben/ Mennteln leib oder Paldröcken tragen/ beÿ peen aines ÿeden tags dreÿ gulden.

Nachdem auch yetzt von den Mannspersonen und sonderlich beÿ gemainen Volck und hanndwercksgesellen/ ain uberflussiger uncosst/ jnn Verpremung jrer klaider geprauchte wurdet. Zu abstellung desselben gepeut ain Erber Rathe. Das hinfuro ainich Mannspersonen alhie zu Verpremung seiner Rock/ Schauben Menntel oder anders/ wie solchs Namen haben mag nit mer dann ain halbe Eln/ aber dieErbern burger und kaufleut/ auch die Jhenigen hanndtierenden personen/ so offne gewelb und laden haben/ und neben denselben/ mit Erbern tapffern hanndtierungen und gewerben umbgeen/ und aines guten herkommens und wandels seyen. Dergleichen auch die hauptleut/ fenndrich und bevelhsleut/ zwo Eln Sammats oder andere Seiden/ geprauchen oder nemen/ und soll dartzue derselb Sammat/ so Er auf ain klaid geprembd wurdet/ verrner untzerschnitten gelassen werden.

Dann wer das uberfüre/ und wer Sammat oder Seiden zuverpremung seiner klaidung/ geprauchen oder nehmen/ oder am solch klaid/ so mit ainem mereren/ dann wie obsteet verprembdt worden were antrüg/ der sollt ains yeden tags/ so offt Er solche klaidung antregt/ gemainer stat zu puß verfallen sein und geben dreÿ gulden.

Und als sich jnn wenig jarn hero der jungen gesellen klaidung halb ain sonder uberflüssiger uncosst und hochfart zugetragen. Jnn dem das die Sammate und Seidene hosengeseß/ dessgleichen Sammate Schuch auch Sammate schaiden/ und an jren whern/ vergulte Creutz unnd knopff/ getragen/ das sie auch obgemelte jre klaidungen/ als Rock/ Kappen/ leib oder Baldröck/ Wammas/ Hosengeseß und anders mit cosstlichem gestickwerck/ ausnehen und zurichten lassen. Welches alles aines ubermessigen unnoturfftigen uncosstens waltet/ Denselben pracht und hochfart aber abzustellen. So gepeut ain Erber Rathe hiemit/ Das hinfuro ainich Mannsperson oder Junger gesell/ ainiche Sammate oder Seidene Hosengeseß/Schuch Pantoffel oder Sammate Schaiden/ Dergleichen ainich vergult Creutz oder knopff an jren Whern nit tragen/ das sie auch jre klaidungen/ es seyen Röck/ Kappen/ Männtel/ Paldröck/ Wammeß/ Hosengeseß/ Goller oder ÿehts anders weder durch Seidensticker/ Schneider Netterin oder andere nit mer aussticken/ ausnehen lassen/ noch dieselbe tragen sollen beÿ peen ainem yeden uberfarnen stück zwaintzig gulden.

So soll ausserhalb der Erbern Mannspersonen und jungen gesellen auch der hauptleut/ fenndrichen und bevelhsleuten/ sonsten niemand ainichs Sammats pirethzutragen zugelassen sein/ beÿ peen dreÿer gulden.

Es soll auch hinfuro/ ainich Mannspersonen alhie/ ainich hembdt oder kragen/ es seÿ mit Gold/ Seiden oder faden gefitzt oder ungefitzt/ das mit Leinwath/ macherlohn/ ausnehen und allem anderm/ Uber vier gulden Reinisch jn Muntz cosst und werth seÿe nit antragen/ beÿ peen ains ÿeden tags dreÿ gulden/ Doch soll es der Preuthembder halb beÿ der Satzung und ordnung/ jm hochzeitbuchlein begriffen/ pleiben.

Es gepieten auch unnsere herren vom Rathe/ das hinfuro keiner jrer burger/ underthan oder Verwandter alhie/ ainiche gulden ketten/ die mit macherlohn und allem anderm/ uber funfftzig Reinisch goldgulden cosst und werth seÿe tragen/ und sollen auch solche ketten/ jm tragen uber die Mannes offentlich nit herans gehengkt werden. Doch solle hindurch das antragen der ketten/ niemand anderm/ dann die es von allters hero vehig gewesen/ zugelassen sein/ alles beÿ peen zehen gülden.

Und dieweil durch die jungen gesellen/ ain zeithero/ mancherleÿ cosstlicher Schlitten/ gemacht und bestellt worden/ welche etwo die fursten/ Grauen oder andere vom Adel mit wol ansehenlicher hetten machen lassen konnen/ Solches aber hinfuro abzustellen/ So ist durch ain Erbern Rathe verordent das furohin ain yeder solcher Schlitten/ mit macherlohn/ gemäld und allem anderm uncossten/ nit uber zehen/ biß jnn zwölf gulden werth sein oder gesteen/ das auch daran gar nichts vergults gemacht werden soll/ beÿ zehen gulden.

Nachdem sich auch ain zeithero/ ains Erbern Raths burger/ Inwoner hanndwercker/ derselben gesellen/ Leerknecht/ Junge unnd alte understanden/ und jnen ain unzimliche tracht mit jren hosen/ mit zerscheiden und underfuettern dermaß das jnen dieselben fur die knie und vast auf die Erden herab hanngen/ zurichten und machen lassen. Welche tracht aber wie ain ÿeder ferliebender Mann bekennen muß ain Unnoturfftiger uberfluß/ und mer fur ain rechte Unarth/ dann ain zir oder schonhait zuachten/ auch sonders zweifels Got dem allmechtigen/ solche tracht darumb das

sein gaben/ so ubel und unnitzlich veröfigt und umbracht werden sollen zum hochsten misfellig ist.

Solches aber abzustellen/ So gepeut ain Erber Rathe hiemit ernstlich und wollen/ das ainicher burger/ inwoner/ hanndwercksman/ Jr son/ gesellen/ Leerknecht/ Junge und alte hinfuro ainiche dergleichen untzimliche Ploderhosen/ dern schnit und unnderfueter uff ains ÿeden knie oder daruber herab hanngen nit mer machen lassen sollen/ Sonder so fürther hin dieselbe ye zerchniten hosen/ mit heraus geendem underfueter tragen wollten/ sollen dieselben schuldig sein/ solche Schnit und derselben futter dermassen machen zulassen/ das dieselben schnit und fueter ain güte zwerche hannd prait/ oberhalb dem knie jr entschafft haben/ Unnd daruber nit herab raichen oder hanngen sollen.

Dann welcher Schneider/ Schneidersgesellen/ und jungen/ so ainem Erbern Rathe verwandt und zugethan seÿen hinfuro ainiche dergleichen ploderhosen wie obgehort/jnen selbst oder ÿemand anderm/ schneiden machen und zurichten liessen/ der ÿeder sollte ainem Erbern Rathe/ on alle gnad zehen gulden zur straff zugeben verfallen sein/ darnach sollt sich meniglich richten/ Und vor nachteil und obgesetzter Peen wissen zurichten.

Frawen Klaidung betreffend

Unsere herren vom Rathe gepieten auch/ das kain jr burgerin oder Inwonerin/ weiber oder Jungkfrawen niemand jnn dem ausgeschlossen So ainem Erbern Rathe verwanndt und zugethan seÿen ainich gulden Sammaten/ Atlassen. Damaskaten oder andere Seidene klaidung Röck oder Schauben wie die namen haben mogen (ausserhalb des Sammatins der hier jnnen den Jhenigen. So es gepurt zugelassen sein soll) nit tragen.

Auch kein Perlin gleich noch ander gestick von gold oder Silber auf oder an denselben jren klaidungen/ halshembden/ Steuchlein/ Gollern/ Peuteln/ Wetschgern/ Zopffen oder anderm/ nit aussticken/ verpremen oder machen lassen noch an sich tragen/ dessgleichen ainiche Seidene Schurtzfleck was sort sie seÿen/ auch Sammate zöpff nit mer tragen sollen.

Ausgenommen Erbere frawen und Jungkfrawen/ die mögen an jren Schauben und Röcken/ wol sammate oder seidene prem/ doch nachvolgender gestalt antragen.

Nemlichen/ wo sie dieselben jre Röck und Schauben/ oberhalb der gurtel umb den leib verpremen wollen/ das jnen zu solchem premen/ ain halbe Eln Sammats Attlas oder andere Seiden zunemen/ zugelassen sein soll.

So sie aber jre offne klaidungen/ alls Schauben/ Röck und dergleichen vornen herab premen lassen wollten/ zu demselben/ soll jnen auch ain halbe Eln und alß zu beeden Premen/ ain gantze Eln und nit mer dartzue zunemen und anzutragen zugelassen sein. Doch das an ainem ÿeden solchen verprembden klaid an ainer ÿeden seiten allain ain strich/ und nit mer herab verprembdt werde.

Aber dergleichen oder andere von Sammat/ Seiden/ Pubensammat oder sonnst dem seidengewandt gleichscheinende/ sollen sie buden umb an ainichen jren klaidungen gar nit verpremen oder tragen beÿ peen fünff gulden.

Es sollen auch hiemit die Sammaten uber oder auschleg an den ainfachen frawen hossecken zumachen und zuverpremen/ gentzlichen verpotten und hinfuro ainer ÿeden frawen zu verpremung ainer solchen hossecken/ ain Eln Sammats und nit mer zunemen und zugebrauchen noch antzutragen zugelassen/ auch obbemelte verpremung allain auf die frawen und Jungkfrawen/ So von Erbern geschlechten/ kauf und handelsleuten seÿen/ wie oben von den Mannspersonen gemeldt ist verstannden werden/ doch das kein aus oder uberschlag von solcher zugelassen Eln Sammats gemacht werde beÿ obgemeldter peen der funnf gulden.

Unnd mag hinfuro ain ÿede fraw oder Jungkfraw obberwerts stands und herkommens ain Sammates Goller/ allain von schwartzer farb woltragen/ aber sonsten alle andere farben von Sammat zu Gollern soll jnen zutragen verpotten sein/ alles beÿ obbestimpter peen.

Der hanndwercksleuten weibern aber und den jhenigen/ so ungeuerlich desselben stannds seÿen/ und allein gemaine offne kräm haben/ und dergleichen hanndwercksgewerb fueren (doch ausserhalb deren statlichen hanndelsleut/ so neben jren offnen gewelben und läden andere Erbere namhaffte hanndtierung haben/ wie beÿ dem Articul der gulden kettenhalben hernach vermeldt wurdet/ welche handelsleut hierjnnen nit begriffen sein) sollen uber ein halbe Eln Sammats auf jre Schauben oder andere dergleichen klaidungen/ alls Röck und hossecken/ premen zulassen/ auch kein andere schamlotte Schauben/ dann von schwartzen oder Negeleinfarben/ dergleichen auch die Schamlotten Schurzfleck und gantze Sammate Goller/ zutragen nit macht haben/ beÿ obbstimpter peen.

Es soll auch hiemit allain Erbern frawen und jungkfrawen zugelassen sein/ Seidene oder von Seidenem zeug (ausserhalb Sammats gemachte prüstlein mit Ermeln/ doch allein von schwartzer und sonnsten keiner andern farb/ zutragen/ beÿ obgemelter peen.

Unnd als ain zeithero die frawen und Jungkfrawen/ kurtze Mentelein getragen / welche etwo gar cosstlich von seidem gewandt gemacht unnd mit gantzem Märderm futter gefuttert/ auch mit Sammat und Seÿdenen premen verprembdt worden/ Solchen uncossten zum teil auch abzustellen/ So ordnet ain Erber Rathe/ das hinfuro ainiche Erbere fraw oder Jungkfraw alhie/ dergleichen Mennteleinvon Seidem gewandt nit mer machen/ noch dieselben mit gantzem Marderm fueter underfuettern lassen oder tragen. Doch solle jnen von Sammatin/ Schamlott/ Burschet/ Arras und dergleichen zeug so nit seiden ist/zumachen/ und mit ainer halben Eln Sammats auch mit marderkelen futter zuunderfuetern zugelassen sein.

Nachdem auch ain ubermessiger uncosst mit dem verpremen köderwerck und macherlohn der underröck auferstanden (denselben aber auch zum teil abzustellen/ So ordnet ein Erber Rathe/ das hinfuro der zeug und porten/ so zur umbleg und köderwerck zu ainem underrock genommen/ sonnst dem macherlohn dess gantzen underrocks nit uber zween/ biß jnn drey gulden Muntz cossten oder werth sein soll.

Unnd ob yemand jme selbst solche köder oder umbleg machen/ die ains merern werths sein wurden/ so sollte doch dieselb person das nit furtragen/ Sonnder solcher underrock mit dem köderwerck/ verpremen unnd macherlohn/ dermas zugericht sein/ das dasselb alles die hieobbegriffen Summa der dreÿer gulden nit ubertreffe/ alles beÿ peen zehen gulden.

Es soll auch hinfuro kain fraw/ jungkfraw oder Inwonerin diser stat kein Mardere oder Marderkelen kurtzen/ Schauben/ hossecken/ noch Peltz noch auch derselben futer kains under dergleichen klaider ausserhalb was mit den kurtzen Mentelein hievornen zugelassen alles beÿ peen aines ÿeden tags dreÿ gulden.

Es soll kein Junckfraw alhie ainich perlein harpannd mer tragen. Das seiner achtung und ungeuerlichen Schatzung mit Perlein untzgold Macherlohn und aller anderer zugehorung uber zwantzig gulden werth seÿe beÿ peen ains ÿeden tags funff gulden.

Und sollen hinfuro die gantzen gulden Gürtel zutragen gar abgestellt und verpoten sein und die tracht und werth derselben/ beÿ der hievor aufgesetzen Tax der zwaintzig gulden darüber/ der keine mer cossten noch werth sein soll/ pleiben / beÿ negstgemelter peen.

Dergleichen sollen auch hinfuro die frawen ainichen Ring der uber zweiunnddreissig gulden cosst und werth seÿe nit tragen/ beÿ peen zehen gulden.

Gleichergestalt/ soll ainich weibsbild von Erbern frawen und Junckfrawen ainiche guldene ketten/ die mit macherlohn und allem werth/ uber funnftzig gulden Reinisch jn gold cosst/ und auch nit mer dann ain ainiche guldene ketten uff ainmal tragen/ auch beÿ peen zehen gulden jn Muntz.

Und dieweiln sich nun ain zeithero etliche gar gemainer Stanndts ausserhalb deren so von Erbern geschlechten und kaufleuten herkommen/ alls kremer/ Gewandtschneider/ hanndwercksleut/ weinthencken/ Pierprewen/ Goldschmid/ kandelgiesser und so mit dergleichen gewerben umbgeen weiber und Tochter understanden zu hochzeiten und jn anderweg one Underschaid die pündtlein oder gepende/ deren sich bißhero die Erbern geprauchte/ dergleichen auch guldene ketten zutragen/ das jnen aber keins wegs gepurt. Darumben unnd damit solcher überflüssiger pracht und costen auch allerleÿ unglimpf und nachrede. So bißhero ainem Erbern Rathe alls der Oberkeit/ und dann gemainer Stat daraus ervolgt furkommen und abgeschnitten werde.

So gepeut ein Erber Rathe/ das nun hinfuro ausserhalb der Erbern frawen und junckfrawen auch der Erbern kaufleuten und hanndtierenden personen weiber und Töchter/ So neben deren offnen gewelben und laden mit andern Erbern tapffern oder stattlichen hanndtierungen und gewerben umgeen/ sonst keine andere krämer und hanndwercksleut oder dergleichen weiber und Töchter obvermeldte gepennd oder pundtlein noch ainiche guldene ketten zu hochzeiten tenntzen Gasstungen noch jn anderweg nit antragen sollen bey peen zehen gulden/ und will sich ain Erber Rathe einsehen/ ain yede manns und weibsperson werde sich jnnen dergestalt selbst zumessigen und zuweisen wissen wie jme seinem herkommen wesen und stannd nach gepurt und das es jme unnachredig und unverweißlich seÿe.

Alls auch beÿ den Erbern frawen und Junckfrawen ain ubermessiger uncosst/ mit tragung der Pireth ufferstannden. Damit aber derselb alls ain unnoturfftiger uncosst und uberfluß abgestellt werde. So hat ain Erber Rathe verordent und wollen/ das hinfuro an solchs Pireth mit macherlohn/ Medeÿen/ Stefften und allem anderm geschmuck/ uber zehen biß jnn zwolf gulden mit cossten noch werth sein/ auch daruber ainiche fraw oder jungckfraw der kaines tragen solle/ beÿ peen zehen gulden.

Nachdem auch jn newlichait ain sondere hochfart/ mit den grossen guldene porten/ frannsen und flinderlein / so die weibspersonen under den pündtlein auftragen entstannden. Welches mer fur ain uberflussiger uncosst und sondere hochfarth dann fur ain schonhait zuhalten ist.

Demnach gepeut ain Erber Rathe hiemit/ das solche grosse guldene porten. von ainichen weibspersonen alhie nit mer getragen werden/ Doch sollen Erbern frawen und Junckfrawen/ schwartze Seidene Porten mit gulden frennßlein und flinderlein/ wie bißhero beÿ Erbern frawen gepreuchlich gewesen/ zimliche weiß nochmaln zutragen/ zugelassen und unverpotten sein/ alles beÿ peen zehen gulden.

Auch soll hinfuro ainiche Junckfraw oder fraw von ainichem jrem schurtz uber ain halben gulden zu felterlohn nit geben noch ainiche feltlerin hier uber von ainem ferschurtz der zum aller rainsten und klainsten gefeltelt zufelteln mer nit fordern oder nehmen. Aber von gemainen schurtzen und die so gar rain nit gefeltelt/ soll man sovil zugeben nit schuldig sein/ die felltlerin sovil davon auchnit zufordern beÿ peen funff gulden.

Und nachdem zu kurtzer zeit die uberflussig hochfart mit den gantz Silbern und vergultenWetschger Rinngen auferstannden. So soll hinfuro zu abschneidung solchs unnitzigen uncosstens menigklichen verpotten sein ainichen gantz silbern oder vergulten Ring an Wetschgern zutragen/ beÿ straff und peen funff gulden.

Und sollen hiemit sonst andere gesetze/ die hochfart belangende so durch dise newe ordnung nicht geendert worden/ und auf andere fell gestellt durch die jm hochzeit buchlein begriffen sein/ nit aufgehalten/ sondern jn jren Wirden und treffen sein und pleiben. Darnach wisse sich menigklich zurichten.

Annexe 6b : Loi verstimentaire concernant uniquement les servantes ajoutée à la suite de la loi précédente.

Hochfart der Dienstmaid belangende.

Nachdem ain Erbar Rathe jnn teglicher erfarung unnd dem augenschein gesehen/ das unnder den haußmaiden alhie viel uberflussiger cosstlichkait unnd hochfart/ Jnn jren klaidungen unnd gepennden/ auch bey jren herrschafften glaich eingeprochen/ das dann yetz zu zeiten zu vil beschwerd unnd unarths hat gedient/ zu dem das es auch got dem allmechtigen/ alls ain unnotturfftige sundliche gewonheit miselbig. so ist ein Erber rathe aus guten ursachen/ unnd zu abstellung diser cosstlichait daran kommen/

ernstlich unnd dessigklich gepietenden/ das nun hinfuro ainiche Dienstmaid die mit Diensten jnn diser Stat/ auch zu wird unnd gostenhoff verpflicht ist. kein Haarpandt oder ander gepennd von Perlein/ deßgleichen auch an und under jren klaidungen/ alls Schauben/ Rocken/ Underrocken Mennteln halshembden/ Kitteln/ Gollern oder sonsten kain Sammat oder Seiden gewanndt/ wie das Manns habenmag/ jn premen auch kein gold zu plaiden oder leisten jnn jren Schlaiern/ Stauchlein/ Gollern/ oder hembden tragen oder geprauchen/ das es auch hinfuro/ ainiche gewesserte oder ungewesserte Schmalotte/ Macheyer noch Bursate Schauben/ unnder rock/ Prütslein/ Goller oder aufgesetzte Prusst desgleichen gefüterter noch ainfahe hossecken/ Bursate schurzfleck/ Marderkelen oder vehen auf oder uberschleg an jren klaidungen und prusstlein / dergleichen auch kein guldene porten/ mit silber oder goldbeschlagene Gürtel nit tragen/ noch nichts dergleichen entlehen sollen/ So sie aber zu hochzeiten oder tennzen beruefen oder geladen wurden/ So sollte jnen Arrasse schauben/ doch das derselben mit einem Sammat nit verprembdt und underherumb mit ainer Wüllen umbleg belegen seÿ zutragen zugelassen sein. Dann welche dienstmaid das/ jnn ainen oder mer stück uberfaren/ darumb gerüege oder furpracht/ unnd deß uberwunden wurde oder unuberwunden/ sich deß mit jren eide und knechten nit benemen möchte/ die soll darumb gemaine Stat zu unablessiger puß von ainer yeden uberfarn farth/ dreÿ gulden verfallen sein unnd gebe.

Doch solle ditz hieoben verleibt gesetze allain auf die haußmaid/ unnd kein kramjunckfraw/ oder die so jnn krämm dienen verstanden werden unnd sollen sich demnach desselben kramjunckfrawen/ anderer gestalt unnd hoher nit beklaiden/ Dann die Hanndwerckerfrawen unnd junckfrawen vermög hievor begriffen ordnung zugelassen und vergünt ist bey obbegriffener straff und Peen.

Decretum in Senatu
XXXI Maÿ MDLX
et proclamatum Sonstags
den 9 Junÿ Anno 1560

Annexe 7 : Bandeau

Albrecht Dürer, 1515, Kupferstichkabinett – Berlin.

Annexe 8 : Normes vestimentaires

Annexe 8a : Construction de la norme du vêtement ancillaire : contenu des lois vestimentaires concernant les servantes de 1529 à 1568[1]

Etoffes/ vêtements	**1529**[2]	**1536**	**1560**	**1568**
Bandeau ou guimpe de perles (*harpandt oder ander gepend von perlein*)	interdit	interdit	interdit	Interdit
Velours (*Sammat*)	Interdit sur tous les vêtements En bordure	Interdit sur tous les vêtements En bordure	Interdit sur tous les vêtements En bordure	Interdit sur tous les vêtements En bordure
Soie (*Seiden*)	Interdite sur tous les vêtements En bordure	Interdite sur tous les vêtements En bordure	Interdite sur tous les vêtements En bordure	Interdite sur tous les vêtements En bordure
Or (*gold*)	Interdit en décoration sur les collets ou de le porter sur tout vêtement	Interdit en décoration sur les collets ou de le porter sur tout vêtement	Interdit en décoration sur les collets ou de le porter sur tout vêtement	Interdit en décoration sur les collets ou de le porter sur tout vêtement
Camelot lavé ou pas (*Gewesserte oder ungewesserte Schamlott*)			interdit	Interdit
Machayer			Interdit sur les Chamarres, jupons, corsages, collets, corsets.	Interdit sur les Chamarres, jupons, corsages, collets, corsets.
Wurschat			interdit sur les Chamarres, jupons, corsages, collets, corsets.	Interdit sur les Chamarres, jupons, corsages, collets, corsets.

[1] Ces tableaux sont en partie issus de précédentes recherches dans le cadre de mes masters. Ils ont depuis été revus et améliorés.

[2] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr. 235, *Hochfart und new ordnung allerlej claydung,* [1458-1558], Bestand Rst Nrb. p. 41-42.

Hussecke doublé et simple *(gefütterte und einfache Hussecke*)			interdit	interdit
Tablier en *wurschat*			interdit	interdit
Gorge de Martre (*Marderkehle*)			Interdit sur les rebords des vêtements et des corsages.	Interdit sur les rebords des vêtements et des corsages.
Petit-gris (*Vehen*)			Interdit sur les rebords des vêtements et des corsages	
Galons d'or (*guldene Porten*)			interdits	interdits
Ceinture d'or ou d'argent (*mit Silber oder gold beschlagene Gürtel*)			interdites	Interdites
Chammare d'arlas (*Arlasse Schauben)*			Autorisés pour les bals et mariages si elles ne les bordent pas de velours mais de laine (« wullene umbleg »)	Autorisés pour les bals ou les mariages si elles ne les bordent pas de velours mais de laine.

Etoffes/ vêtements	**1583**
Ruban cousu de perles	Interdit
velours	Interdit sauf un bandeau de velours
soie	Interdite
galons d'or sur leurs voiles, coiffes ou leurs vêtements de lin	Interdits
Tabliers de Camelot lavé ou pas ou de *Macheyer*	Interdits
Jupons, corsages, collets et corsets des mêmes matières	Interdits
Hussecken doublé ou simple	interdits
Tabliers en *wurschat*	interdits
Gorge de martre	interdite
boucles	interdit
Ceintures d'or ou d'argent	interdites
Chamarre d'arlas ou de *wurschat*	Autorisés pour les bals ou les mariages si elles ne les bordent pas de velours mais de laine : *einer gantzen unzertheilten wuellen umbleg*.
courtes Chamarre en Arlas doublée de gorge de fourrure de mauvaise qualité.	Autorisées.

Annexe 8b : Précision de la norme vestimentaire ancillaire : la loi de 1583

Annexe 8c : Précision et développement de la norme vestimentaire ancillaire : le début du XVIIe siècle.

Etoffes/ vêtements	**1ère moitié du XVIIe siècle**[3]
bonnet, jupes et tabliers de drap de laine (*Hauben allain von wüllenen Tuch*)	Conseillés
Bonnet de velours de bonne ou mauvaise qualité (*Hauben von gutem oder schlechtem Sammet*) avec ou sans broderie et avec des galons d'Atlas	Interdite
Bonnet coûtant plus 1 voire 1, 5 florins	Interdite
Bonnet de petit-gris	Interdite
Bandeau de perles de plus de 6 florins	Autorisé mais sans noeud
Collier de corail	Interdit
Collerettes de plus de 2 florins	Interdit
Chamarre de camelot, d'Arras ou de *Macheyer*	Autorisés pour les mariages et bals.
Tabliers et corsages de mauvaise qualité	Conseillés
Dentelles sur les tabliers ou le corsage	Interdites
Doublure de gorge de fourrure blanche ou noire pour les manteaux	Interdite
Rayures de soie sur le manteau	Interdit
boucle de velours, soie ou de gorge de martre sur le corsage	Interdits
Soie sur le corps	Interdite
Tresse de satin	Interdite
Bande de soie autour du cou	Interdite
Dentelle ou galon de valeur au tablier	Interdits
Ceinture d'or ou d'argent	Interdite
Couteau et couverts d'argent	Interdits

[3] Daté de 1657 par Jutta Zander-Seidel mais du début du XVII[e] siècle d'après les registres des archives nationales.

Annexe 8d : Précision et développement de la norme vestimentaire ancillaire : la loi de 1618.

Etoffes/ Vêtements	1618
Chamarre de Wurschat, d'Arras, de Macheyer seulement et qui peuvent être ornée de deux gallons	Autorisées aux fêtes, aux mariages et aux bals.
Jupons fabriqués avec de 7 aunes de tissu	Interdits
Tissu de bonne qualité pour les corps et les tabliers	Interdits
Corps et tabliers ornés deb deux galons d'Arras	Autorisés
Dentelle	Interdite
Chamarres ou manteaux courts doublés ou décorés de gorges de fourrures noires ou blanches et d'une rayure de soie	Autorisés
Un ruban cousu de perles qui ne coûte pas plus de 4 fl.	Autorisé
Velours, soir, gorge de martre	Interdits
Pantoufle de soie de mauvaise qualité avec un lacet de soie ou de fil de laine	Interdite
Ceinture d'argent et couteau couvert d'argent	Interdits
Fraise qui coût plus d'un fl.	Interdite
Petite traîne de velours de bonne ou mauvaise qualité, bonnet ou chapeau d'été ayant des galons de satin	Interdits
Chapeaux ou bonnets de drap de laine ou de feutre ou autre matériau bon marché	Autorisés
Perles, pierres précieuses, or, argent, galons, soie	Interdits

Annexe 9 : Servante et corset

Stadtbibliothek Nürnberg, *Trachtenbich nebst Abbildungen von Handwerkern und Gebräuchen*, 16. Jahrhundert, Amb. 398.4°, fol. 9.

Une bourgeoise accompagnée de sa servante (à droite).

Annexe 10 : Corset

Corps ou Corsage de dessous porté par la comtesse palatine Dorothea Sabina von Neuburg (décédée en 1598) à vingt-deux ans
(source : Jutta Zander-Seidel Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500-1650, München 1990, p. 94)

Annexe 11 : Servante de Nuremberg I

« Ein Augspurger Magd », in : Jost Amman, Im Frauenzimmer wirt vermedlt von allerley schoenen Kleydungen und Trachten der weiber / hohes und niders Stands, München 1880 (Faks. 1586).

Ein Augſpurger Magd.

DJe Augſpurger Mägd ſind nicht reich/
Doch ſehen ſie den Leuthen gleich.
Vnd tretten gar wacker daher/
Als wann die Gaß jhr eigen wer/

Mit weiſſen Stiffeln angethan/
Wol auffgeſchürtzt lauffens darvon/
Sie dienen trewlich jhren Herrn/
Man hat ſie allenthalben gern.

Annexe 12 : Servante de Nuremberg II

« Ancilla Domestica Normbergensis », in : Hans Weigel, Habitus Praecipuorum populorum, tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti, Nürnberg 1577.

Annexe 13 : Adultère

Peines encourrues en cas d'adultère. Reproduction d'un tableau fourni en annexe d'un texte de loi pour faciliter le verdict 1(635).

Stadtarchiv München Bürgermeister und Rat 60 B 9.

Delictum oder das Verbrechen	Personhen	Bestraffung	Delictum oder das Verbrechen	Personhen	Bestraffung
Leichtfertigkeit zwischen zweyen ledigen Persohnen, da sie dises Verbrechens halber, fuer das erste Mahl gerechtfertiget werden	Mannespersonhen Weibsbild	Neben der gewohnlichen Geltstraff 8 oder 14 Tag in Sprenger, oder Eysen zu Hausz zu buessen/ mand. Vom 20. Septemb. Anno 1635 auf das dan, post princ. Nechst ebenmaessiger Geltstraff 4 oder 5 Tag in der geigen im Hausz. Cod.	Adulteriu der Mannspersohnen Erster Ehebruch	Verheurather, so keines vermoegens, mit einem ledigen Weibsbild Die Vermoeglichere aber Ein lediger mit einer Verheurathen Ein verehelichter mit einer Verheurathen Geschlechter Ratsverwandte oder ansehliche Burger Ritter und vom Adel	Vier wochen in der gefaengnuss, mit Wasser vnd Brodt : Zu auszgang solcher Zeit aber, mit dreymahliger Vorstellung in Eysen, oder in dem Precher vor der Kirchen abzustraffen D. mand. De Anno 1635 da dann ener verf. Im fall aber Auch Vier wochen in der gefaengnuss, mit Wasser vnd Brodt abzuspeysen, aber nur einmahl ohne entbloessung der Armb, Ruethen, vnd Liecht vorzustellen, doch beynebens per 100 Pfundt vf. Abzuwandeln d. mand. Da dann einer NB : Die Weibspersonenaber wird in solchem fall, cum nullum violet thorum, mit doppelterr leichtfertigkeit Straff angesehen, Observ. Mit der Vorstellung wie der vorige abzustraffen d. décret. 1654 Anbzubuessen wie die vorige, vnd noch darzu die Vermoegliche mit einer wol empfindlichen Gelt die Vnvermoegliche aber mit doppoelter (das ist mit 8 wochiger) gefaengnusz, vnd geringer Atzungs Straff d. décret Anno 1654 Aller Aembter zuentsetzen, vnd noch darzu per 100 Pfundt pf. Abzuwandlen d. mand. Da dann einer in fine. Mit dem inn der Policey Ordn. Lib 5 tit 9 art 6 enthaltenen Ritterdienst, jedoch mit extension auff 8. Monath zubestraffen d& da dabb einer. In fine
Zweytes Verbrechen, nachdem sie wegen desz erstens abgestrafft worden	Mann- Weibspersohn	Neben doppelter Geltstraff ausz dem gericht, oder hofmarch zuschaffen, d. Man. Zum fall sie sich, mit doppelter gelt vnd Geigenstraff, cod NB : falls sie aber zusammen heurathen, wird gemainiglich die Gerichtsveweisung in ein doppelte Gelt oder gefaengnusstraff verwandelt observ.	Ander ehebruch	Ein Verehelicher mit einer ledigen, hernach aber it einer verheurathen, vel vice versa, mit einer Verheurathen, hernach aber mit einer ledigen Weibspersohn	Dreymahl vorzustellen neben einer ergibigen Gelt oder doppelterGefaengnussStraff mit geringer Atzung. Decretim vom 24 Aug. 1671 Jedoch mit gleichmaessiger beobachtung der Vmbstaend, wie oben bey ersten Ehebruch vermerckt ist, ob nemlichen der Verbrecher vermoeglich oder vnvermoeglich Gehet das Leben, vnd ist mit dem

				Ein Verheurather oder auch Lediger 2. Mahl mit einer Verheurathen	schwerdt zustraffen, d. mand. 1635 da dann einer, praecd. Ibi Er seye gliech ledig oder selbs verheurath
Dritte Leichtfertigkeit, oder Verbrechen, wann die vorigen gebueszt seynd	Mannspersohn Weibsbild	Desz Renntambts zuverweisen d. zum fall sie sich in med. Desz Gerichts ode hofmarch	Dritter ehebruch	Ein Verheurather Auch nur mit einer Ledigen	Wie in nechst vorigem Fall gehet es an Todt d. mand. 1635 begebe sich dann. Ibi. Ob es Auch schon nur mit ledigen Persohnen
Viert leichtfertiges Verbrechen, nach vorhergangnen dreyen Bestraffungen	Beede Persohnen	Der Churfuerstenthumb vnd Landen zu Bayrn zuverweisen	Der weiber Erster Ehebruch	Ein verheurathe mit einem Ledigen, oder mit einem verehelichen Die von der Ritterschafft, Adel vnd alte Geschlechter	Abzustraffen, ie der erste Ehebruch der Maenner décret 1654, Nemlichen mit dreymahliger Vorstellung vor der Kirchen Seynd jhrer Ehren zuentsetzen, Geschmucks zuberauben, vnd werden Auch desz heurathsguets, Widerlag vnd der Morgengaab verlurstig d. mant 1635 vnd dieweilen der Weiber Ehebruch
Verdacht so er grosz	Beeden Geschlechts	Die Bestraffung arbitraria vnd nach gestaly der Vmbstand zu hoecheren, vnd zuschaerpffen, arg. d. Mandat. 1635 vnd demnach ferners in princip.	Ander Ehebruch	Ein Verheurathe Edel oder Vnedl ohne vnderschaid, es geschehe gleich das verbrechen mit Ehemaennern oder Ledigen	Ist mit dem Schwerdt hinzurichten, d. mand. 1635 vnd dieweilen der Weiber, verf. Da sich aber Declarations Decret 1671 Not : es waere dann das solche Vmstaend einlauffen, die mitgationem poenae erfordern thaeten, v.g. non factae certiorationis poenae capitalis, dasz ihr nemblichen die zweyte Betraffung an das Leben gehen werde . Diuturniorisabsentiae morbi, aut impotenti maritin complicis delicti negatio,, dergleichen Vmstand man biszhero in acht genommen vnd darauff gewesen ist. Vig. Decret 1671 vnd Observ.
Leichtefrtige Beywohnung der Weibspersonen bey den Geistlichen Erste Mahl	Dergleichen Concubin oder beyschlaefferin der Geistlichen ……	Dreymahl vorzustellen, wie die Ehebrecher, vnd auff 6. Mailweegs von dannen zu			

Ander Mahl Dritte mahl	…… ……	verweisen, Decret 24 Nov. 1663 Auff den Pranger zustellen vnd indéfinité vom land zuschaffen. Mit Ruethen zu zuechtigen, vnd desz Lands auff ewig zuverweisen			
Gemaine vnnd gelichsamb offenbare Hurerey	Eine nach jedes Willen	Desz lands neben anderen Schandstraffen zuverweisen d. mand. 1635 und demnach ferners.			
Kupplerey	Kuppler vnd Kupplerin	Alsobald zuverhafften, vnd mit dem Lasterstain oder anderer Schandstraff, neben ewiger Landsveweisung abzuwandeln d. Mand. Item P.O. lib 5. Tit 9. Art 14. &15			

Annexe 14 : Boisson

Interdiction aux servantes et aux femmes de boire lors de rassemblements publics, Nuremberg 1591.

Stadtarchiv Nürnberg B31, Wandelbuch Nr. 1, Fol 340f.

Verbott, den maigden oder Weibern, beÿ Versammlung und zusammenkünfften, beÿ den leuchten, ainichen Trunckh weder von wein, Met oder pier in ihren heusern, nicht mehr zugeben beÿ straf 20 R

Nachdem ein E. Rath unserer Herrenin gemeine erfarung kommen/ Daß sich die dienstmaid/ wann sie von ihren Herrschafften/ zu dem laid beÿ den todten Leichen gescheidt worden/ zu ihren versammlungen/ wann man sie mit einem trunckh verehret/ vilmals angeweint/ und dermassen wol getrunken/ das sie hernacher in der procession / mit lachen und schreÿen / deßgleichen vor oder einlauffen/ und trengen allerleÿ unbescheidenheit und ungebür begangen/ solches aber zufür kommen/ und damit solche unnodwendige unkosten bevorab in disen teueren zeiten/ abgeschnitten werde. So last ein Er. Rath hiemit allen jren burgern/ inwonern und verwanndten/ alhie in der Statt/ zu wehrd und Gostenhof ernstlich erbieten / und wöllen/ das dieselben / beÿ versammlungen und zusammenkünfften beÿ den leuchten / den maigden oder weÿbern / sie werden gleich beruffen oder nicht/ ainichen trunck/ werden von Wein/ Met oder Bier/ in ihren heusern oder wonnungen/ alda man die todten Leichnam pflegt aufzusparen/ und zu der begrabnis abzuholen/ noch anderswo nirgendts / hinfürs nicht mehr soll geben/ noch raichen oder von außen hiehin / in ihren hausern unnd wonnungen / bringen und holen lassen/ weder für sich selbsten/ noch yemandts anders von Jhrent wegen ein solches zuthun zustatten/ beÿ straff und Peen zwanzig gulden/ die ein jeder verbrechen alßbald unnachlässig/ auf das Rathhaus zuerlegen und zugeben schuldig sein soll. Dann vom Angeber der vierdte Pfenning geraubt sind gevolgt werden soll. Darnach wisse sich meniglich zurichten/ und von schaden zuverwaren.

Decretum in senatu
26. Aprilis 1591.

Annexe 15 : Danse

Annexe 15a : Stadtarchiv Nürnberg, A6, 1545 Oktober 2 (1).

Ein Erbar Rathe der Statt Nürmberg hat zu hertzen gefuert/ die schweren leuffdt/ so yetzt an vil orten/ jm heyligen Reich vor augen/ Unnd aber zu forderst auch / das der Allmechtig Gott/ der vilfeltigen sünden/ halben/ so allenthalben unnd unauffhoerlich fuergeen/ zu ernstlichem unnd pillichem zorn bewegt/ Uns alle mit der Pestilenzischen Seucht heim zusuchen und zustraffen/ Derhalben dan ein Erbar Rath verursacht/ allen jren untertanen unnd verwandten/ inn jren Stetten/ flecken/ Schloessen unnd Doerffern auff dem Land aus vaetterlichem gemuet/ unnd gantz getrewlich erinnerung/ unnd vermanung zu thun/ von jrem sündt lichen leben abzusteen/ unnd sich zu besserung zu schicken/ Unnd also den Allmechtigen mit demuetigen unnd reinem hertzen fleyssig zu bitten/ solchen seinen fuergefasten zorn/ unnd vorhabende Straff gnediglich fallen zu lassen/ unnd sich unser aller zuerbarmen.Daneben aber/ dieweyl auch sonst allerley Leychtfertigkeit/ zuvor under dem jungen rohen gesind/ Sonderlich aber mit jrem ungeschickte / ergerlichen Tantze taeglich geuebt wirdt/ welchs nit allein Gott missfellig/ sonder auch zu der obgemelten Seucht und kranckeit/ nit wenig fuederlich/ So is eins Erbarn Raths ernstliche meinung/ bevelch und Gebot/ das diser zeyt/ alle gemeine/ offne unnd heimliche Taentz/ bey obberuerter jren underthanen unnd verwandten gentzlich unnd gar (allein die Hochzeyt Taentz außgenummen/ die doch auch anders nitt dann zuechtiger unnd bescheydner weyß/ Auff einen tag/ laut vor außgegangner Ordnung/ zu gelassen) abgestellt/ un zu halte nit mehr gestatt werden sollen/ biß auff eins Erbarn Raths widerrueffen/ unnd ferner erlaubnueß/ bey straff zehen guelden Reinisch/ unnachleßlich zu bezalen.Do auch eins Raths undterthane und verwandte/ mit jren Eehalten/ Soenen und Doechter/ dahin handlen/ und bey jnen verschaffen wuerden/ sich in zeyt diser werenden kranckheit/ zu jrer selbs bewahrung vor sollicher plag/ anheims zu enthalten/ Unnd nit zu andern Taentzen/ inn frembde Oberkeyten zu lauffen/ daran geschehe einem Erbarn Rathe/ sonders wolgefallen/ zu dem/ das es jnen selbs auch zu gesund und wolfart gelangen thet/ Demnach soll und mag sich ein yeder hierauff/ gepuerender gehorsame wissen zu richten/ auch sich/ un die seinen nor nachtheyl und schaden zuverhueten.

Decretum in Senatu
2. Octobris
M. D. XLV

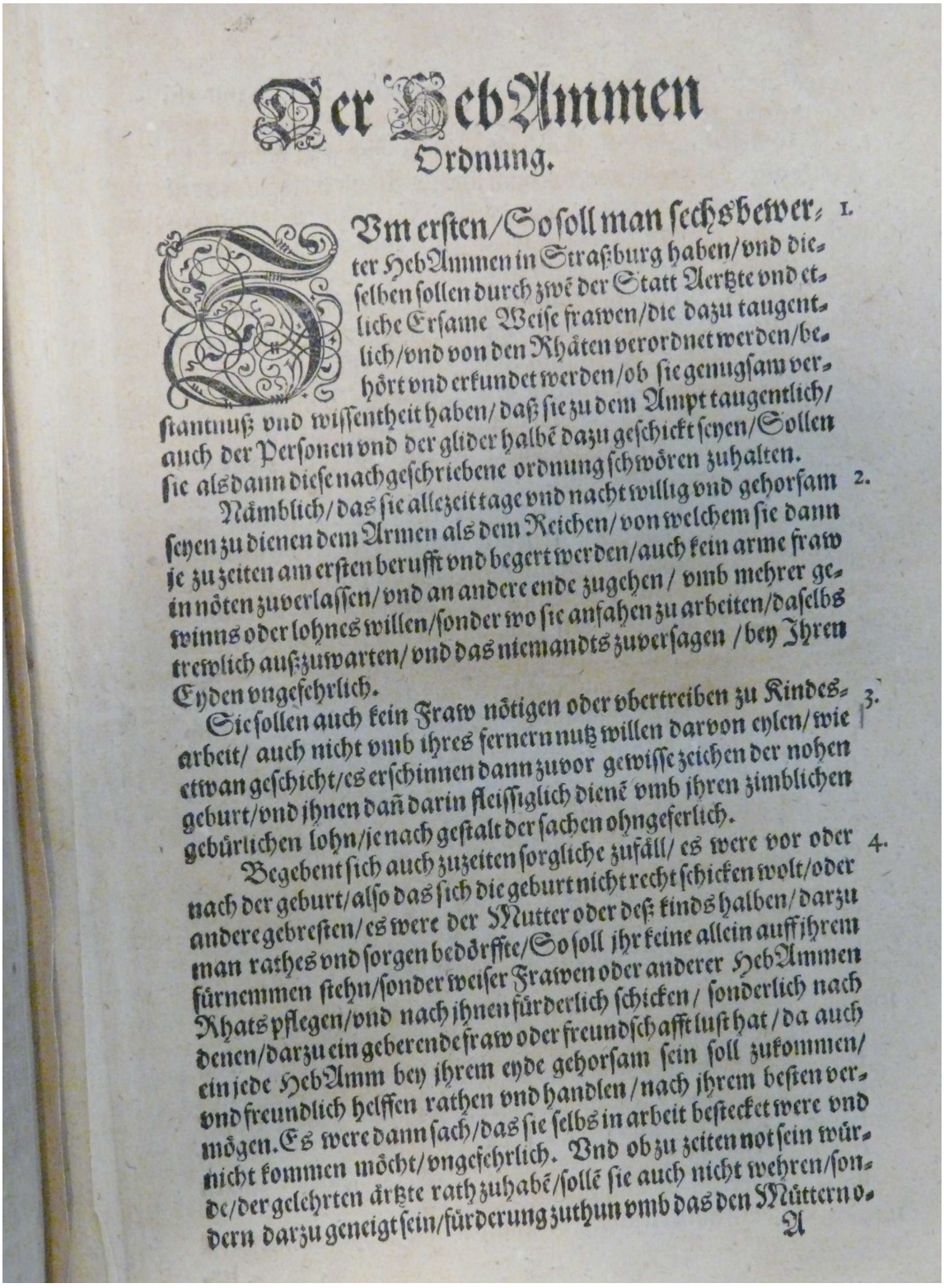
Annexe 15b : Verpot das niemand ainiche Frawen oder Junckfrawen an den Hochzeiten und andern Täntzen herumb schwingen/ vertreen/ und one Röck und Hosen und Wamms Tantzen sollen.

Stadtarchiv Nürnberg, B31, Nr. 1, Wandelbuch Folio 143 r.-v. 01.01. 1567

Nachdem nit allain an ein Erbern rathe statlich gelangt Sonder auch offentlich vor augen und am tag ist / welchermassen beÿ denen Hochzeiten und anderen Tenntzen alhie/ ein gantz Ungeschickter und unbeschaidner missbrauch gehalten/ Jnn dem/ das frawen und Junckfrawen/ von denen so mit jnen Tanzen/ Ubermessig herumb geschwungen und verdreet ervolgen/ Zu dem/ das es allen zuchtigen herliebenden zusehen/ mit unpillich misfellig/ Dieweiln dann ein Erber Rathe / alles was zu zucht und Erberkeit dienlich zupflanzen und zubefuerdern/ herwiderunb aber alles das disem entgegen zufurkommen und aufzureuten/ vermög jrer tragenden ampts sich schuldig erkennen/ haben sie unsere herren/ disem unzimlichen mißprauch lenger nit zusehen/ sonder demselben hiemit statlich begegnen wollen. Enstlich gepietende das sich fürohin ain yeder was stanndts der seÿe beÿ allen Tentzen/ so allhie auch zu Wöerd/ Gostenhof/ jnn den Gärten und andern orten umb die Stat Nürmberg Jnnerhalb der Lanndwher/ jnn und ausserhalb der heuser gehalten werden/ alles unnüchtigen Tantzens / darzu alles herumbschwingens und verdrehens/ Deßgleichen allain zum hosen und Wammes one ainich darueber angethan klaid zutantzen gentzlich enthalten soll/ welcher aber ÿe Tantzen will der soll dasselbig on aller verdreen und herumbschwingen/ züchtiger und beschaidenlicher weiß thun/ auch ain ander klaid uber hosen und wammes anlegen/ Und nit also zu plosen hosen und Wammes Tanntzen/ dann wer solchs Jnn ainem oder mer stucken uberfaren darumb furgepracht wurde/ und sich dessen mit seinem Aide nit rainigen mochte/ der soll ainem Erberen Rathe/ zur straff zwen gulden unnachlessig zubetzalen verfallen sein/ Sich mocht auch ÿemand zu solchem fall/ so ungesthickt und freuenlich halten/ ein Erber Rathe wollte den oder dieselben hieruber noch harter straffen/ wie sie nach gelegenheit seiner ubertrettung zu Rathe wurden/ Darnach wiß sich menigklich zurichten.

Annexe 16 : Sages-femmes

Der Hebammen Ordnung, Strasbourg 1605 (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR7)



Der HebAmmen
Ordnung.

VM ersten/ So soll man sechs bewer- 1.
ter HebAmmen in Straßburg haben/ vnd die-
selben sollen durch zwē der Statt Aertzte vnd et-
liche Ersame Weise frawen/ die dazu taugent-
lich/ vnd von den Rhāten verordnet werden/ be-
hört vnd erkundet werden/ ob sie genugsam ver-
stantnuß vnd wissentheit haben/ daß sie zu dem Ampt taugentlich/
auch der Personen vnd der glider halbē dazu geschickt seyen/ Sollen
sie alsdann diese nachgeschriebene ordnung schwören zuhalten.

Nämblich/ das sie allezeit tage vnd nacht willig vnd gehorsam 2.
seyen zu dienen dem Armen als dem Reichen/ von welchem sie dann
je zu zeiten am ersten berufft vnd begert werden/ auch kein arme fraw
in nöten zuverlassen/ vnd an andere ende zugehen/ vmb mehrer ge-
winns oder lohnes willen/ sonder wo sie anfahen zu arbeiten/ daselbs
trewlich auß zuwarten/ vnd das niemandts zuversagen/ bey Ihren
Eyden vngefehrlich.

Sie sollen auch kein Fraw nötigen oder vbertreiben zu Kindes- 3.
arbeit/ auch nicht vmb ihres fernern nutz willen darvon eylen/ wie
etwan geschicht/ es erschinnen dann zuvor gewisse zeichen der nohen
geburt/ vnd jhnen dañ darin fleissiglich dienē vmb jhren zimblichen
gebürlichen lohn/ je nach gestalt der sachen ohngeferlich.

Begebent sich auch zuzeiten sorgliche zufäll/ es were vor oder 4.
nach der geburt/ also das sich die geburt nicht recht schicken wolt/ oder
andere gebresten/ es were der Mutter oder deß kinds halben/ darzu
man rathes vnd sorgen bedörffte/ So soll jhr keine allein auff jhrem
fürnemmen stehn/ sonder weiser Frawen oder anderer HebAmmen
Rhats pflegen/ vnd nach jhnen fürderlich schicken/ sonderlich nach
denen/ darzu ein geberende fraw oder freundschafft lust hat/ da auch
ein jede HebAmm bey jhrem eyde gehorsam sein soll zukommen/
vnd freundlich helffen rathen vnd handlen/ nach jhrem besten ver-
mögen. Es were dann sach/ das sie selbs in arbeit bestecket were vnd
nicht kommen möcht/ vngefehrlich. Vnd ob zu zeiten not sein wür-
de/ der gelehrten ärtzte rath zuhabē/ sollē sie auch nicht wehren/ son-
dern darzu geneigt sein/ förderung zuthun vmb das den Müttern o-

der Kindern desto minder schaden oder gebresten zufallen vnd eb-
gegnen mögen.

5. Sie sollen auch bey jhren geschwornen Eyden zu keinem kind vnderstehen zubrechen/weder vmb litzel noch vmb viel/alle dieweil sie mercken vnd verstehen mögen das die Kinder bey leben seyen/es stande vmb die geburt/wie das wölle/ ohne rhat vnd geheiß weiser verständiger Aertzte/vnd berichter frommer Frawen/ dann welche das darüber thete/die soll man an jhrem leib straffen/ nach dem sol-
ches gar ein schwerer vnd freveler handel ist / darauß viel böses vnd vnraths entstehen mag/das nicht alles zumelden ist.

6. Auch zu solchen dingen kein grausamlich oder vngeschickt In-
strument brauchen/Kinder zubrechē oder außzuziehen. Als Hang/ Eisenhocken/oder dergleichen/sonder sich darin geschicklich vnd we-
sentlich halten/als sich gebürt.

7. Sie sollen auch schuldig sein/in der ersten wochen nach der ge-
burt allemal zu den Kindbetterin zukommen/sie zuberichten/ vnnd getrewlichen zuweisen/ wie sie sich vnd das Kind halten sollen/vmb das sie beiderseit vmb jhr vnwissenheit nicht verwarloset werden.

8. Es sollen auch dieselben HebAmmen bey jhren Eyden kein schwangere fraw bitten/durch sich oder jemands von jhrentwegen/ sie zu Kindesarbeit zubrauchen/für ein andere/oder sich deß mit ge-
ferlichen worten mercken zulassen/sonder ein jede schwangere Fraw lassen nemen oder beruffen/welche jhr am besten geliebt. Es soll auch keine die andern verklagen/oder vernichten/ mit worten oder wer-
cken/sie damit zuhindern/vnd sich selbst zufürdern/dann welche dar-
wider thäte/die soll bessern drey pfund pfenning vnd darzu vmb den Eydbruch gestrafft werden.

9. Vnd vmb das sie zu solchen dingen desto gefliessener vnd williger sein mögen/So soll man denselben bewerten HebAmmen Jars von der Statt wegen jhr jeglicher geben zwey pfund pfenning für alle forderungen.

10. Welche bewerte HebAm̃en auch ein Vortäufferin haben/vnd dieselbe deß Ampts der HebAmmen berichten vnnd lehren will/ vmb das desto minder brüste vnd abgange/ane guten HebAmmen seyn möge/derselben soll man Jars ein pfund pfenning mehr geben/ dann einer andern/vmb das/wann von den bestelten HebAmmen eine abgienge/das man desto baß ein andere an dero statt bekommen möge/welche dann aller geschicklichst dazu were.

11. Es sollen auch dieselben vortäufferin/die das HebAm̃en werck

ler-

20.

lernen wöllen/ zuvorabe von den HebAmmen/ die sie lehren wöllen/ für die Herrn gebracht werden/ vnd anfänglich geloben vnd versprechen/ das ampt getrewlich zulernen/ vnd für sich selbs allein nicht zuhandlen/ oder zutreiben/ sie werde dañ vor vnd ehe erkant/ dazu taugentlich zusein/ in massen wie vorstehet.

Nicht weniger sollen alle die jenige Frawen/ so das HebAmen 12.
werck lernen/ vnd sich für Lehrtöchter wöllen einschreiben lassen/ zuvorderst von den HebAmmen/ die sie lehren wollen/ für die Herrn gebracht werden/ vnd anfänglich geloben vnd versprechen/ das Ampt getrewlich zulernen/ vnd für sich selbs vnd allein nichts zuhandlen oder zutreiben/ Sie werden dann zuvor examiniert/ verhört/ vnnd darzu tauglich erkant/ inmässen die ordnung solches außweiset.

Die HebAmen sollen auch bey jhren geschworne Eyden schul- 13.
dig vnd verbunden sein/ wo sie verdachten Personen helffen Kinder gewinnen/ da sie beduncken will/ das die von handen geben/ vnd in den weisen stuhle gestellet werden möchten/ daß sie dann jhr fleissig erfahren haben/ nach deß Kindes rechten Vatter/ vnd daran seyen/ das desselben Kindes Vatter in geschrifft oder mit munde dem Weisen Etten oder der Weisen Pflegern angeben vnd verkündet werde/ vmb das sie sich damit können gehalten nach jhrem befehle.

Actum & Decretum Montag den 11. Februarij. 1605.

Annexe 17 : Infanticide

Friedrich-Christian Schroeder (Hrsg.), Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532, Stuttgart 2000, Article 131.

Straff der weiber so jre kinder tödten

cxxxj. Item welches weib jre kind / das leben vnd glidmaß empfangen hett / heymlicher boßhafftiger williger weiß ertödtet / die werden gewonlich lebendig begraben vnnd gepfelt / Aber darinnen verzweiffelung zuuerhütten / mögen die selben übelthätterin inn welchem gericht die bequemlicheyt des wassers darzu vorhanden ist / ertrenckt werden. Wo aber solche übel offt geschehe / wollen wir die gemelten gewonheyt des vergrabens vnnd pfelens / vmb mer forcht willen / solcher boßhafftigen weiber auch zulassen / oder aber das vor dem erdrencken die übelthätterin mit glüenden zangen gerissen werde / alles nach radt der rechtuerstendigen.

So aber eyn weibßbild / als obsteht eyn lebendig glidmessig kindlein / das nachmals todt erfunden / heymlich geborn vnnd verborgen hett / vnnd so die selbig erkundigte mutter deßhalb bespracht würd / entschuldigungs weiß fürgeben / als dergleichen je zuzeitten / an vnnß gelangt / wie das kindtlein on jr schuldt todt von jr geborn sein solt / wolt sie dann solch jr vnschuldt durch redlich gut vrsachen / vnd vmbstende durch kundtschafft außfürn / damit soll es gehalten vnd gehandelt werden / wie am vier vnd sibentzigsten artickel anfahend / Item so eyn beklagter kundtschafft etc. funden wirt / auch deßhalb zu weither suchung / antzeygung geschicht / wann on obbestimpte gnugsame beweisung ist der angeregten vermeynten entschuldigung nit zu glauben / sunst möcht sich eyn jede thätterin mit eynem solchen gedichten fürgeben ledigen. Doch so eyn weibßbild eyn lebendig glidtmessig kindtlein also heymlich tregt / auch mit willen alleyn / vnd on hilff anderer weiber gebürt / welche on hilffliche geburt / mit tödtlicher verdechtlicheyt geschehen muß / So ist deßhalb keyn glaublichere vrsach / dann daß die selbig mutter durch boßhafftigen fürsatz vermeynt / mit tödtung des vnschuldigen kindtleins daran sie vor inn oder nach der geburt schuldig wirt / jre geübte leichtuertigkeit verborgen zuhalten. Darumb wann eyn solche mörderin auff gedachter jrer angemasten vnbeweisten freuenlichen entschuldigung bestehn bleiben wolt / so soll man sie auff obgemelte gnugsame antzeygung bestimpts vnchristlichen vnnd vnmenschlichen erfunden übels vnd mordts halber / mit peinlicher ernstlicher frag zu bekantnuß

Annexe 18 : Utérus-crapaud

Anonyme, *Les Amants trépassés*, collection du Musée de l'œuvre Notre-Dame de Strasbourg, XV^{e} siècle.

Annexe 19 : Veuves I

Maria Völkerin von Frickenhausen, *Der grosse Quell-brunn*, s.l. 1692, p. 564-566

Ein anders Gebett einer Wittfrawen

Allmaechtiger, ewiger, guetiger Gott, Vatter vnsers Herrn Jesu Christi, du hast mich nach deinem goettlichen willen vnd wolgefallen, durch absterben meines hertzliebsten Ehegemahels zu einer Wittfrawen gemacht : ich schreye zu dir in meinem Elend, du woellest dich meiner erbarmen, vnd durch dein grosse guete alle meine suend, die ich je wider dich gethan hab, gantz vaetterlich verzeyhen. Wende dich zu mir, vnn sey mir gnaedig, dann ich bin einsamb vnn elend : versorg mich mit zeitlicher nahrung, wie du gethan hast der wittib zu Sarepta, zu welcher du den propheten Eliam gesandt, vnd die in der Thewrung wunderbarlicher weisz erhalten vnn ernehret hast, also woellest du dich meiner auch annemmen, vnd dein goettliche huelff zu mir neigen, mein Noth erhoeren, vnd mir in aller Widerwaertigkeit auszhelffen : Lasz mich Gnad finden bey der Obrigkeit, dasz sie mein Sach recht erkennen vnd richten, mich vor gealt beschuetzen : Beschere mir auch Leuth, die sich meiner in meinem Anligen vnd Noethen mit rechter Lieb vnd Trew annemmen, mir mit Rath vnn That behuelfflich seyn : behuet mich vor Lugenmaeulern vnd falschen Zungen, welche schneide wie die Scherfmesser, vnd seynd wie scharpffe Pfeil. Errette mich vor verleumbdung vnd boesen nachreden vnnuetzer Leuth, die mit gifftigen Worten zihlen, wie mit einem Bogen, vnd jhr Zung gewetzt, vnd gewoehnt haben zu laestern. Ich bitte auch, lieber Herr vnd Gott, verleyhe mir Gnad, dasz ich mich in meinen Wittwenstand fromb vnd Gottselig halte, in keuschem zuechtigen Wandel, andern leuthen zu einem guten Exempel, darzu auch in aller Widerwaertigkeit mein Hoffnung allein auf dich, meinen hoechsten Nothelffer, setze, nit vngeduldig, kleinmuetig, oder verzagt in meinem Creutz werde, sondern vest im Glauben dem gebett anhange Tag vnn Nacht. Sihe wie die Augen der Magd auff die Haende jhrer Frawen sehen, also sehen meine Augen vnd Hertz auff den herrn meinen Gott, bisz er mir gnaedig werde. Sey mir gnaedig, Herr, dann ich bin voller Betrachtung, vmb Jesu Christi deines Sohns vnsers Herrn willen, Amen.

Annexe 20 : Veuves II

Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 10 *Der Stadt Strassburg Gebote und Ordnungen* 1635-1640 Tomus X (titre du XVII^{e} s) début XVIIe s, xF°178, *Witwen und Junge Männer* 1644.

Nachdem wir Meister vnd Raht dieser desz heiligen Reich freyen Statt Straszburg, sampt vnsern Freunden den Ein vnd Zwantzigen, eine geraume zeit hero vielfaeltig gespuert vnd befunden, dasz etliche von Vnsern Burgerin, vnd Witfrawen, allerhandt frembde Studenten vnd Soldaten vnd andere ledige Mannszpersohnen, so allher in dieser Statt kommen, in jhren Wohnbehauseungen vnd Kosten auff vnd angenommen, gehauset, geherberget vnd tractieret, vnmittelst aber allerhandt muthwillen, verboettene Taentz, vbermaessig Panquetieren vnd Zechen, Ja wol gar andere Vnordnungen vnd Laster vorgehen, vnd einschleichen laszen, dardurch jhre Kinder vnd Gesindt irgendts in Schandt vnd Spott gerathen. So haben Wir ausz solchen vnd andern mehr wichtigen Vrsachen, Oberkeitlichen Ampts halben fuer guth angesehen, geschlossen vnd Erkandt, Gebiethen vnd Verbiethen auch, diesem nach, allen vnd jeden, Wittiben vnsern Burgerin, einwohnern vnd Schirms verwandten, Wesz Nahmens, Standt vnd Wesens die seyen, hiemit ernstlich, vnd Wollen, dasz sie hinfuero hien bey Fuenfftzig Pfundt Pfenning vnd andern vnnachlaessigen Straffen, je nach ermaessigung, keine Studenten, Soldaten, vnd Andere frembde ledige Persohnen in ihre Haueser auffnehmen, hausen beherbergen, bekoestigen, oder einige Vnderschlaeuff geben, sondern die Soldaten zu fayelen offenen Wueth, die Studenten aber in andere Haeuser fort weisen, dasz auch die jenige Wittiben, die allbereit in jhren hauesern, dergleichen Studenten und anderen ledige persohnen auff vnn angenohmen, vnnd mit Kost tractiert haetten, dieselben abschaffen, vnnd laenger nicht auffhalten sollen, bey hiervor geregter Straff, die wir niemandten, so gefaehrlich darwider handtlen wuerdt gedancken zu vbersehen, oder fahren zu laszen. Vnd damit diesem vnserem Decreto wuercklich nachgesetzt werde, so ersuchen wie Unsere liebe respective Geheime Regiments vnd Raths Freunde und Schoeffen, die verordnete Zuchtrichter, nicht allein die verordnung zu thun, dasz alle vnd jede Wittiben dieser Statt so biszhero in jhren Wohnbehausungen Studenten, Soldaten oder andere ledige Mannszpersohnen vnd Kostgaenger auffgehalten, oder denselber ihre Losamenter verliehen, disz vnser Decret jhnen verstaendlich abgelesen, vnd sich fuerohten darnach zu richten, vnd fuer angedroheter Straff zu hueten anbefohlen, sondern auch das kuenfftig die Vebertretter mit obgemelter Straff angesegen, vnd jhnen solche wuercklich abgefordert werden moege, es were dann Sach, dasz irgendt lebens vnd Wandels halben vnverdaechtige vnd doerfftige Wittiben vorhanden, welche zu jhr vnd jhrer Kinder Alimentation kein andere Mittel als durch ehrliche vnverleumbdte Studiodos vnd Kostgaenger erwerben vnd haben koendten, denen soll hiemit vnbenohmen, sondern frey gestellt sein, sich bey Ehrengemeldten Zuchtrichtern gebührlich anzumelden, vnd umb erlaubnusz bitten. Worauff dann die verordnedte Zuchtrichter einer solchen Wittiben nach Befindung der vmbstaenden vnd Persohnen, so dieselben auffzunehmen begehren, zu Willfahren, oder gar ab zuschlagen, hiemit vollkommene Macht vnd Gewalt haben sollen. Decretum Montags den 2. Septembris desz Sechszehen hundert Vier vnd Viertzigsten Jahr.

Annexe 21 : Vieillesse

Johann Hayn, *Speculum matronum et viduarum, ChristlicherMatronen und Witwe Spiegel, auss der Evangelischen beschreibung der Prphetin vnd Wittib Hannae… Bey Christ-Ehrlicher ansehlicher Leichbestattung Der weiland WolErbaren, VielEhren Tugendsamen Frawen Ursulae, Des Ehrenfesten, Weisen Wohlbenambten Herren Georg Scholtzens vornehmen Bürgers wie auch des Raths und Schöppenstuels Frawstadt trewen Assessoris, jetzo in Gott ruhenden n In Volckreicher Versamlung für gestellet und Auff Begehren überreichet*, Leszno, 1647p. 17v

Also sollen alle betagte Leute, besonders Christliche Matronen vnd Wittiben, dieses lasen jhnen am meisten angelegen sein, dz wenn sie nur noch schleichern vnd fortkriechen koennen, sie sich gerne zur kirchen finden, vnd jhre groeste Frewde seyn lassen, dasz sie sich zu Gott vnd seinem Wort halten sollen. Denn wie die grawen Haeupter nicht allein die schoenste Zierde sind in den Rath- und gerichts-Stuben, in Haeusern, vnd auff den Gassen, wenn sie an dem Stecken gehen fuer grossem Altern sonder auch in den Kirchen. Also ist jhnen solch Kirchengehen sehr nothwendig vnd nuetzlich. Es beduerffen die Alten sehr noethig Stecken vnd Staebe, dasz sie sich im gehen, weil ihre Fuesse schwach vnd der gantze Leib matt vnd krafftlos daran stewren. In den Kirchen da bekommen sie den allerbesten vnd festesten Steckn vnd Stab des Wortes Gottes, daran sie sich halten, darauff sie sich am allersichersten vnd gewissesten lehnen vnd steuren, davon Trost vnd Staerkce haben vnd haimgehen koennen in das hausz des Himmels vnd in das ewige leben. Die lieben Alten beduerffen gar wohl eines Truencklin Weins wegen jhres schwachen Magens, den alle Lust vnd appetit vergehet, vnd die Speise vebel verdawen kan, wie man auch gleich im Sprichwort sagt : *Vinum eit lac senum*, der wein ist der Alten Milch. Wie man den jungen Kindern nicht starcke Speise zuessen giebet, weil der Magen noch zu zart, sondern Milch zutrincken : Also ist der Alten alsz welche gleich wider zu Kindern werden, am allerbesten mit einem Truencklin Weines gedienet, wenn es Jhnen Gott bescheret hat. In der Kirchen vnd bey Anhoerung des Wortes Gottes da bekommen sie den allerbesten vnd koestlichen Wein, vnd die allersuessest lauterste Milch, als die jztz gebohrne Kindlin, dadurch sie zunehmen vnd schmecken koennen, dasz der Herr freundlich ist, vnd jhre Seele in Wollust fett wird.

Bibliographie

La bibliographie rescense tous les ouvrages cités. Elle est divisée en quatre parties. La première concerne les manuscrits et les sources archives dont la localisation est indiquée entre parenthèses. La seconde est composée de sources imprimées, soit dans leur version originale, soit dans leur réédition actuelle. La troisième partie comporte des ouvrages de référence : dictionnaires, encyclopédies... La dernière partie rassemble les études utilisées dans le cadre de la thèse.

Sources

Manuscrits

Der Dienstmägde Heÿrath Geld betreffend, de Anno 1547 usque ad Annum 1760 (Endres örtels Stiftung), Tom : I (Stadtarchiv Nürnberg, D15/ O6 A/2).

Haderbücher (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr 197 et 198).

Hochfart und new ordnung allerlej claydung [1458-1558] (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr. 235).

Kleiderordnung, [Anfang des 17. Jahrhunderts] (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b, Nr 235).

Kostüme der Männer und Frauen in Augsburg und Nürnberg, Deutschland, Europa, Orient und Afrika, Augsburg (s. d. : Dernier quart du XVI^{e} siècle) (Bayerische Staatsbibliothek : Handschriftenabteilung Cod. Icon. 341).

Libri Conservatorii, (Stadtarchiv Nürnberg, B14/II 13).

Nach dem bitzhar nit mit klienen Misgepräuch ein grosser zugang von Frawen, Jungfrawen und Töchtern uf die Chor in die Kirchen gewesen. (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 3 Mandats et règlements 1500-1549 police générale et bonnes mœurs, xF°145 1527).

Ordnung und Verpot die hoffart [...] belangende [1562] (Stadtarchiv Nürnberg, B31/10/05).

Ordnungen und Verbot die Hochfart [...] belangende [1560], (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52b (Rst Nbg, Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr 232, p. 118-130).

Strafamt 192 [1582-1584] / *Strafamt* 193 [1584-1585], Stadtarchiv Augsburg.

Trachtenbuch nebst Abbildungen von Handwerkern und Gebräuchen, 16. Jahrhundert (Stadtbibliothek Nürnberg, Amb. 398. 4°).

Verbot, den Maigden oder Weibern, beÿ Versammlung und zusammenkünfften, beÿ den leuchten, ainichen Trunckh, weder von wein, Met, oder pier in deren heusern,

nicht mehr zu gehen beÿ straf 20R, [1591] (Stadtarchiv Nürnberg, B31, Nr1, Wandelbuch, fol. 340f).

Verlässe des Inneren Rats, (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 60a, Reichsstadt Nürnberg).

Verneute Ordnung und Verbott der Hoffart [1618] (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b, (Rst Nbg, Nürnberger Amts- und Standbücher), Nr. 236a).

Sources imprimées

Anonymes

Ains Ersamen Raths der Stadt Augsburg [1582] (Stadtarchiv Augsburg, Reichsstadt, Ordnungen und Statuten, Nr. 341).

Auszug ausz eins Erbern Raths juengst den VIII. Augusti M. D. LXVIII veruffter Ordnung und Verpotts, die Hoffart belangendt, und was einem jedem, seinem Stand nach, von Kleydung unnd anderm anzutragen gepuert und zugelassen ist [1568] Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b (Rst Nbg Nürnberger Amts- und Standbücher.

Baierische Landtordnung, 1553 (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 4J STAT 1, 5864).

Churfuerstliche Maeyntzische Ordnung, wie es durch den Ertz-Stifft Maeyntz in Staetten vnnd auff dem Landt, in Flecken vnnd Doerffern, bey dem heylihen Gottesdienst, in auszspendung der hochwuerdigen Sacramenten, erhaltung Kirchen vnnd Schulen, vnd sonsten bey andern Geistlichen Vbung vnd Verrichtungen von geist vnd weltlichen Personen gehalten werden soll, Maeyntz 1648, (Stadtarchiv Mainz Landesherrliche Verordnungen, 1615 Juli 10).

Constitutio Criminalis Carolina. Peinliche Gerichtordung Kaiser Karl V., Augsburg 1533, neue Ausg : Osnabrück : Biblio, 1973.

Constitution vnd Ordnung eines loeblichen Rhats, des heiligen Roemischen Reichs freyen Statt Straszburg, wie das Gottslestern, fluochen vnd Schweren, in jrer Statt vnd Oberkeit abgestellt, vnd gestrafft werden solle [s. l., 1568] (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 4J STAT XII, 4826 Rara).

Das Buch der gemeinen Gepot [1516] (Staatsbibliothek München 2 L. impr. membr. 46)

Der Jungfrawen Tegliches Wochen Gebet, s. l., 1594 (Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel : A : 198.14 Hist 28).

Der Hebammen Ordnung, Strasbourg 1605 (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR7)

Der Statt Straszburg Leichen=Ordnung, 1673 (Archives municipales de Strasbourg LDA 10, 291)

Desz hochwuerdigsten in Gott Fuersten unnd Herrn, Herrn Johann Schweickhardten, des heyligen Stuels zu Maeynsz Ertzbischoffen, des heyligen Roemischen Reichs durch Germanien Ertzcantzlers unnd Chrufuersten, Ernewerte vnnd mehrerklaerte Reformation vnnd Ordnung, wie es in jhrer Churf. Gnaden Ertzstifft in Staetten vnnd vff dem Landt, in Flecken vnd Doerffern, bey dem heyligen

Gottesdienst, in auszspendung der hochwuerdigen Sacramenten, erhaltung Kirchen vnd Schulen, vnd sonsten bey andern geistlichen vbung- vnnd verrichtungen von Geistlich- vnd Wetlich Personen gehalten werden soll, Maeyntz, 1615 (Stadtarchiv Mainz, landesherrliche Verordnungen, 1615 Juli 10).

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hrsg. von Emil SEHLING, Tübingen : Mohr Siebeck, 1963.

Die Teuetsch Frantzoesin, Das ist einnes Allamodo Gsang, von der Abendtheuerische, Wundernaerrischen, Allamodischen Weiberzier, so dieser zeit bey dem teuetschfrantzoesichen, vberwitzigen stinckhoffertigen Frawenzimmer braechtig, leichtfertig, vppig vnd aergerlich im schwung geht. Zu Nutz vnd Warnung aller frommen teuetschen ehrbaren Matronen, Frawen vnd Jungfrawen geschriben, gesungen vnd in Truckt verfertiget, Im thon, was gelich, zu gleichem Gsellt sich gern, die Laeppin zu dem lappen, Insbruck, 1637 (Bayerische Staatsbibliothek, Handschriftenabteilung, Res/P.o.germ. 314).

Eheordnung [1578], Rheinland-Pflaz und Bayern, Herzog August Bibliothek 50.38 Ju (2).

Eigentliche unnd warhafftige verzeichnusz, was sich auff den 19. Junij des drey und sechtzigisten jars zu Augspurg, mit eines armen Burgers Tochter daselbst zu getragen, welche vom boesen Geist angefochten unnd besessen, doch aber durch Gottes genadt und krafft von herren Simon Scheibenhart, der heiligen schrifft Doctorn und Pfarrherrn zu sanct Mauritzen, in Augspurg auszgetriben, und also die Besessen entbunden worden ist, Augspurg, 1564 (Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel : 198.8. Hi, 8).

Ein grawsame erschroeckliche und wunderbarlich geschicht oder newe zeitung, welche warhafftig geschehen ist, inn diesem 1559 Jar, zur Platten, zwo meyl weges vom Joachims thal, alda hat ein schmid ein Tochter die ist vom boesen feyndt dem Teuffel eingenummen, und besessen worden, der hat so wunderbarlich unnd seltzam ding au sir geredt, mit den Priestern, die teglich bey ir gewest sind. Und wie er letzlich von ir auszgetrieben worden ist, durch der priester, unnd vil frummen Christen des gemeinen Volcks gebet und seufftzen, Welchs sie teglich fuer sie zu Gott gethan haben. Den frummen Gottsfuerchtigen Christen ettwas troestlich, Aber den Gottlosen und unbuszfertigen etwas schroecklicher, sie zur busz zu vermanen, Wie denn solches der Boese Geist selbs wider sein willen hat reden und anzeigen muessen, Nuernberg, 1559 (Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel : 253.1. Quod, 13).

Eine Ordnung der Mädchenschule in Göttingen vom Jahre 1593, Réédition par Karl Heinz BIELEFELD, in : Göttinger Jahrbuch 26 (1978), p. 133-140.

Eines Ehrnvesten Raths der Statt Franckfurt am Mayn ernewerte Policeyordnung Wie es hinfuero mit Kleydungen, Hochzeiten, Kindtauffen, Gevatterschafften und dergleichen gehalten werden soll [Franckfurt am Mayn, 1631], (Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Edikte, Band 2, Nr. 101).

Eins Erbern Raths der Stadt nuernberg / verneute Policeyordnung und verpot der Hoffart [Nuernberg, 1583] (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 56, Nr. 114).

Evangelische Schulordnungen, hrsg. von Reinhold VORMBAUM, Band 1. Die evangelischen Schulordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, Gütersloh : C. Bertelsmann 1858.

Fluchverbot und Verbot der Gotteslästerung, [München, 1589] (Stadtarchiv München, 60A1).

Frankfurter Zunfturkunden bis zum Jahre 1612, hrsg, von Benno SCHMIDT, Wiesbaden : Sändig, 1968.

Handwerkerordnungen, (Stadtarchiv Nürnberg, Quellen zur Nürnberger Geschichte, F5/I, Nr. 68-I, fol. 97/34).

Hochzeiten [1565, Druckschrift] (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, 1565 II 22).

Hochzeit Ordnung deß heiligen reichs Freyen Statt Straßburg, MDCLXVIII (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 4J STAT XII, 4826 Rara).

Jugend auf der Straße, Fol. 228 [1579, Druckschrift] (Staatsarchiv Nürnberg, Reichsstadt Nürnberg, AStB, Mandate, Band D).

Kleiderordnung Frankfurt am Main, 1598, (Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, *Edikte*, Band 1, Nr. 52).

Newe Zeitung von einem megdlein das entzuckt ist gewest, vnd was wunderliche Rede es gethan hat, geschehen zu freyberg Meyssen im Jar 1560, Nuernberg, 1560.

Ob die Weyber Menschen Seyn, oder nicht ? [s. l., 1619], hg. von Elisabeth GÖSSMANN, München 1988.

Ordnung und Verbot, die Hoffart, und wie es mit, der Tracht der Mann- und Weibs Personen Kleinoth, klaidung und anderm gehalten werden soll belangende [1568] (Staatsarchiv Nürnberg, Rep 52 b - Rst Nbg Nürnberger Amts- und Standbücher, Nr. 236a).

Polizeiordnung [1572] (Stadtarchiv Nürnberg, A6, Nr. 329).

Schwangerer, Kreistender, Woechnerin vnnd Seugender Regiment oder vnterweisung, sampt einem verzeignis Gesunder auch Vngesunder Speisen vnd Tranckn, Hall in Sachsen, 1591.

Tanzordnung, [Nuernberg, 1567] (Stadtarchiv Nürnberg, B31, Wandelbuch, Nr. 1, folio 143r.-v.).

Tanzverbot angesichts der herrschenden Pest [Nuernberg, 1545] *(*Stadtarchiv Nürnberg, A6, 1545 Octobris 2 /1).

Verbot der Kappen [Nuernberg, 1649] (Stadtarchiv Nürnberg, Rep A6/I, 8 dec. 1649).

Verbot der Gotteslästerung [München, 1500, Druckschrift] (Bayerisches Hauptsstaatsarchiv, 1500 I 20-1).

Verbot der Gotteslästerung [Nuernberg, 1537, Druckschrift] (Stadtarchiv Nürnberg, A6, Nr. 131).

Verheurathung der Bürgers Toechter vnd Wittiben [Frankfurt am Mayn, 1614], (Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, *Edikte* Band 1, Nr. 93).

Verheurathung der Bürgers Toechter vnd Wittiben [Frankfurt am Mayn, 1623], (Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, *Edikte*, Band 2, Nr. 57).

Verneuerte Leich ordnung der Statt Nuermberg, [Nuernberg, 1625] (Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, HAB 61.5. Pol 7).

Verneuerte Leich Ordnung, wie es mit denen selben in der Stadt Nuernberg gehalten werden solle [Nuernberg, 1662], (Staatsbib München 4.J. germ 82.).

Witwen und Junge Männer [1644] (Archives municipales de Strasbourg, 1 MR 10 *Der Stadt Strassburg Gebote und Ordnungen* 1635-1640 Tomus X (titre du XVII^{e} s) début XVII^{e} s, xF°178).

Par auteurs ou éditeurs

AGRICOLA, Johann, *Eine christliche Kinder zucht zum Gottes wort vnd lere*, Wittemberg, 1527.

AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, *Von Adel vnd Fürtreffen weibliches Geschlechts,* Frankfurt am Mayn, 1540 (Trad. du latin : *De nobilitate et praecellensia foeminei sexu*, [1509]).

ALBERTINUS, Aegidius,

–, *Hauszpolicey*, Muenchen, 1602.

–, *Hortulus Muliebris Quadripartitus, Das ist Weiblicher Lustgarten, in vier vnterschiedene Theil abgetheilet*, Leipzig, 1611.

ALBER, Erasmus

–, *Das Ehbuechlein, Ein gesprech zweyer weiber, mit Namen Agatha vnd Barbara, vnd sunst mancherley vom Ehestand, Eheleuten, vnnd jederman nützlich zulesen*, [s.l.], 1539.

–, *Eyn guot buoch von der Ehe*, Hagenau, 1538 (1^{e} : 1536).

ALBRECHT, Bernhard, *Praeparatio ad mortem. Eine christliche Leichenpredigt, aus dem 39. Psalm [...] gehalten bey der Leichtbestattung der Edlen, Ehen vnd Tugentsamen Frawen Sibylla Marquart Rosenbergerin, Geborner Paumgartnerin, Wittibin,* Kempten, 1610.

AMBURGER, Hannah SM (Hrsg.), « Die Familiengeschichte der Koeler. Ein Beitrag zur Autobiographie des 16. Jahrhunderts », in : *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 30 (1931), p. 153-289.

AMMAN, Jost, *Im Frauenzimmer wirt vermeldt von allerley schoenen Kleydungen und Trachten der Weiber/ hohes und niders Stands…,* Frankfurt am Main, 1586.

APPOLINARUS, Quintus (pseudonyme de Walther Hermann RYFF), *Problemata. Fragstuck Aristotelis Avicenne, Galeni vnnd Alberti Magni, Darinn menschlicher vnd thierlicher natur eygenschafften durch frag vnd antwurt Auch mancherhandt artznei, den menschen zuo guot, kurz angezeygt werden, Jtzunt von newem gemert, gebessert vnd das onuetz herausz getilckt,* Straszburg, 1540.

BABST, Michael, *Kurtze und christliche Erklerung dieses Spruchs 1. Timoth 5 das ist eine rechte Witwe, die Einsam ist, etc. Allen und jeden einfeltigen Widwern vnd Widwen, zum Unterricht und Trost*, Freyberg, 1602.

BAIERLAND, Ortolf von, *Ordnung, Vnnd ein new nützlich buechlein wie sich die Schwangere Frawen auch die hebammen mit denselbigen, vor der Geburt, in der Geburt vnd nach der Geburt halten sollen*, [s.l.], 1570 (1e : 1525).

BARTHOLIN, Thomas, *Neu-Verbesserte Künstliche Zerlegung desz menschlichen leibes,* Nürnberg 1677. (1e : The Anatomical History, London, 1653)

BECKER, Thomas P., « Die "wehmütige Klage" des Hermann Löher. Eine Anklageschrift gegen Hexenverfolgung als Ego-Dokument », in : *Zeitenblick*e 1 (2002), Nr. 2 : http ://www.zeitenblicke.de/2002/01/becker/becker.html [consulté le 29/10/2013].

BEURER, Johann Jacob,

–, *Geistliches Kuel= vnd Labtruencklien aus der Apotheke desz H. Geistes vnd heyligen Goettlichen Schrifft : Bey zugestandener geher Hitz / schwerer Traurigkeit vnd betruebnisz; Als nach gnedigemvnd gerechtem willen Gottes/ die Weyland Ehrn= vnd Tugendsame Junckfraw Catharina Beszlerin : desz Erband vnd fuenemen Hernn Basilij Beszlers Apoteckers in Nuernberg geliebte Ehrliche Ehrntochter/ Donnerstags den 28. december. Desz nunmehr abgewichnen 1626. Jahrs/ in warer erkantnusz vnd bestaendigem Glauben an jhren Newgebornen Heyland Jesum Christum/ Sannft vnd selig eingeschlaffen vnnd verschiden/ ausz christmitleydenlichem affect, betruebten Herzen zu Trost/ wolmeinend zusamen getragen*, Oetingen, 1627.

–, *Silentium animae : das ist gedultige vnd in grosser Traurigkeit, schuldige Befridigung eines christlichen Gemuets vnd Hertzens : Auff seliges Ableiben der Erbarn vnd Tugentsamen Frawen Annae Mariae*, Oetingen, 1627.

BODIN Jean, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1580.

BOURGEOIS (BOURSIER), Louise, *Instruction à ma fille* [1626], éd. par François ROUGET et Colette H. WINN, Genève, 2000.

BRAUNSCHWEIG-LÜNEBURG, Elisabeth von, *Der Widwen Handbuechlein durch eine hocherleuchte fuerstliche Widwe, vor vielen Jahren selbst beschrieben und verfasset, Jetzo aber wiederumb auffs newe gedruckt, Allen Christlichen Widwen, hohes vnd nieder Standes, zu besonderm Trost*, Leipzig, 1598 (1e : 1556).

BRENZ, Johannes, « Buhlschaft der Elsa Sommer » [Halle, 1527], Réédition par Martin BRECHT, *Werke : Frühschriften*, Teil 2, Tübingen : Mohr 1974, p. 322-330.

BRUNNER, Leonard, *Eyn christlicher Bericht, wie man sich bei den krancken und sterbenden, halten sollen*, Frankfurt am Mayn, 1555.

BUCOLDIANUS, Gerard, *Ein kurze erzelung von einem Doechterlin, welliches sein leben fuert ohne leypliche Speysz vnd tranck, woellichem glaubwirdig kunndtschafft gibt,* Augspurg, 1542.

BUES, Almut, *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2009 (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Instituts Warschau, 19/1-4).

BUHLERS, M. (Hrsg.), *Joachim Brandiss Diarium, ergänzt aus Tilo Brandis' Annalen*, 1528-1609, Hildesheim : Gerstenberg, 1902.

BUSENBAUM, Hermann, *Lilien vnder den Doerneren, dasz ist Gott verlobter Jungfrawen vnnd Witwen Welt-geistlicher Standt*, Cöln, 1660.

CASELIUS, Martin, *Zucht=Spiegel. Das ist nothwendige und sehr wohlgemeinte Erinnerung an das Christ- und Ehrliebende Frawenzimmer in Deutschland*, Altenburg, 1646.

CERDA, Juan Luis de la, « Vida politica de todos los estados de muliebres » [Alcala de Henares, 1599], in : Enrique Suarez Figaredo (ed.), *Lemir* 14 (2010), p. 1-628.

CHARRON, Pierre, *De la sagesse*, Bordeaux, 1601.

CODOMANN, Salomon, *Christliche Leichpredigt/ Von deß heiligen groß-gleubigen Manns Gottes/ Abrahams Erbbegräbniß*, Würzburg, 1602.

COLBIUS, Adam, *Christliche Predigten, Vber das Buch Tobie, Darinnen, als in einem lustigen Ehespiegel, nach Ordnung der Capitel, neben vielen nuetzlichen Nebenlehren, fast ales, was vom heyligen Ehestandt vnd der Hauszhaltung zu wissen von noeten, gantz kurtz, doch gruendtlich, erklaeret wirdt, Erstlich seinen lieben Pfarrkindern zu Ostheym im Elsasz geprediget, jetzt aber allen jungen Eheleuten vnd Gottseligen Eltern zu gutem im Druck verfertiget*, Frankfurt am Mayn, 1592.

COMENIUS, Jan Amos, *Informatorium Maternum, Der Mutter Schul, Das ist : ein richtiger vnd augenscheinlicher Bericht, wie fromme Eltern, theils selbst, theils durch jre Ammen, Kinderwaerterin, vnd andere Mitgehuelffen, jhr allerthewrstes Kleinod, die Kinder in die ersten sechs Jahren, ehe die den Praeceptoren vebergeben werden, recht vernuefftiglich, Gott zu ehren, jhnen selbst zu Trost, den Kindern aber zu Seligkeit auffertziehen vnd veben sollen*, Nuernberg, 1636. (1^{e} : Informatorium školy materské, s.l. 1632).

CORVINUS, Antonius, *Der CXXVIII. Psalm vom Glueck/ Segen/ Gedeien der Eheleut/ so in Gotts furcht jren Ehestand ansahen vnd annemen, Item von der Hausshaltung einer christlichen Haussmutter/ aus dem XXXI. Capitel der Sprueche Salomonis,* Hildensheim, 1543.

CRASSELIUS, Johannes, *Treuhertziger und wohlgemeinter Vorschlag zu heilsamer und zumahl gantz leichter Verbesserung der allgmeinen Christlichen Kinder-Zucht und des dazu dienenden oeffentlichen Schulwesens*, Altenburg, 1690.

CUBACH, Michael, *Einer Glaeubigen Andaechtigen Seelen Taegliches Busz- Lob vnd Danckopffer, das ist ein grosses Gebetbuechlin allerleÿ geistlichen und Leiblichen gemeinen vnd sonderbahren Nöthen vnd Anligen zugebrauchen Ausz 65 Autoribus in […] unterschiedliche Teile getragen*, Lüneburg 1662.

CYPRIANUS, Thascius Caecilius, *Das ein christ willig und gern leiden vnd sterben sol,* Augspurg, 1557.

DAUL, Florian, *Tantzteuffel, Das ist/ wider den leichtfertigen/ unverschempten/ welttantz/ und sonderlich wider die Gottß zucht und ehrvergessene Nachttänze*, Frankfurt am Mayn [1569], Réédition par Ria STAMBAUGH, Teufelbücher in Auswahl, Band 2, Berlin / New York : De Gruyter, 1972, p. 59-163.

DIETRICH, Veit, *Eine kurtze Vermanung an die Eheleut wie sie sich im Ehestand halten sollen*, Nürnberg, 1567.

DÖRHOFF, Bernardus, *Spiegel der Jungfrawen und Witwen, das ist ausserlesene Leben der Hl. Jungfrawen und Wittenwen : in welcher ire Keuschheit samt dero*

Mittlen inbrünstige Andacht, Bussleben unnd Exempel aller Tugendt für Augen gestellt werden, Muenster 1627 (1e : Specvlvm ivventvtis, sive Insigniores pveritiæ atqve adolescentiae sanctorvm, in qvibvs archetypa virtvtvm exemplaria, & nobiliora eorundem certamina, quibus de vitijs, mundo, carne, ac dæmone triumphârunt, commemorantur, Monasterii Westphalorum, 1615).

EMSER Hieronymus, *Eyn deutsche Satyra vnn straffe des Eebruchs, vnnd in was wurden vnnd erenn der Eelich stand vorzeiten gehalten mit erclarung vil schoner historien*, Leipzig 1505, Réédition par Robert T. Clark, Berlin : E. Schmidt, 1956.

ERYTHROPEL, David, *Abwischung der viel vergossenen Thranen Uber den zwar allzufrüzeitigen und unverhofften/ jedoch sanfften und Sehl. Tod Der Weiland Erbaren/ Viel Ehr und Tugendreichen Frawen (...)*, Hannover, 1653.

EYB, Albrecht von, *Ob ainem sey zu nemen ain Eelich weib*, Augsburg, 1517 (1e : 1482).

FISCHART, Johann, *Das philosophisch Ehezuchtbuechlein oder die Vernunfft gemaesz naturgescheide Ehezucht, sampt der Kinderzucht, ausz des Berhuempten vnnd Hocherleuchten, grieschichen Philosophie Plutarchi vernunfft gemaesen Ehegebotten vnd allerley Nationen andern Anmuetigen Gleichnussen Spruechwoertern, Gesangen, Reimen der Fuertrefflichen Authoren vnd Scribenten, von allerley zusamen gelsen, verteuscht, vnd auff gantz lustige angeneme weisz vn Gesatzen vnd Gleichnusszn tractiert vnd ausz gefuehrt, mit beigethaner Missiff vnd ehelicher schuldogkeit erinnerung Hernn Anthoni von Guevara*, Straszburg, 1591 (1e : Straszburg, 1578).

FLURHEYM, Christoph, *Eyn Epistel des heyligen Hieronymi : zu der frawen celantia, von dem Ampt eyner Hausmutter. Und wie wol diese Epistel vor eylfft hundert iaren geschrieben, reymet sie sich doch also foermlich auff diese yrrige zeyt, gleych als were sie ynn dieser zeyt geschrieben*, Leipzig, 1528.

GALIEN, Claude, *De locis affectis*, 6 livres, 1557 http ://gallica.bnf.fr/ark :/12148/bpt6k605655 [consulté le 24/10/2013].

GEDICKE, Simon, *Defensio sexus muliebris. Opposita futilissimae disputationi recens ed., qua suppresso authoris & typographi nomine blaspheme contenditur mulieres homines non esse*, Halle / Saale, 1595.

GERNHARD, Bartholomeus, *Zwo Hochzeit Predigten, Vber den 128 Psalm, Bey ehelicher Trawung von christlichem Kirchgang, der gestrengen, Edlen vnd Ehrnvhesten, auch Erbarn vnd Tugentsamen, Junckern Caspar Wormbs, mit Jungfraw Anna von Sparnberg, vnd Junckern Joachim vo Doeff, mit Jungfraw Maria Magdalena Marschalchin gehaten*, Weimar, 1573.

GILBERT, Jacob, *Speculum viduarum, Oder Witwen Spiegel, in welchem der Witwen vielfeltiges Elend, heilsamer trost, vnnd schoene Tugenden klerlich vnd eigentlich beschrieben werden, Allen fromen Gottliebenden Widwen (wie auch andern Christenmenschen) zur trewherzigen Erinnerung, Christlichen Gedult, vnd nohtwendigen Vermanung ausz Gottes Wort, warhafftigen Historien, nuetzlichen gleichnissen, vnd gelerter Leute denckwirdigen Spruechen zugericht*, Braunschweigk, 1613.

GLASER, Peter, *Gesind-Teufel*, Leipzig, 1564.

GÖBEL, Johann Konrad, *Vallis Umbrae Mortis : Das ist :/ Christliche Leych-Predig auß dem 23. Psalmen/ von der Wanderschafft durch das finstere Thal des Todts. Bey der Leichbestättigung der W. Edlen und Tugendtreichen Frawen Anna Christina*, Augsburg, 1621.

GRAETER, Johann Wilhelm, *Geistlicher Kauffmann : Das ist : Christliche Leichpredigt/ Darinnen einfältig erkläret wirdt/ was einem Christen Menschen/ durch dieses Jammerthal Christlich zu wandern/ und im HimmelsSaal seeliglich anzulangen/ für Christliche Wahren und Schatz von nöthen sey*, [s.l.], 1634.

GROSS, Erhart, *Das Witwenbuch* [1446], hrsg. von Iren Lugossy, Debrecen : Kultura, 1941.

GUILLEMEAU, Jacques, *De l'heureux accouchement des femmes*, Paris, 1609.

GUNTHERUS, Thomas, *Ein Trostbuechlein fuer die Schwangeren vnd Geberenden Weiber, wie sich dise fuer, inn, vnd nach der Geburt, mit Betten, Dancken, vnd anderm, Christlich verhalten sollen,* Frankfurt am Mayn, 1566 (1e : 1564).

GWYNTHER, Johann, *Bericht vnd ordnung in disen sterbenden leüffen der pestilentz, ausz befelch eines Ersamen Rahts der Statt Straszburg*, Straszburg, 1564.

HABERMANN, Johann, *Christliches Gebet Buch*, Tübingen, 1672.

HACHENBURG, Johann, *Ein Predigt : darinn wird vermeldet wie man soll christlich und wol sterben*, Erfurt, 1551.

HAYN, Johann, *Speculum matronum et viduarum, ChristlicherMatronen und Witwe Spiegel, auss der Evangelischen beschreibung der Prphetin vnd Wittib Hannae… Bey Christ-Ehrlicher ansehlicher Leichbestattung Der weiland WolErbaren, VielEhren Tugendsamen Frawen Ursulae, Des Ehrenfesten, Weisen Wohlbenambten Herren Georg Scholtzens vornehmen Bürgers wie auch des Raths und Schöppenstuels Frawstadt trewen Assessoris, jetzo in Gott ruhenden n In Volckreicher Versamlung für gestellet und Auff Begehren überreichet*, Leszno, 1647.

HEBENSTREIDT, Johannes, *Regiment. Pestilentzischer gifftiger Fieber, so jetzund in Düringen, auch vmbliegenden Oerthern, die menschen ploetzlich vberfallen, wie sich allerley Stand, Jung vnd alt, Mann und Weyb, Schwanger Weyber, Witfrawen, Jungfrawen, vnd Kinder dafuer bewaren sollen, Sampt erzelung viler koestlicher, bewaerter vnnd erfarneer Artzney, aller ley arth, hierzuo Noettig vnd dienstlich, von vilen Weytberhuempten Medicis, lange zeyt, heymlich vnd hoch gehalten, Damit sich yederman, für solcher gefaehrlicher Kranckheit schützen vnd hueten kan*, Augspurg, 1573 (1e : Erfurt, 1562).

HEIDENREICH, Esaias, *Von christlicher Widwen und Waisen Stand, Reichem Versorg, Trost und Ampt*, Görlitz, 1571.

HELM, Adam, *Unterricht vnd Trost fuer Schwangere vnd gebaerende Frawen, vor, in und nach der Geburt*, Lübeck, 1645.

HERBERGER, Valerius, *Jungfraw Kraentzlin, aus dem schoenen Scprueclin, Apoc. 14 Sie sind Jungfrawen, und folgen dem Lamb nach wo es hin gehet. Zu Ehren allen frome Jungfrawen und andechtigen Gleubigen Christlichen Jungfrewlichen Hertzen, welche einig und allein in Himmel gehoeren*, Leipzig, 1610.

HERLITZ, David, *De curationibus Gravidarum, puerperarum et infantum. New Frawenzimmer, vnd gruendliche Vnterrichtung, von den schwangeren Frawen, vnd*

Kindlebetterinnen, was jhnen vor, in vnd nach der Geburt, zu wissen noetig sey, Dabey auch von vielen Kranckheiten der jungen Kinder : jetzo auffs newe wiederumb vbersehen, vnd an vielen oertern verbessert, Stettin, 1618 (1e Grypphiswald : 1597).

HERZ, Philipp (Hrsg), « Das Tagebuch des Augsburger Arztes und Stadtphysikus Dr. Philipp Hoechstetter 1579-1635 », in : *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 69 (1975), p. 180-224.

HILDEBRANDT, Johann, *Nutzliche Vnderweisung fuer die Hebammen vnn Schwangeren Frawen : Darausz nit allein die Hebammen, wie sie in Antrettung jhres hochverantwortlichen schweren Standts geschaffen seyn, Was sie auch bey den Gebaerenden in Natürlichen, so wol als Vnnatürlichen Gefaehrlichen vnd Miszgeburten thun sollen : Sonder auch die Frawen, wie sie sich vor, in vnd nach der Geburt verhalten sollen, zu lernen*, Ingolstatt, 1601.

HIPPOCRATE, *Des maladies de la femme*, in : Émile LITTRE, (éd.), *Œuvres complètes d'Hippocrate*, tome 8 , Paris, 1853

http ://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/femmes.htm [consulté le 24/10/2013].

HOHNDORF, Andreas, *Der Eltern und Kinder Spiegel Darin zuschawen und zuerkennen was der Eltern und Kinder Ampt sey, Auch wie die Kinder recht unnd Christlich gezogen sollen werden. Aus dem Evangelio S. Luce, im andern Capitel, mit viel mercklichen historien und Exempeln zu folgen, oder vor welchen sich zuhueten*, Leipzig, 1568.

HÖPNER, Johannes, *Spiegel der vbermachten Kleider Hoffart, so die Toechter Zion wenig Jahr fuer jhre erbaermlichen Vntergang getriebenn Aus dem 3. Cap. Esaiae, in den vier Predigten Menniglich, zuvoraus denen in der Kleiderhoffart ersoffenen Frawen vnd Jungfrawen zur Warnung fuer die Augen gestellt*, Leipzig, 1625.

HOPPENROD, Andreas, *Wider den Huren Teufel, und allerley Unzucht. Warnung und Bericht aus den Worten : Hurer und Ehebrecher wird GOTT richten, Heb. XIII*, [s.l.], 1565.

HUBERINUS, Caspar, *Wie man die Krancken troesten soll*, Augspurg, 1542.

HUGO, Johann, *Troestlicher vnd kurtzer bericht, wes sich alle Gottsfoerchtige schwangere Ehefrawen, vor vnn Kindsnoeten zuotroesten haben, Genommen ausz dem herrlichen schoenen Gleichnusz vnsers herren Jesu Christi Joan am XVI Ein Weib wann sie gebuert, so hat sie traurigkeit*, [s.l.], 1562.

HUXHOLTZ, Wolrad, *Unterricht der Hebammen, Darinnen gehandelt wird im ersten Theil, Wie sich eine Hebamme in allen vnd jeden Begebenheiten bey schwangeren vnd Gebaehrenden Weibern, so viel als deroselben zukoempt, zu verhalten habe. Vnd dann gezeigt wird om andern Theil, Wie eine Hebamme, in denen Gebrechen, die von schwaeren Geburthen herruehren, vnd dem Augenschein vnterworffen seyn, sich bei den Weibesbildern verhalten solle*, Cassel, 1652.

JAHN, Johannes, *Jungfraw Schulordenung [sic] zu Torgaw. Ein herrlich schoen buch, Darinnen der gantze Cateschimus in Fragstuecke fuer die gemeine Jugendt, gantz ordentlich nach dem Text und Inhalt der heiligen Schrifft ausgelegt und Gesprechs weise (gleich einer Comedien zu handeln) verfasset, desgelichen vor nicht in Druck*

ausgangen, sehr nuetzlich in allen Jungfrawschulen, vnd sonder Jedermenniglichen zugebrauchen, Pirn, 1565.

JENISCH, Paul

–, *Ehrenpredigt, bey christlicher Trawung des Durchleuchtigen Hochgebornen Fuersten vnnd herrn herrn Francisci Hertzogen zu Stetin, Pommern, der casuben vnd Wenden, Fuersten zu Ruegen vnd der auch Durchlauchtigen hochgeborne Fuerstin vnd Freulin, Sophia, Gebornen Hertzogin aus dem Churfuerstlichen Stamm Sachsen, landgraefin in Dueringen, vnd Marggraefin zu Meissen*, Dresden, 1610.

–, *Von der Kinderzucht, woher es komme, das die Jugend heut zu tag so verderbet, und wie man sie recht, wol und christlich erziehen sol, Zehen Predigten, als gestellt, das sie zi viel andern Lehrpuncten nuetzlich zu gebrauchen sind*, Leipzig, 1609 (1e : 1602).

JOUBERT, Laurent, « Exhortation à toutes les mères de nourrir leurs enfants [1578] », in : Claude-Susanne DIDIERJEAN-JOUVEAU (éd.), *Anthologie de l'allaitement maternel*, Genève-Bernex : Jouvence, 2003, p. 419.

KAUFFMANN, Johannes, *David Sponsus/ das ist/ eine Ehrn vnd Hochzeitpredigt/ wie sich David/ nach absterben Nabals/ mit der Vernuenfftigen Abigail anderweit verehlicht habe. Bey dem ansehenlichen Kirchgang vnd ehelicher Trauung des Ehrbesten vnd hochgelehrten Herrn Pauli Brueckner/ der Rechten Doctorn/ Fuerst/ Saechsichen Weinmarischen Raths/ vnd gemeiner Staat Schweinfurt Advocaten vnd Rathgeben wie auch der Erbaren vnd Tugendsamen Jungfrauen Marien Hoffmaennun/ des Ehrnvesten/ Fuersichtigen vnd Weisen Herrn/ Jacoben Hofmanns/ Oberrichtern vnd alten Buergermeistern zu Windsheim / ehelichen Tochter gehaltten*, Nürnberg, 1613.

KOERBER, Ottho, *Ein kurtzer Bericht, wie sich die schwangere Weiber, vor vnnd in der Kindtsgeburt troesten, vnd sich sampt denn kindlein dem lieben Gott, durch Christum befehlen sollen*, Leipzig, 1553.

KÖNIG, Georg, *LeichSermon Bey der Christlichen und Volckreichen Begräbnuß/ der Erbarn und Vieltugendreichen Frawen ...*, Altdorf, 1629.

KRAMER, Heinrich (Institoris), *Malleus Maleficarum* [1486-87], Réédition par Wolfgang BEHRINGER, Günter JEROUSCHEK, Werner TSCHACHER, *Der Hexenhammer. Malleus maleficarum,* München : DTV 2000 (traduction française par Amand DANET *Le marteau des sorcières. Malleus maleficarum*, [1486-87], Grenoble : J. Millon, 2009).

KUPPELICH, Georg

–, *Bett vnd Trostbuechlein, wider den zeytlichen und ewigen Tod, auch wie sic hein Christ zu einem seligen Abschied, dieses ungewissen vnd vergenglichen Lebens bereiten soll*, Franckfurt am Mayn, 1576.

–, *Witwen vnd Waisen Troszt, auch was der Wittwer vnn Witwen Ampt sey, vnd sonst allen Christlichen Eheleuten zur vermahnung vnd gutem gestellt, vnd jetzt zum dritten mal vbersehen vnd gemehret*, Franckfurt am Mayn, 1576.

LANDRY, Geoffroy de La Tour (trad. allemande Ritter von Thurn), *Zuchtmeister der Weiber und Jungfrawen auß biblischen und weltlichen Historien,* Straszburg, 1538.

LANGNER, Andreas, *Promptuarium, wie zur zeit der Pestilentz, ein jeder gesunder vnd Krancker, Jung oder alt, Man vnd Weibsperson, sich mit allem Praeseruiren vnd Curirn sol, vor desgleichen nie auffkommen noch gesehen worden, sampt Beyliegenden seer nuetzlichem Process, von der Aderless, welche Ader auff ein jede kranckheit zu lassen, damit nachttheil verhuetet werde, Item, verzeichnus vnd warhafftiger bericht, was ein jedes himlisch Zeichen in Zodiaco fuer glieder im menschlichen Coerper regiere, zur Aderlass gantz notwendig, vnd andere gute stuecklein mehr*, Leipzig, 1576.

LONICERUS, Adam, *Reformation oder Ordnung für die Hebammen, Allen guten Policeyen dienstlich,* Franckfurt am Mayn, 1573.

LORICHIUS, Jodocus, *Der Wittfrawen Spiegel, Darinn sich auch die Jungfrawen vnnd Eheweiber, nit ohn sonderen geistlichen nutz, wol beschawen moegen,* Freiburg im Breisgau, 1586.

LUTHER, Martin

–, *«* Auslegung der ersten und zweiten Kapitel Johannis [1537/1538] », in : Martin LUTHER, *Schriften*, Weimarer Ausgabe [=WA], Band 46, Weimar : Böhlau, 1912, p. 538-790.

–, *Ausgewählte Schriften, Band IV : Briefe*, hrsg. von Karin BORNMANN / Gerhard EBELING, Frankfurt am Main 1982.

–, *Briefwechsel*, WA, 18 Bände, Weimar : Böhlau, 1930-1985.

–, « Die deutsche Bibel », in : WA, *Bibel,* 12 Bände, Weimar : Böhlau, 1906-61.

–, « Eine Predigt vom Ehestand [1525] », in : WA, *Schriften*, Band 17, I, Weimar : Böhlau, 1907, p. 12-29.

–, « Ein Sermon vom ehlichen Stand [1519] », in : WA, *Schriften*, Band 2, Weimar : Böhlau, 1884, p. 162-172.

–, « Eyn sermon von der bereytung zum sterben [1519] », in : WA, *Schriften*, Band 2, Weimar : Böhlau, 1884, p. 680-698.

–, « Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn [1529] », in : WA, *Schriften*, Band 30, II, Weimar : Böhlau, 1910, p. 43-81.

–, « Genesisvorlesung (Cap. 8-30) », in : WA, *Schriften*, Band 43, Weimar : Böhlau, 1912, p. 1-696.

–, « Luthers Testament, [1542] », in : WA, *Briefwechsel*, Band 9, Weimar : Böhlau, 1941, p. 572-574.

–, *Tischreden*, 6 Bände, Weimar : Böhlau, 1912-1921 trad. française par Louis SAUZIN, *Propos de table*, Paris : Éditions Montaigne, 1932.

–, « Vom ehelichen Leben [1522] », in : WA, *Schriften*, Band 10, II, Weimar : Böhlau, 1907, p. 267-305. trad. française par Albert GREINER, « De la vie conjugale », in : Marc LIENHARD / Mathieu ARNOLD (dir.), *Luther. Œuvres*, Paris : Pléiade, 1999, p. 1149-1179.

–, « Von Ehesachen [1530] », in : WA, *Schriften*, Band 30, III, Weimar : Böhlau, 1910, p. 198-249.

–, « Von der Freiheit eines Christenmenschen », in : WA, *Schriften*, Band 7, Weimar : Böhlau 1897, p. 12-38 (traduction française : Martin LUTHER, *De la liberté du Chrétien. Préfaces à la Bible, La naissance de l'allemand philosophique,* traduction et commentaires de Philippe BÜTTGEN, Paris : Seuil, 1996)

MAGNUS, Albertus (Saint Albert le Grand), *De Animalibus libri*, [13. Jahrhundert] Réédition par Hermann STADLER, Band IX, Münster : Aschendorff, 1916.

MANUTIUS, Aldus, *Rhetores Graecorum*, T. 1, edito princeps (Aldina), Venecia 1508, Réédition par Pierre Chiron sous le titre Aristote, *Rhétorique*, Paris : Belles Lettres, 2007.

MARPACH, Gregor, *Das Buch Tobias, ode rein Schoener Spiegel aller Personen, diz zum Ehestande, oder ins Hauszleben gehoren. Frommen vnd christlichen Hauszvetern, Hauszmuettern, jungen Gesellen, Jungfrawen, Knechten, Magden, Bludtfreunden und Nachbaren, zu Trost Lere warnung und Vermanung in deutsche Reime verfasset,* Halberstadt, 1590.

MARSTALLER, Gervasius, *Kurtzer vnd einfeltiger Bericht, wie man, so viel Gott gefellig, sich fuer der grawsamen vnd schrecklichen Pestilentz bewaren, Oder so man damit behafft, sie vertreiben muege*, Ulssen, 1576.

MARTINI, Lucas

–, *Der christlichen Jungfrawen Ehrenkränztlein*, Prag, 1580.

–, *Frommer Frauen Lob, nach Anleitung Goettlicher Schrifft aus dem 26. Cap. Syracidis*, Leipzig, 1588.

MATHESIUS, Johannes

–, *Betbuechlein vnd Oeconomia Oder Bericht / vom Christlichen Hauswesen. Sampt 24. kurtze hausgebetlein/ wie die am volgenden Blat verzeichnet sind*, Leipzig, 1571.

–, *Vom Ehestand vnd Hauszwesen, Fuenfftzehen Hochzeytpredigten*, Nuernberg, 1563.

MÄYER, Johann Ulrich, *Feuer- und Wolcken-Seule/ unter welcher Gott der Herr seine ihm beliebte Creutz-Träger zu führen pfleget/ Derer auch der Königliche Prophet David aus eigener Erfahrung gedencket Psalm. LXXI. v. 20.21. in nachgesetzten Worten : Du lässest mich erfahren viel und grosse Angst/ etc. Welche aber als einen selbst erwählten Leichen Spruch-Der Ehrbaren und Tugendsamen*, Leipzig 1677.

MELISSANDER, Caspar, *Ehebuechlein, fuer christliche Eheleute, vnnd sonderlich fuer junge Gesellen vnnd Jungfrawen, Sampt allerley darzu gehorenden schoenen christlichen Ehegebetlein*, Leipzig, 1599 (1^{e} : 1592).

MENIUS, Justus

–, *Erynnerung was denen so sich ynn Ehestand begeben zu bedencken sey*, Wittemberg, 1528

–, *Oeconomia christiana, das ist von christlicher Haushaltung*, Wittemberg, 1533 (1^{e} : 1529).

–, *Von der Bereytung zum seligen Sterben*, Wittemberg, 1556.

MEYFAHRT, Johann Matthäus, *Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhaffte Praedicanten, wie das abschewliche Laster der Hexerey mit Ernst*

auszurotten, aber in Verfolgung desselbigen auff Cantzeln und in Gerichtsheusern sehr bescheidentlich zu handeln sey, Erfurt, 1635.

MONTAIGNE, Michel de, *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, Par la Suisse et l'Allemagne en 1580-1581* Paris, 1774, éd. par Fausta Garavani, Paris : Gallimard, 1983.

OLEARIUS, Johann, *Oeconomia das erwuenschte Haus-Wesen, Wobey zufoerderst der Gesegnete Ehe-Stand sammt der Vorsichtigen Hauszhaltung Nahrung und Kinder-Zucht, nechste bestaendiger Bewahrung so wol des Leibes-gesundheit, als eines guten Gewissens und ehrlichen Rahmens, mit beygefuegten Andaechtigen Hertzens-Seuffzern, auszerlesenen Historien Und denckwuerdigen Exempeln*, Weiszenfels, 1682.

OPITIUS, Josua, *Epithalamion das ist ein christliche Brautpredigt vom heiligen Ehestand, wider den leidigen Hurn und Eheteuffel, und seine Geselschafft, allen Christlichen Eheleuten nutzlich und troestlich zulesen*, Regenspurg, 1572.

OSIANDER, Lucas

–, *Die christliche Haustafel*, Tuebingen, 1601.

–, *Ein Predig ausz dem fuenff vnnd vierzigsten Psalmen/ bey der fuerstlichen Hochzeit/ desz Durchleuchtigen hochgeborn Fuersten vnnd Herrn/ Herrn Ludigen hertzogen zu Wuerttenberg vvnd Theck […] vnnd der Durchleuchtigen Hochgebornen Fuerstin vnd Frawlin/ frawlin Dorothea Ursula/ Marggraevin zu Baden vnd Hohenberg […]*, Tuebingen, 1576.

–, *Ein predigt vom Ehestand*, Tuebingen, 1602.

OTT, Christoph, *Hoche Schuel der lieben Eltern darinen die Christliche Kinder-Zucht als der groesten Künsten eine, gelehret wirdt : Wie dieselbe von der Wiegen an, bisz in das Grab der Kinder, mit jhnen solle gehalten werden*, Ingolstatt, 1657.

PAPPENHEIM, Bertha (Hrsg.), *Die Memoiren der Glückel von Hameln*, Weinheim / Basel : Beltz Athenäum, 2005.

PARE, Ambroise

–, *Des monstres et prodiges* [1585], éd. par Jean Céard, Genève : Droz, 1971.

–, *Deux livres de chirurgie, de la génération de l'homme, & manière d'extraire les enfans hors du ventre de la mère, ensemble ce qu'il faut faire pour la faire mieux, & plus tost accoucher, avec la cure de plusieurs maladies qui luy peuvent survenir.* Paris, 1573, Réédition par Cambridge (Mass.), Omnisys, [ca 1990]. http ://gallica.bnf.fr/ark :/12148/bpt6k53958h.r=.langFR# [consulté le 24/10/2013].

PFEIFFER, Franz (Hrsg.), *Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, Band. 1, Wien : W. Braumüller, 1862.

PICTORIUS, Georg, *Frauwenzimmer, Ein nutzliches Buechlein, darausz die Schwangeren frauwen moegen erlernen, wie sie sich vor, in, und nach der Geburt halten sollen*, Frankfurt am Mayn, 1578.

PINEAU, Severin, *Jungfrawen Prob, Darinnen gruendlichen und eigentlich glehret wird, was der rechte wahre unterscheid einer reinen unbefleckten Jungfrawen, vnd jeglicher anderer Weibeszperson, so von Manesbild wircklich erkand, in welchen und wie viel Stuecken die Wahre Jungfrawschafft vnnd Jungfraeuliches Schlosz, bestehe, Was auch an beyder Jungfrawen und Frawen Geburtsgliedern, vnd andern*

Eygenschafften gemein einer reinen unbefleckten Jungfrawen aber insonderheit und eygenthuemlich angehoerig, Daneben einer sonderbaren Frag, Ob nemlich eine Jungfrawe jhre Jungfrawschafft ohne Zuthun eines Mannes verliehren moege ? Alles ausz Anatomischer eigner Erfahrung, vnd Besichtigung vnzehlicher solcher Personen, innerhalb dreyssig Jahren observirt, vnd erstlich Frantzoesich beschrieben, Frankenthal, 1608.

PISTOR, Jeremias, *Ein Christliche Hochzeit Predig, darinnen angezeigt wirt, warfuer ein christlich Eheweib anzusehen, auch wessen sich beyde Eheleut inn dem Hauszregimendt, gegen einander verhalten sollen*, Tuebingen, 1579.

PLATON, *Timée*, éd. par Emile Chambry, Paris : Garnier-Flammarion, 1969.

PLUTARQUE, *Préceptes de mariage, Œuvres morales*, tome II, Traité 12, éd. J. DEFRADAS- R. CLAAER, Paris 1985.

PONTANUS, Johannes, *Jungfraw Zucht*, Wittenberg, 1547**.**

PORTA, Conrad, *Jungfrawenspiegel*, [Eisleben, 1580], réédition par Cornelia Niekus MOORE, Bern / Frankfurt am Main / New York / Paris : Peter Lang, 1990.

RAHW, Balthasar, *Heiliger Schmuck desz heiligen Ehe-Standes, damit sich ziehren muessen, die Eltern, welche jhre Kinder auszstewren, die Freienwerber, welche durch Eheberedungen Heyrathen, stifften, die Gesellen und Jungfrawen, welche GOTT vmb eine wolgerathene Ehe ersuchen, Btaut und Breutigamb, die sich verloben, oder Hochzeit halten, die hochzeit Gaeste, und andere, so bey hochzeiten Auffwarten, die Ehemaenner und Ehefrawen, welche bey einander im Ehestande leben und dem Hauszregimet vorstehen. Woferne sie in genanten Handelungen wollen anziehen den NEwen menschen, in rechtschaffener gerechtigkeit und heiligkeit Vorgetragen, Ausz der H. Schrifft in vnterschiedlichen Hochzeit Predigten und des Alten menschen, oder desz suendlichen Fleisches beflecktem Rocke entgegen gesetzet,* Greyffswald, 1647.

REBHUHN, Paulus, *Hausfried, Was fuer vrsachen den christlichen Eheleuten zubedencken, den lieben Hausfriede in der Ehe zuerhalten*, Wittenberg, 1570.

RHAW, Georg, *Hortulus Animae. Lustgarten der Seele mit schoenen lieblichen Figuren*, Nuernberg, 1546.

RHEGIUS, Urbanus, *Seelenärtzney für gesund und Kranken zu diesen gefärlichen zeyten*, Augspurg, 1529.

RÖBER, Paul, *Der ungeferbte Glaube/ deß vornehmen Theologi und Bischoffs Timothei, so zuvor in seiner Großmutter Loide, und in seiner Mutter Eunice gewohnet hat/ 2. Tim. 1. v. 5,* Wittemberg, 1647.

ROSABELLA, Catharina, *Der Jungengesellen Prob, Darinnen gruendlichen vnd eigentlichen gelehret wird, was der rechet ware vntercheid eines reinen vnbefleckten Jungegesselen, vnd jeglicher anderer Manszperson so sich mit Weibsbildern verunreiniget, in welchen und wie vielen Stuecken jhre Jungfrawschafft vnd reinigkeit bestehe, vnnd von allen vnd jeden Jungfrawen leichtlichen zuerkennen seye. Dr newlich auszgesprengten Jungfrawen Prob entgegen gesetzt. Zur fleissigen trewhertzigen Warnung allen zuechtigen Jungfraewlein, ausz sonderlichem befehl, vnd beweglichen vrsachen, im Namen aller vnd jeder Jungfrawen, an Tag gegeben*, schlosz Rosenstein zu Rennbahn, 1607.

RÖSLIN, Eucharius, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosengarten*, Kölln, 1513, réédition de Wutöschingen-Horleim : Elwin Staude Verlag, 1994.

RUEFF, Jacob, *Das Hebammenbuch*, Franckfurt am Mayn 1563, réédition de Grünwald : Kölbl, 1964.

RUS, Wolfgang, *Der Weiber haushaltung, aus dem XXXI cap. Der sprueche Salomo*, Wittemberg, 1534.

SACHS, Michael, *Zuchtspiegel aller Christlichen jungen Gesellen und Jungfrawen, Darinnen die edle Tugend der Zucht vnd Keuschheit in Josephs Exempel beschrieben, vnd in der weissen Lilien artlich abgemalet vnd fuergebildet wird, mit eingemischter noetiger Warnung fuer Vnzucht, Geilheit vnd Vnkeuschheit*, Leipzig, 1602.

SAINT AUGUSTIN, « Avantages de la viduité ou Lettre à Julienne veuve » (trad. par l'abbé BURLERAUX), in : M. RAULT (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome XII, Bar-Le Duc, 1869, p. 150-165.

SAINT JEROME, *Lettres*, trad. française par Jérôme LABOURT, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

SARCERIUS, Erasmus

–, *Ein Buch vom heiligen Ehestand, vnd von Ehesachen mit allen vmstendigkeiten, zu disen gehörig, darinnen zu gleich natürlich, Göttlich, Keiserlich, vnd Bepstlich Recht angezogen wird, zum Teil aus vieler gelerter Theologen Bücher gezogen, zum Teil vom zusamen zieher selbst geschrieben*, Leipzig, 1553.

–, *Von einer Disziplin, Dadurch Zucht, Tugend vnd Erbarkeit muegen gepflanzet vnd erhalten werden. Vnd den offentlichen Suenden, schanden vnd lastern ein abbruch geschehen. Items was hierbey die Weltliche Obrigkeit, kirchendiener vnd Unterthanen zu thuen schueldig vnd pflichtig sein. Desgleichen auch durch was mittel vnd wege sie anzustellen vnd zuerhalten*, Eiszleben, 1555.

SAWR, Abraham, *Straffbuechlein, Darin begriffen wie man heutiges tags, nach allen gemeinen beschribnen Geistlichen und Weltlichen Rechten, Reichs auch Landszordnungen, Statutten, Opinionen, und wolergebrachten Gewonheiten, etzliche grobe eusserliche suende, frevel und begangne missesthat, buegerlich und peinlich zustraffen pflegt,* Franckfurt am Mayn, 1579.

SCHEPPLER, Franz Joseph, *Codex ecclesiasticus moguntinus novissimus, oder Sammlung der Erzbischhoflich-Mainzischen in kirchlichen und geistlichen Gegenstaenden ergangenen Constitutionen und Verordnungen auch vieler der wichtigsten in das Mainzische Staatkirchenrecht und die erztiftische Kirchengeschichte einschlagenden andern Urkunden*, Band I : von Erzbischof und Kurfuerst Sebastian bis Lothar Franz, oder vom Jahr 1547 – 1700, Aschaffenburg, 1802.

SCHIRMER, Friedrich, *Gedultiges Vertrawen/ Das ist : Christliche Betrachtung der Lehrreichen Tröstlichen Wort Hebr. 10. Werffet ewer Vertrawen nicht weg/ etc. Bey Volckreicher Leichbegängnuß der weiland Erbarn und Ehrentugendreichen Frawen Eva*, Nuremberg, 1629.

SCHMIDT, Niclaus, *Von den zehen Teufeln oder Laster, damit die boesen unartigen Weiber besessen sind, auch von zehen tugenden, damit die frommen unnd vernuefftigen Weiber gezieret unnd begabet sind, in Reimweis gestelt* [Leipzig,

1557] , réédition de Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New-York : De Gruyter, 1972, p. 309-356.

SCHOPPE, Andreas

–, *Corona Dignitatis Muliebris, Das ist : Frommer Frawen vnd Jungfrawen Ehren vnd Gewissen Schildt oder Bestetigung der lehre, dasz sie warhafftig Menschen, durch den Glauben an Christum Kinder vnd Erben der ewigen Seligkeit sind. Hnen zum Trost, jhrem vnbekandten, doch offentlicher Lesterer zur Widerlegung*, Jena, 1604.

–, *Triumphus Muliebris. Darinnen sampt Auslegung des Buchs Tobiae in funfftzig Predigten alles was christlichen Eheleuten, vnd tugendlicher Jugend zur Lehre, trost und Warnung dienlich, Vnd dann des weiblichen Geschlechts Dignitet und Wuerdigkeit in zwey vnterschiedenen Theilen aus Gottes Wort ordentliche vnd ausfuehrlich gehandelt*, Jena, 1604.

SCHORER, Christoph (pseudo : FRISCHER, Otho), *Gespraech von dem Dantzen, Auffs new vbersehen und vermehret*, [s. l.], 1645 (1e : inconnue).

SCHROT, Michael, *Die X. Alter der welt mit irem lauf vnd aygenschafften eklaeret, nach dem Gesatz gaistlicher weisz vnd in Reymen verfaszt*, Augspurg, 1574.

SCHUBART, Adam, *Der Sieman, das ist wider den Hausteuffel. Wie die boesen Weiber jhre frome Menner, und wie die boesen leichtfertigen buben, jhre frome Weiber plagen, Sampt einer vormanung aus H. Schrifft vnd schoenen historien, wie sich frome Eheleutt gegen einander verhalten sollen, Nuetzlich vnd lustig zu lesen* [Weissenfels, 1564], réédition de Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin-New-York, 1972, p. 237-307.

SCHÜTZ, Theophil, *Augenlusts Verlust Oder Tödtlicher Hintrit der Erbarn/ Gottsehligen und EhrenTugendtreichen Frawen...,* Hall in Sachsen, 1633.

SCHWEIGLIN, Jeremias, *Ein trefflicher schoener Lere und Trospiegel*, Frankfurt am Mayn, 1580.

SELNECKER, Nicolaus, *Ehespiegell, christliche Lere, vom heiligen Ehestand, Vrsprung, Wirdigkeit, Creutz vnd Trost desselben, Sampt erklerung vieler fuernemen Historien, Gebot vnd Spruechen, heiliger Goettlicher Schrifft, so vom Ehelichen Leben predigen, christlichen frommen Eheleuten nuetzlich vnd troestlich zu lesen,* Eißleben*,* 1589.

SIEGEMUND, Justina, *Die Chur-Brandenburgische Hoff-Wehe-Mutter, Das ist : Ein Höchst-nöthiger Unterricht, von schweren und unrecht-stehenden Geburt*, Cölln an der Spree, 1690.

SIGFRID, Thomas, *Antwort auff die frage, Ob seine rechte Ehe sey, wenn ein junger Mann ein alt weib nimet, ode rein jung Weib einen alten Mann nimet ? Wider etliche oeffentliche vnd heimliche Klueglinge, Gnatz troestlich an allen denen, welche alte Ehegatten bekommen haben, Oder noch bekommen moechten*, Frankfurt am Main 1590.

SIMONIS, Philipp, *Historische Beschreibung aller Bischoffen zu Speyr : so viel deren von anfang biß auff diese Zeit ... Wie lang sie gelebt vnd regiert, Und was sich ... zugetragen : Darbey ist auch ein specification aller Altarien vnd Pfründen, in der Thumbkirchen ... Aller Pfarren, Clöster ... zu Speyr ; Sampt angehengtem Register der Bischoffen,* Freiburg im Preißgaw, 1608.

SOMMER, Johann Georg

–, (pseudo : Johann OLORINUS VARISCUS), *Ethographia Mundi*, [s.l.], 1607.

–, *Kurtze Anleitung zur christlichen Kinder-Zucht in gewissen Regulen*, Jena, 1676

–, *Nohtwendiger Hebammen Unterricht*, Jena, 1676.

SORGIN, Christina, *Beantwortetes Jungfraw-Schreiben, oder Weislich Bedencken den Frauenzimmer zur Nachrichtung gestellet. Ob sie lieber Juristen und Weltlichen oder Geistlichen Personen sich verheyrathen sollen*, [s. l.], 1631.

SPANGENBERG, Johann

–, *Des Ehelichen Ordens, Spiegel vnd Regel, in zehen Capitel geteilet, Darinne man sihet, Wer den Ehestand gestofft, Was er sey, vnd wie man sich darinne halten sol*, Wittenberg, 1573 (1^{e} : Magdeburg, 1544).

–, *Eine schoene nutzliche trostpredigt vom Witwenstande, wes sich die Witwen zu troesten haben, vnd was Gott der Herr bey jnen gethan, auch noch thun wil*, Wittenberg, 1552.

SPEE VON LANGENFELD, Friedrich, *Cautio criminalis : rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse* [Rinthelii, 1631], réédition par Joachim-Friedrich Ritter, München : DTV, 2000.

STEINBACH, Johan, *Der Weiber haushaltung. Wie man sich christlich halten sol, zeitlich Gut zuerwerben und zubewaren : Auch wie zwey junge Eheleut sich in der narung schicken, mit einander begehen, und ir haus weislich und wol regieren sollen*, Nürnberg, 1562.

STEINHAUSEN, Georg (Hrsg.), *Briefwechsel Balthasar Paumgartners des Jüngeren mit seiner Gattin Magdalena Geb. Behaim (1582-1598)*, Tübingen, 1895, réédition Charleston : Nabu Print, 2010.

STÖLTZLIN, Bonifacius, *Geistlicher Adlerstein, das ist christlicher Untericht, Trost und Gebett für Schwangere*, Ulm, 1652.

STRAUSS, Johannes, *Wider den Kleyder-Teuffel* [Leipzig, 1581], réédition par Ria Stambaugh, *Teufelbücher in Auswahl*, Band 2, Berlin / New York 1972, p. 1-57.

TYMPUS Matthaeus, *Lustgarten der Jungfrauwen oder sechs vnd zwetzig Paraiszgaertlin vnd Predigten, von grosser Wirde, schoenheit, vnd nutzbarkeit der Jungfrawschafft von vielen mitteln dieses vnvergleichliches Perlin vnverletzt zubewahren, vnd sich wider das vnverschambte Laster der Vnzucht zubewapnen, von den fuernembsten tugenden mit welchen sich die Jungfrawen auszbutzen muessen ; vnd endtlich von vielen fuertrefflichen Gaaben vnd gnaden desz geistlichen Ordensstands,* Muenster, 1611.

UKENA, Peter, « Solutus cum soluta. Alexander Seitz' Thesen über die Notwendigkeit des Geschlechtsverkehrs zwischen Unverheirateten », in : Gundolf KEIL (Hrsg.) *Fachprosa-Studien, Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, Berlin : E. Schmidt, 1982, p. 278-290.

VESLING, Johann, *Kunstliche Zerlegung menschlichen Leibes*, Leyden, 1652.

VIVES,

–, Joannis Ludovici Valentini, *Opera Omnia*, Tomus IV, London : A Gregorio Majansio Valentiae Edetanorum in officina Benedicti Monfort, 1964.

–, Juan Luis, *Vom gebuerlichen Thuon und lassen aines ehemans Ain Buoch, Verteüscht vnd erklaert durch Christophorum Brunonem, bayder rechten Licenciaten, diser zeyt Poetischen lerern zuo München*, Augspurg, 1544 (1e : *De officio mariti,* Brugis, 1529).

–, Juan Luis, *Von vnderweysung ayner christlichen Frawen*, Augspurg, 1544 (1e : *De Institutione feminae Christianae*, Basileae, 1523).

VIVIEN, Joris, *Weiberspiegel. Darinnen sich zuersehen : Wes sich ein Gottsfuerchtig/ Christlich from/ Ehrlich weib in jhrem Ehestande/ vnd Haushaltng gegen Gott/ jrem Eheman/ auch vor jhre Person in zier vnd tracht/ gegen jhren Kindern/ in auffzerziehen/ vnd austattung/ gegen jhrem Gesind/ vnd sonsten menniglichen : Oder auch eine Witfraw in jhrem Witwenstand/ de oder ander heirat/ zu jeder zeit vnd orth verhalten soll/ geteilet in vier Buecher*, Leipzig, 1565 (1e : *De officio probae Matrisfamilias*, Antverpiae, 1563).

VÖLTER, Christoph, *Neu eroeffnete Heb=Ammen= Schuhl*, Stuttgart, 1679 (1e : inconnue).

VÖLHIN VON FRICKENHAUSEN, Maria, *Der grosse Quell-brunn*, [s.l.], 1692 (1e : 1647, et sous forme manuscrite, 1616).

WEGENER, Gottfried, *Kinder-Zucht oder Kutzer, doch wolgemeinter Bericht von der schuldigen Ampts-Pflicht der Elterne, wie sie ihre Kinder recht und Christlich aufferziehen sollen,* Franckfurt an der Oder, 1677.

WEIGEL, Hans, Habitus *Praecipuorum populorum, tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti*, Nürnberg, 1577.

WEINSBERG, Hermann von, *Das Buch Weinsberg : Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert,* bearb. von Konstantin Höhlbaum, Band 1, Leipzig, 1886.

WELLER, Jacob, *Edler Adlerstein Schwangerer Frawen*, Braunschweigk, 1644.

WESTPHAL, Joachim*, Eine Hochzeitpredigt von dem Woertlein hochzeit*, Eiszleben, 1565.

WEYER, Johann

–, *De lamiis liber : item De commentitiis jejuniis*, Basileae, 1577.

–, *De praestigiis Daemonum Oder von Teuffelsgespenst, Zauberen vnd Gifftbereytern, Schwaerzkuenstlern, Hexen vnd Vnholden, darzu jrer Straff, auch von den Bezauberten, vnd wie jhnen zuhelffen sey, Ordentlich vnd eigentlich mit sonderm Fleisz in VI Buechern getheilt : Darinnen gruendlich vnd eigentlich dargethan, was von solchen jeder zeit disputiert, vnd gehalten worden*, Franckfurt am Mayn, 1586 (1e : De praestigiis Daemonum et incantationibus ac veneficiis, Basileae, 1563).

WILDVOGEL, Jacob, *Christliche Leichpredigt/ Bey der Begräbnuß Der Ehrn und Tugentsamen Frawen Elisabeth Scheuring*, Onoltzbach, 1612.

WITTICH, Johann, *Troestlicher Unterricht fuer schwangere vnd geberende Weiber. Item, von Vorbereitunge zum geberen, damit jhnen jre Geburt nicht zu schwer vnd sawer ankomme, auch mit andern boesen zufellen, beydes schwangere Personen vnd die frucht betreffende, mit gutem raht moege begegnet werden/ Allen Weibeszbildern zu sonderlichen gefallen, nutz vnd trost*, Leipzig, 1598.

WITWEILER, Georg, *Catholisch Hauszbuch*, Muenchen, 1631.

XENOPHON, *Von der Hauszhaltung zweyer Eheleuth, sie seyen gleich was Standts sie woellen, wie sie die narung zuosamen halten sollen, vnd wie sie sich miteinander schicken, jhr guot mehren vnd nit mindern, Damit sie ir hausz weiszlich vnd wol regieren moegen,* übersetzt von Hieronymus EMSER, Frankfurt am Mayn, 1565. (Trad. française : *l'Économique*)

Études

Ouvrages de référence

ALBRECHT, Christian, « Katechismus – evangelisch », in : Freidrich Jaeger (Hrsg.) *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 6, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung 2007, p. 447-449.

BÄCHTHOLD-STÄUBLI, Hanns, « Kröte », in : idem (Hrsg.), *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 5, Berlin / New York : De Gruyter, 2000, p. 608-635.

BARGHEER, Ernst, « Gebärmutter », in Hanns Bächthold-Stäubli (éd.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 3, Berlin / New York : De Gruyter, 2000, p. 338-344.

BAYLE, Pierre / DESMAIZEAUX, Pierre, *Dictionnaire Historique et critique*, vol. 3 , Paris 1730.

BENEDICTINS DE RAMSGATE, *Dix mille Saints. Dictionnaire hagiographique*, Paris : Brepols 1991.

BETZ, Hans Dieter / BROWNING, Don S. / JANOWSKI, Bernd / JÜNGEL, Eberhard (Hrsg) , *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 1, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998.

BOGAERT, Pierre-Maurice / DELCOR, Matthias / JACOB, Edmond / LIPINSKI, Édouard / MARTIN-ACHARD, Robert / PONTHOT, Joseph (Dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout : Brepols, 2002.

BRUNOTTE, Heinz / WEBER, Otto (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3 Bände, 2. Unveränderte Auflage, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961-2.

BURKHARDT, Johannes, « Frühe Neuzeit », in : Richard VAN DÜLMEN (éd.), *Das Fischer Lexikon. Geschichte*, Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1990, p. 364-385.

CHARTIER, Roger / FABRE, Pierre-Antoine, « Représentations (histoire des) », in : Sylvie MESURE / Patrick SAVIDAN (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF, 2006, p. 1005-1007.

COUDERT, Allison, « Female Witches », in : Richard M. GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft, The Western Tradition*, Vol. 2, Santa Barbara / Denver / Oxford : ABC-CLIO, 2006, p. 356-357.

DIEFENBACHER, Michael / ENDRES Rudolf (Hrsg.), *Stadtlexikon Nürnberg*, W. Tümmels Verlag, Nürnberg : W. Tümmelsverlag, 2000.

DUCHET-SUCHAUX, Gaston / PASTOUREAU, Michel, *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris : Le Léopard d'Or, 2002.

ECKART, Wolfgang Uwe / SIEGLERSCHMIDT, Jörn, « Tier », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 13, Stuttgar / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2011, p. 557-570.

FINKENZELLER, Josef, « Purgatory », in : Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encylopedia of the Reformation*, Vol. 3, New York / Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 363sq.

FUCHS, Ralf-Peter, « Beleidigung », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 1, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2005, p. 1180-1183.

FURETIERE, Antoine, Dictionnaire contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts, Paris 1690.

GILMONT, Jean-François, « Printing » , in : Hans J. HILLERBRANDT (ed), *Encyclopaedia of the Reformation*, vol. 3, New York / Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 342-348.

GOLDEN, Richard M. (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft, The Western Tradition*, 4. Vol., Santa Barbara Denver / Oxford : ABC-CLIO, 2006.

GRIMM, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig : Hirzel, 1893.

HÄRTER, Karl / STOLLEIS, Michael (Hrsg.), *Repertorium der Policeyordnungen der frühen Neuzeit*, Band 1 : Deutsches Reich und geistliche Kurfürstentümer (Kurmainz, Kurköln, Kurtrier), Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1996; Reichsstädte I : Frankfurt am Main, Band 5, Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2004.

HILLERBRANDT, Hans J., *The Oxford Encyclopedia of Reformation*, 4. Vol., Oxford : Oxford University Press, 1996.

HSIA, Ronnie, Po-Chia, « Social Discipline », in : Hans J. HILLERBRANDT (ed), *Encyclopaedia of the Reformation*, vol. 4, New York / Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 70-76.

JAEGER, Freidrich (Hrsg.) *Enzyklopädie der Neuzeit*, 16 Bände, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung 2005-2012.

KAHNT, Helmut / KNORR, Bernd, *Alte Masse, Münzen und Gewichte,* Mannheim / Zürich / Wien : Bibliographisches Institut, 1987.

LABOUVIE, Eva, « Geburt », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, vol. 4, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, p. 229-231.

LOSCHEK, Ingrid, *Reclams Mode- & Kostümlexikon*, Stuttgart : Reclam, 1999.

MCLEAN, Andrew M., « Death », in : Hillerbrand (ed.), *Reformation*, vol.1, New York/ Oxford : Oxford University Press, 1996, p. 466-468.

MOELLER, Bertrand « Linguistic Turn », in ; Sylvie MESURE / Patrick SAVIDAN (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF 2006, p. 1183-1186.

MONLOUBOU, Louis / DU BUIT, Michel, *Dictionnaire Biblique Universel*, Paris : Desclée, 1984.

OGIEN, Albert, « Contrôle social », in : Sylvie MESURE / Patrick SAVIDAN (dir.) *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF, 2006, p. 205- 207.

ROWLANDS, Alison, « Age of Accused Witches », in : Richard M. GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft, The Western Tradition*, Vol. 1, Santa Barbara / Denver / Oxford : ABC-CLIO, 2006, p. 16-20.

SCHÄFER, Daniel, « Tod », In : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 13, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, p. 597-605.

SCHMID, Johann Christoph von, Schwäbisches Wörterbuch mit etymologischen und historischen Anmerkungen, Stuttgart : E. Schweitzerbart, 1831.

SEGOND, Louis, *La Sainte Bible traduite sur les textes originaux hébreu et grec*, London : Agence de la société biblique protestante, 1989.

TIEDE, Werner, « Tod : Religiöse Aspekte », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 13, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2011, p. 605-609.

WEBER, Wolfgang E. J., « Ehre », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 3, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2006, p. 77-83.

ZEDLER, Johann Heinrich (Hrsg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller wissenschaften und Künste, welche Bisshero durch menschlichen Verstand… erfunden… worden,* Band 10, Halle, 1731-1754.

ZERLING, Clemens, *Lexikon der Tiersymbolik. Mythologie Religion Psychologie*, München : Kösel, 2003.

ZIMMERMANN, Margarete, « Querelle des sexes », in : Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 10, Stuttgart / Weimar : J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2009, p. 591-598.

Articles et monographies

ADAIR, Mark, « Plato's view of the "wandering uterus" », in : *Classical Journal* 91 (1996), p. 153-163.

AIKIN, Judith P., « Gendered Theologies of Childbirth in Early Modern Germany and the Devotional Handbook for Pregnant Women by Aemilie Juliane, Countess of Schwarzburg-Rudolstadt (1683) », in : *Journal Women's History* 15, Nr2 (2003), p. 40-67.

ALBERT-LLORCA, Marlène, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris : Gallimard 2002.

ANGENENDT, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München : C. H. Beck, 1994.

ARASSE, Daniel, « La chair, la grâce et le sublime », in : Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire du corps*, vol. 1 : De la Renaissance aux Lumières, Paris : Seuil, 2005, p. 411-477.

ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris : Seuil, 1977.

–, DUBY, Georges, *Histoire de la vie privée*, Tome 3 : De la Renaissance aux Lumières, Paris : Seuil 1986

ARNOLD, Matthieu, *Les femmes dans la correspondance de Luther*, Paris : PUF, 1998.

ARNOULD, Colette, *Histoire de la sorcellerie*, Paris : Tallandier, 2009.

BADINTER, Elisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel XVII^e^-XX^e^ siècle,* Paris : Flammarion, 1980.

BAKE, Kristina, *Spiegel ainer christlichen und friedsamen Haußhaltung : Die Ehe in der populären Druckgraphik des 16. und 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2013.

BAROUIN, Catherine, « Genre et codes vestimentaires à Rome », in : *Clio* 36 (2012), p. 43-66.

BARRERE, Hubert / BOYER, Charles-Arthur, *Corset*, Arles : Rodez, 2011.

BARTH, Susanne, *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungslietratur zwischen 1200 und 1600*, Stuttgart : Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1994.

BARUCH, Friedrich, *Das Hebammenwesen im reichsstädtischen Nürnberg*, Diss. Erlangen 1955

BAUER, Veronika, *Kleiderordnungen in Bayern vom 14. bis zum 19. Jahrhundert*, München : Woelffle, 1975.

BEAUVALET-BOUTOUYRIE, Scarlett

–, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris : Belin, 2001

–, *Les femmes à l'époque moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècles),* Paris : Belin, 2003.

BEHRINGER, Wolfgang

–, « Geschichte der Hexenforschung », in : Sönke LORENZ / Jürgen Michael SCHMIDT (Hrsg.), *Wider aller Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Wirkungen auf Südwestdeutschland*, Ostfildern : Thorbecke, 2004, p. 485-668.

–, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, 6. Auflage, München 2006 (1^e^ : 1988).

–, *Hexenverfolgungen in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München : R. Oldenbourg, 1987.

–, *Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

–, *Kulturgeschichte des Sports : vom antiken Olympia bis zur Gegenwart*, München : Beck, 2012.

BELL, Rudolf, *L'anorexie sainte – Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris : PUF, 1994.

BENDLAGE Andrea, « Städtische Polizeidiener in der Reichsstadt Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert », in : Martin DINGES / Fritz SACK (Hrsg.), *Unsichere Großstädte ? Vom Mittelalter bis zur Postmoderne*, Konstanz : UVK, 2000 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektive, 3), p. 85-99.

BENDLAGE Andrea / HENSELMEYER Ulrich, « Zur Monopolisierung des Strafrechts. Gesellschaftliche Relevanz und Reichsweite obrigkeitlicher Normen in der Reichsstadt Nürnberg im 15. Und 16. Jahrhundert », in : Hans SCHLOSSER / Rolf SPRANDEL / Dietmar WILLOWEIT (Hrsg.), *Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen,* Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2002, p. 311-329.

BENDLAGE Andrea / SCHUSTER, Peter, « Hüter der Ordnung, Bürger, Rat, Polizei in Nürnberg im 15. Und 16. Jahrhundert », in : *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 82 (1995), p. 37-55.

BENNET, Judith / FROIDE, Amy (ed.), *Singlewomen in the European Past 1250-1800*, Philadelphia : University of Pensylvania Press, 1999.

BENTHIEN, Claudia / FLEIG, Anna / KASTEN Ingrid (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle,* Köln / Weimar : Böhlau, 2000.

BEPLER, Jill, « Die Lektüre der Fürstin. Die Rolle von Inventaren für die Erforschung von Fürstinnenbibliothek in der Frühen Neuzeit », in : J. BEPLER (Hrsg.), *Sammeln, Lesen, Übersetzen als höfische Praxis der frühen Neuzeit : die Böhmische Bibliothek der Fürsten Eggenberg im Kontext der Fürsten und Fürstinnenbibliotheken der Zeit*, Vorträge gehalten anlässlich der Tagung « Sammeln, Lesen, Übersetzen als höfische Praxis der frühen Neuzeit : die Böhmische Bibliothek der Fürsten Eggenberg im Kontext ihrer Zeit » in der Herzog August Bibliothek vom 25. Bis 29. Sept. 2008, Wiesbaden : Harrassowitz, 2010, p. 201-227.

BERKHOFER, Robert, *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge : Belknap Press of Harvard University, 1995.

BERRIOT-SALVADORE, Evelyne

–, « De l'ornement et du gouvernement des dames : esthétique et hygiène dans les traités médicaux des XVI^e^ et XVII^e^ siècles », in : Cathy MC CLIVE / Nicole PELLEGRIN (éds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 37-58.

–, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris : H. Champion, 1993.

BERT, Jean-François, *Michel Foucault, Regards sur le corps. Histoire, ethnologie, sociologie*, Strasbourg : Éditions du Portique, 2007.

BLACKWELL, Jeannine, « "Die Zunge, der Geistliche und das Weib" : Überlegungen zur strukturellen Bedeutung der Hexenbekenntnisse von 1500 bis 1700 », in : Sylvia WALLINGER / Monika JONAS (Hrsg.), *Der Widerspenstigen Zähmung. Studien zur bezwungenen weiblichkeit in der Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Innsbruck : Institut für Germanistik, 1986 p. 95-115.

BOCK, Gisela, *Frauen in der europäischen Geschichte*, München : C. H. Beck, 2000.

BOES, Maria R., « "Dishonourable" Youth, guilds, and the changed world view of sex, illegitimacy and women in late-sixteenth-century Germany », in : *Continuity and Change* 18 (3) 2003, p. 345-372.

BOGE, Birgit / BOGNER, Ralf Georg (Hrsg.), *Oratio Funebris. Die Katholische Leichenpredigt in der Frühen Neuzeit. Zwölf Studien*, Amsterdam / Atlanta : Rodopi, 1999 (*Chloe*, Beihefte zum Daphnis, vol. 30).

BOGNER, Ralf, *Die Bezähmung der Zunge. Literatur und Disziplinierung der Alltagskommunikation in der Frühen Neuzeit*, Tübingen : Niemeyer 1997.

BOLL, Valérie, *Autour du couple ambigu crapaud-grenouille : recherches ethno-zoologiques,* Paris : L'Harmattan, 2000.

BOTELHO, Lynn A, « Das 17. Jahrhundert. Erfüllter Lebensabend – Wege aus der Isolation », in : Pat THANE (Hrsg.) *Das Alter. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt : Primus-Verlag, 2005, p. 113-174.

BOUCHER, François, *Histoire du costume en occident*, Paris : Flammarion, 1995.

BOURDIEU, Pierre

–, *La distinction, critique sociale du Jugement*, Paris : Éditions de Minuit, 1979.

–, *La domination masculine*, Paris : Éditions du Seuil, 1998.

–, *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.

–, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil, 1994.

BOUTRY, Pierre / FABRE, Pierre Antoine / JULIA, Dominique (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux revolutions*, vol. 1, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.

BOUVIER, Michel, « De l'incorruptibilité du corps saint », in : Jacques GELIS / Odile REDON (Dir.), *Les miracles, miroirs des corps*, Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 1983, p. 191-221.

BOXER, Marilyn J. / QUATAERT, Jean H. (ed.), *Connecting spheres. Women in the Western World, 1500 to the Present*, New York / Oxford : Oxford University Press, 1987.

BRENDLE, Franz, *Das konfessionelle Zeitalter*, Berlin : Akademie Verlag, 2010.

BRIDENTHAL, Renate / KOONZ, Claudia (ed.), *Becoming visible. Women in European History*, Boston : Houghton Mifflin, 1977.

BRUIT ZAIDMAN, Louise / HOUBRE, Gabrielle / KLAPISCH-ZUBER, Christiane / SCHMIDT PANTEL, Pauline (dir.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Perrin, 2001.

BRUNNER, Otto, « Das "ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik" », in : idem, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 2. Aufl., Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 103-127.

BUCHHOLZ, Werner, « Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 8 (1991), p. 129-147.

BULST, Neidhart, « Zum Problem städtischer und territorialer Kleider- Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13 – Mitte 16. Jahrhundert) », in : André GOURON – Albert RIGAUDIERE (éd.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier : Socapress, 1988, p. 29-57.

BURGHARTZ, Susanna

–, « Geschlecht – Körper – Ehre. Überlegungen zur weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle », in : Klaus SCHREINER / Gerd SCHWERHOFF (Hrsg.), *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1995, p. 214-234.

–, « Kein Ort für Frauen ? Städtische Gerichte im Spätmittelalter », in : Bea LUNDT (Hrsg.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*, München : W. Fink, 1991, p. 49-64.

–, « Rechte Jungfrauen oder unverschämte Töchter ? zur weiblichen Ehre im 16 Jahrhundert », in : *Journal Geschichte* Heft 1 (1991) p. 38-45.

–, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn : Schöningh, 1999.

BURGUIERE, André / CHARTIER, Roger / FARGE, Arlette / VIGARELLO, Georges / WIEVIORKA, Michel, « L'œuvre de Norbert Elias, son contenu, sa réception », in : *Cahiers internationaux de sociologie* 99 (1995), p. 213-237.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*, 2nd edition, New York / London : Routledge, 1998 (trad. française par Cynthia Kraus, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, 2e éd., Paris : La Découverte, 2006)

BYNUM, Caroline, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women,* Berkeley / Los Angeles : University of California Press, 1987.

CESBRON, Paul, « Histoire de la naissance en Occident », in : René FRYDMAN / Myriam SZEJER (éd.), *La Naissance. Histoire, cultures et pratiques d'aujourd'hui*, Paris : Albin Michel, 2010, p. 157-171.

CESBRON, Paul / KNIBIEHLER, Yvonne, *La naissance en Occident*, Paris : Albin Michel, 2004.

CHAPUIS, Stéphanie, « Juges et jupons : les lois vestimentaires et les femmes à Augsbourg au XVIe siècles », in : Marie VIALLON (éd.) *Paraître et se vêtir, Actes du XIIIe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 193-212.

–, « "in dem sie ihres leibes, doch mit eusserster gefahr der frucht, schonet". Encadrement et moralisation des femmes enceintes et des jeunes mères aux XVIe et XVIIe siècles dans le Saint Empire romain germanique», in : Thomas Nicklas (Hrsg.), *Glaubensformen zwischen Volk und Eliten. Frühneuzeitliche Praktiken und Diskurse zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich*, Halle-Wittenberg 2012, p. 159-176.

CHARTIER, Roger

–, « Défense et illustration de la notion de représentation », in : *Working Papers des Sonderforschungsbereiches* 640 2/2011, http ://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2011-2/PDF/2.pdf [consulté le 26/02/2013]

–, « Le monde comme représentation », in : *Annales* ESC 44 (1989), p. 1505-1520.

–, « Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'œuvre de Louis Marin », in : *Annales Histoire Sciences Sociales* 49 (1994), p. 407-418.

CLARK, Stuart, *Thinking with Demons, The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe,* Oxford : Clarendon Press, 1997.

CORBIN, Alain / COURTINE, Jean-Jacques / VIGARELLO, Georges, *Histoire de la virilité*, Paris : Éditions du Seuil, 2011.

CORBIN, Alain / COURTINE, Jean-Jacques / VIGARELLO, Georges (dir.), *Histoire du corps*, 3 vol., Paris : Éditions du Seuil, 2005-2006.

COURTINE, Jean-Jacques / HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVIe – Début XIXe siècle)*, Paris : Payot & Rivages, 1994.

DANIC, Isabelle, « La notion de représentation pour les sociologues. Premier aperçu », in : *Eso* 25 (2006), p. 29-32.

DAUPHIN, Cécile / FARGE, Arlette, *Séduction et Société*, Paris : Éditions du Seuil, 2001.

DAUPHIN, Cécile / FARGE Arlette / FRAISSE, Geneviève et alii, « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales ESC* N°41, vol. 2, 1986 p. 271-293.

DEKKER, Rudolf / VAN DE POL, Lotte, *Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte,* Berlin : K. Wagenbach, 1990.

DELUMEAU, Jean

–, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris : Fayard, 1983.

–, *La Peur en Occident, XIV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris : Fayard, 1978.

DELMOTTE, Florence, « Termes clés de la sociologie de Norbert Elias », in : *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 106, 2 (2010), p. 29-36.

DETREZ, Christine, *La construction sociale du corps*, Paris : Seuil, 2002

DINGES, Martin

–, « Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit », in : Sybille BACKMANN / Hans-Jörg KÜNAST / Sabine ULLMANN / B. Ann TLUSTY (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin : Akademie Verlag, 1998, p. 123-147.

–, « Normdurchsetzung als Praxis ? oder : Warum werden die Normen zur Sachkultur und zum Verhalten so häufig wiederholt und was bedeutet die für den Prozess der "Sozialdisziplinierung" ? », in : *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch*, Krems an der Donau 7. Oktober 1996, Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 39-53.

DORAIS, David, « Comment construire un corps érotique en cinq étapes », in : Isabelle BILLAUD / Marie-Catherine LAPERRIERE (dir.), *Représentations du corps sous l'Ancien Régime*, Laval : Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 3-12.

DORLIN, Elsa, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris : Édition La Découverte, 2006.

DORLIN, Elsa / ROUCH, Hélène / FOUGEYROLLES-SCHWEBEL, Dominique (dir.), *Le corps entre sexe et genre*, Paris : L'Harmattan, 2005.

DOUGLAS, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : Édition La Découverte, 2001.

DREXL, Magdalena, *Weiberfeinde – Weiberfreunde. Die Querelle des femmes im Kontext konfessioneller Konflikte um 1600*, Frankfurt am Main : Campus, 2006.

DUBY, Georges / PERROT, Michèle (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris : Plon, 1990-1992.

DUERR, Hans-Peter, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Band 1 : Nackheit und Scham, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1988, (trad. Française : *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de

l'Homme, 1998); Band 2 : Intimität, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990; Band 3 : Obzönität und Gewalt, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1993; Band 4 : Der erotische Leib, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1997; Band 5 : Die Tatsachen des Lebens, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002.

DÜLMEN, Richard van

–, *Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit,* Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1999.

–, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit,* Band 1 : Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert, 4. Aufl., München : C. H. Beck, 2005; Band 2 : Dorf und Stadt 16. – 18. Jahrhundert, München : C. H. Beck, 1992.

–, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit*, München : C. H. Beck, 1995.

DURKHEIM, Émile, *Leçons de sociologie* [1950], Paris : PUF, 2003.

DÜRR, Renate

–,« Die Ehre der Mägde zwischen Selbstdefinition und Fremdbestimmung », in : Sybille BECKMANN / Hans-Jörg KÜNAST / Sabine ULLMANN / B. Ann TLUSTY (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin : Akademie Verlag, 1998, p. 170-184.

–, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main / New York : Campus, 1995.

–, « "Musste hernach bey fremde leuthe als eine dienstmagd ir brot suchen". Haller mägde im „Ganzen Haus" der frühen Neuzeit », in : Albrecht BEDAL / Isabella FEHLE (Hrsg.), *Haus(ge)schichten. Bauen und Wohnen im alten Hall und seine Katharinenvorstadt*. Kataloge des hällisch-fränkischen Museums, Sigmaringen : Thorbecke, 1994, p. 165-178.

–, « Ursula Gräfin – der Lebensweg einer Haller Magd und ledigen Mutter im 17. Jahrhundert », in : *Forschungen aus Württembergisch-Franken* 76 (1992), p. 169-176.

DÜSELDER, Heike, « "wer so stirbt, der stirbt wohl". Der Umgang mit der Sterbestunde im Spiegel von Leichenpredigten », in : Andrea von HÜLSEN-ESCH / Hiltrud WESTERMANN-ANGERHAUSEN (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute,* Regensburg : Schnell & Steiner, 2006, p. 238-249.

ECO, Umberto, *Histoire de la Beauté,* Paris : Flammarion, 2004.

EISENBART, Liselotte Konstanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*, Göttingen : Musterschmidt, 1962.

ELIAS, Norbert

–, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001 (1e : 1987).

–, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1 : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 4. Auflage, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997

(1e : 1939) (Trad française *La Civilisation des Moeurs* par Pierre Kamnitzer, Paris : Calmann-Levy, 1991).

–, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 2 : Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Gesellschaft, 4. Auflage, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997 (1e : 1939) (Trad française *La Dynamique de l'Occident* par Pierre Kamnitzer, Paris : Calmann-Levy, 1976).

ENGELSING, Rolf, « Der Arbeitsmarkt der Dienstboten im 17. 18. und 19 Jahrhundert », in : H. Kellenbenz (Hrsg.), *Wirtschaftspolitik und Arbeitsmarkt,* München 1974, p. 159-237.

ESPAGNE, Michel / LE RIDER, Jacques (dir.), *Histoire culturelle*, *Revue Germanique Internationale* 10 (1998).

FAILING, Jutta, *Frosch und Kröte als Symbolgestalten in der kirchlichen Kunst*, Diss. Univ. Giessen, 2002.

FINE, Agnès, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », in : Françoise THEBAUD / Michelle ZANCARINI-FOURNEL (dir.) *L'histoire des femmes en revues, France-Europe, Clio*, *Histoire, femmes et sociétés* 16 (2002), p. 145-166.

FISCHER, Doreen, *Witwe als weiblicher Lebenseinwurf in deutschen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002.

FLORACK, Ruth, *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur*, Stuttgart : Metzler, 2001

FLÜGGE, Sybilla, *Hebammen und heilkundige Frauen. Recht und Rechtwirklichkeit im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Man / Basel : Stroemfeld, 1998.

FONTANEL, Béatrice, *L'éternel féminin. Une histoire du corps intime*, Paris : Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel

–, *Histoire de la sexualité*, vol. I : la volonté de savoir, vol. II : l'usage des plaisirs, vol. III : le souci de soi, Pari : Gallimard, 1976 et 1984.

–, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971.

–, *Surveiller et punir. Naissance de la Prison*, Paris : Gallimard 1975.

FOUQUET, Catherine, « Le détour obligé ou l'Histoire des femmes passe-t-elle par celle de leur corps ? » in : Michelle PERROT (éd.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?,* Paris / Marseille : Rivages, 1984, p. 72-84.

FRANCK, Michael, « Trunkene Männer und nüchterne Frauen. Zur Gefährdung von Geschlechterrollen durch Alkohol in der Frühen Neuzeit », in : Martin DINGES (Hrsg.), *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 187-212.

FRANÇOIS, Étienne, *Protestants et catholiques en Allemagne : identités et pluralisme, Augsbourg 1648-1806*, Paris : A. Michel, 1993.

FREIST, Dagmer, « Religious Difference and the Experience of Widowhodd in Seventeenth- und Eighteenth-century Germany », in : Sandra CAVALLO / Lyndan WARNER (ed.) *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, Harlow : Longman, 1999, p. 164-178.

FUCHS, Ralf-Peter, *Um Die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht,* Paderborn : Schöningh, 1999.

GABLER, Susanne, *Das Hebammenwesen in Nördlingen*, Diss. Technische Universität München 1985.

GADEBUSCH BONDIO, Mariacarla

–, / Claudia BENTHIEN, « Körper und Buch. Zur Geschichte der Anatomie », in : Ulrike ZEUCH (Hrsg.), Verborgen im Buch - Verborgen im Körper. Haut zwischen 1500-1800, Ausstellungskatalog der Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel 2003, p. 85-129.

–, « Den Körper darstellen und heilen : Anatomie, Chirurgie und Gynäkologie », in : O. AUGE und M. GADEBUSCH BONDIO (Hrsg.), Gesundheit im Buch – Gedruckte medizinhistorische Kostbarkeiten der Greifswalder Universitätsbibliothek (15.–18. Jh.), Katalog zur Ausstellung 14.6.-10.6.2006, Greifswald 2006, p. 30-34.

–, *Medizinische Ästhetik : Kosmetik und plastische Chirurgie zwischen Antike und Früher Neuzeit,* München : Wilhelm Fink Verlag, 2005.

GAUSE, Ute, « Johannes Bugenhagens Seel- und Fürsorge für schwangere und gebärende Frauen », in : Imfried GARBE / Heinrich KRÖGER (Hrsg.), *Johannes Bugenhagen (1485-1558). Der Bischof der Reformation. Beiträge der Bugenhagen-Tagungen 2008 in Barth und Greifswald*, Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2010, p. 154-171.

GELIS, Jacques

–, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XVI^e^-XIX^e^ s*, Paris : Fayard 1984.

–, « Le corps, l'Eglise, le sacré », in : Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire du corps*, Vol. 1 : de la Renaissance aux Lumières, Paris : Éditions du Seuil, 2005, p. 17-107.

GIESECKE, Michael*, Der Buchdruck in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991.

GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Grasset, 1961.

GLEIXNER, Ulrike, *Pietismus und Bürgertum : Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit,* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

–, « Todesangst und Gottergebenheit. Die Spiritualisierung von Schwangerschaft und Geburt im lutherischen Pietismus », in : Patrice VEIT / Barbara DUDEN / Jürgen SCHLUMBOHM (dir.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.-20. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 75-98.

–, « Weibliche "Zanksucht" und männliche "Trinksucht". Mysogynie und die Essentialisierung von Geschlecht als erzierische Prinzipien in der katholischen Barockpredigt », in : Meike Sofian Baader/ Helga Kelle/ Elke Kleinau (Hrsg.),

Bildungsgeschichten. Geschlecht, Religion, Pädagogik in der Moderne, Köln : Böhlau, 2006, p. 91-102.

GODINEAU, Dominique, *Les femmes dans la société française, 16e-18e siècles*, Paris : Armand Colin, 2003.

GOUDSBLOM, Johan, « Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias in England, Deutschland, den Niederlanden und Frankreich », in : Peter GLEICHMANN / Johan GOUDSBLOM / Hermann KORTE (Hrsg.), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977, p. 17-100.

GOWING, Laura, « Gender and the Language of Insult in Early Modern London », in *History Workshop Journal* 35 (1993), p. 1-21.

GRAUL, Ulrike, *Frau Hoeffart & Monsieur Alamode. Modekritik auf illustrierten Flugblättern des 16. und 17. Jahrhundert, Ausstellung vom 21. Juni bis Juli 1998,* Halle : Staatliche Galerie Moritzburg, 1998.

GRMEK, Mirko D., « Le concept de maladie », in : Mirko D. GRMEK / Bernardino FANTINI (Dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 1 : Antiquité et Moyen Âge, Paris : Seuil, 1995, p. 211-226.

GROEBNER, Valentin, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts,* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

GÜNTHER, Bettina, *Die Behandlung der Sittlichkeitsdelikte in den Policeyordnungen und der Spruchpraxis der Reichsstädte Frankfurt am Main und Nürnberg im 15. bis 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / New York : Peter Lang, 2004.

HABERMAS, Rebekka

–, « Frauen- und Geschlechtergeschichte », in : Joachim EIBACH / Günther LOTTES (Hrsg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 231-245.

–, « Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht. Zur Beziehung der Geschlechter in Frankfurt der Frühen Neuzeit », in : Richard VAN DÜLMEN, *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV*, Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1992, p. 109-136.

HACKE, Daniela, « Selbstzeugnisse von Frauen in der Frühen Neuzeit », in : idem (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts*, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern : Thorbecke, 2004 , p. 9-40.

HARMS, Wolfgang (Hrsg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts,* Band III, VI, VII, Tübingen : Niemeyer, 1989-2005.

HÄRTER, Karl

–, *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat,* Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2005.

–, « Sozialdisziplinierung durch Strafe ? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis », in : *Zeitschrift für Historische Forschung* 26 (1999), p. 365-379.

HENSELMEYER, Ulrich, « Alltagskriminalität und ratsherrliche Gewalt. Niedergerichtliche Strafverfolgungspraxis des Nürnberger Rates in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts », in : Hans SCHLOSSER / Dietmar WILLOWEIT (Hrsg.), *Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1999, p. 155-174.

HENTSCHEL, Beate, « Zur Genese einer optimistischen Anthropologie in der Renaissance oder die Wiederentdeckung des menschlichen Körpers », in : Klaus SCHREINER (Hrsg.), *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug der Körpers im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1992, p. 85-105.

HENZE, Barbara, « Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im Gefolge von Reformation und katholischer Reform », in : Anne CONRAD (Hrsg.), *« In christo ist weder man noch weyb ». Frauen in der Reformation und der katholischen Reform*, Münster : Aschendorff, 1999, p. 129-151.

HERRMANN-OTTO, Elisabeth (Hrsg.) *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert : Röhrig Universitätsverlag, 2004.

HEUSER, Magdalene (Hrsg.), *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Tübingen : Niemeyer, 1996.

HONEGGER, Claudia, « Die Hexen der Neuzeit. Analysen zur Anderen Seite der okzidentalen Rationalisierung », in : Idem (Hrsg.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1978, p. 21-151.

HONKAMP, Michaela, « Auf so ein erlogenes Maul gehört ein Maultaschen. Verbale und körperliche Gegen-Gewalt von Frauen. Ein Fallbeispiel aus dem Schwarzwald des 18. Jahrhunderts », in : *WerkstattGeschichte* 4 (1993), p. 9-19.

HÖRAUF-ERFLE, Ulrike, Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, Frankfurt am Main / New York : Peter Lang, 1991.

HÜLSEN-ESCH, Andrea von / WESTERMANN-ANGERHAUSEN, Hiltrud (Hrsg.*), Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute*, 2 Bände, Regensburg : Schnell & Steiner, 2006.

HUTSON, Lorna, « The Houswife and the Humanists », in : idem (ed.), *Feminism and Renaissance Studies*, Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 82-105.

HSIA, Ronnie, Po-Chia, *Social Discipline in the Reformation : Central Europe 1550-1750*, London / New York : Routledge, 1989.

INGENDAHL, Gesa

–, « "Eigen-Sinn" im "Fremd-Sinn". Ravensburger Witwen in städtischer Verwaltungsakten des 18. Jahrhunderts », in : Daniela HACKE (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000*, Ostfildern : Thorbecke, 2004, p. 165-185.

–, *Witwen in der frühen Neuzeit. Eine kulturhistorische Studie*, Frankfurt am Main / New York : Campus, 2006.

ISELI, Andrea, *Gute Policey. Öffentiche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart : E. Ulmer, 2009.

JAHAN, Sébastien, *Les Renaissances du Corps en Occident (1450-1650),* Paris : Belin, 2004.

JOHANN, Anja, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main : Verlag Waldemar Kramer, 2001.

JUNG, Vera, *Körperlust und Disziplin. Studien zur Fest- und Tanzkultur im 16. und 17. Jahrhundert,* Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2001.

JUST, Ulrike, « *De manu in dentem* – von der Hand in den Mund. Frauen in der Unterschicht », in : Annette KUHN / Marianne PITZEN (Hrsg.), *Stadt der Frauen. Szenarien aus spätmittelalterlicher Geschichte und zeitgenössischer Kunst*, Zürich/ Dortmund : Ebersbach im eFeF-Verlag, 1994, p. 57-65.

JÜTTE, Robert

–, « "Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere" : Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts », in : *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), p. 92-101.

–, « Dutzbetterinnen und Sündfegerinnen. Kriminelle Bettelpraktiken von Frauen in der Frühen Neuzeit », in : Otto ULBRICHT (Hrsg.), *Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, p. 117-137.

–, *Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der Frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau 1984.

KAMANN, Jost, « Altnürnberger Gesindewesen. Kultur- und Wirtschaftsgeschichtliches aus vier Jahrhunderten », in : *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Nürnbergs* 9 (1901), p. 65-157.

KELLY, Joan, « Did Women have A Renaissance ? », in : Lorna HUTSON (ed.), *Feminism an Renaissance Studies*, Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 21-47.

KING, Helen, *Hippocrates' Woman. Reading the femal body in Ancient Greece*, London / New-York : Routledge, 1998.

KING, Margaret L., *Frauen in der Renaissance*, München : C. H. Beck, 1993.

KLEINSCHMIDT, Erich, *Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Vorrausetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1982.

KLOCKE, Ines-Elisabeth, « Die gesellschaftliche Situation der Frauen in der frühen Neuzeit im Spiegel der Leichenpredigten », in : Peter- Johannes SCHULER (Hrsg.), *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit*, Sigmaringen : Thorbecke, 1987, p. 147-163.

KNIBIEHLER, Yvonne

–, *La sexualité et l'histoire*, Paris : Odile Jacob, 2002.

–, *La virginité féminine. Mythes, fantasmes, émancipation*, Paris : Odile Jacob, 2012.

–, « Le discours médical sur la femme : constantes et ruptures », in : *Mythes et représentations de la femme, Romantisme* 25-26 (1976), p. 41-55.

KNIBIEHLER, Yvonne / FOUQUET, Catherine, *Histoire des mères du Moyen Age à nos jours*, Paris : PUF, 1977.

KNIBIEHLER, Yvonne / BERNOS, Marcel / RAVOUX-RALLO, Elisabeth / RICHARD, Eliane (dir.), *De la pucelle à la minette. Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, Paris : Temps Actuels, 1983.

KNÖLL, Stefanie, « Frauen, Körper, Alter. Die weiblichen Lebensalter in der Kunst des 16. Jahrhunderts », in : Andrea VON HÜLSEN-ESCH / Hiltrud WESTERMANN-ANGERHAUSEN (Hrsg.), *Zum Sterben schön. Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute*, Band 1, Regensburg : Schnell & Steiner, 2006, p. 43-51.

KOCH, Elisabeth

–, « Die Frau im Recht der Frühen Neuzeit. Juristische Lehren und Begründungen », in Ute GERHARD (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwar*t, München : C. H. Beck, 1997, p. 73-94.

–, *Maior dignitas est in sex virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1991.

KRIEGK, Georg Ludwig, *Deutsches Bürgerthum im Mittelalter mit besonderer Beziehung auf Frankfurt am Main*, Band 1 und 2, Frankfurt am Main : Sauer & Auvermann, 1969 (1. Aufl. :1868).

KRUSE, Britta Juliane, *Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit,* Berlin : De Gruyter, 2007.

KRUSENSTJERN, Benigna von, « Schreibende Frauen in der Stadt der Frühen neuzeit », in : Daniela HACKE (Hrsg.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts*, 39. Arbeitstagung in Heidelberg 17.-19. November 2000, Ostfildern : Thorbecke, 2004 , p. 41-58.

LABOUVIE, Eva

–, *Andere Umstände, Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln / Wien / Weimar : Böhlau, 2000.

–, *Beistand in Kindsnöten. Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550-1910)*, Frankfurt am Main / New York : Campus, 1999.

–, « Frauenkulturen in Europa. Geburt und Schwangerschaft zwischen Körperritual, Erlebnisraum und der Medikalisierung von Mentalitäten », in : Rüdiger FIKENTSCHER (Hrsg.), *Europäische Gruppenkulturen, Familie, Freizeit, Rituale*, Halle : Mitteldeutscher Verlag, 2006, p. 41-67.

LAGREE, Jacqueline, *Le Néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*, Paris : Vrin, 2010.

LANDWEHR, Achim, *Policey im Alltag : Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2000.

LANEYRIE-DAGEN, Nadège, *L'invention du corps*, Paris : Flammarion, 2006.

LANZINNER, Maximilian, *Konfessionelles Zeitalter 1555-1618*, Stuttgart : Clett-Kotta, 2004 (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte, Band 10).

LAQUEUR, Thomas

–, *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud,* Cambridge 1990 (Trad. française : *La fabrique du sexe*, Paris : Gallimard, 1992).

–, *Solitary Sex : A Cultural History of Masturbation,* New York : Zone Books, 2003 (Trad. française : *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris : Gallimard 2005).

LE CAM, Jean-Luc,

–, *Politique, contrôle et réalité scolaire en Allemagne au sortir de la Guerre de Trente Ans*, Wolfenbüttel : Harrassowitz 1996.

–, « L'éducation des filles en Allemagne à l'ère de la confessionalisation (XVI^e^-XVII^e^ siècles) », in : Francis WILD / Danielle MORALI (dir.), *De l'instruction des filles en Europe des XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Nancy : Groupe XVI^e^-XVII^e^ siècles en Europe, Nancy 2, 2006, p. 13-38.

LE GOFF, Jacques, *Hommes et femmes du Moyen Âge*, Paris : Flammarion, 2012.

LEGRAND, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris : PUF, 2007.

LEHNER, Julia, *Die Mode im alten Nürnberg. Modische Entwicklungen und sozialer Wandel in Nürnberg, aufgezeigt an den Nürnberger Kleiderordnungen*, Nürnberg : Stadtarchiv Nürnberg, 1984.

LE NAOUR, Jean-Yves et Valenti, Catherine, « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Epoque », in : *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 (2001), mis en ligne le 03 juillet 2006, URL : http ://clio.revues.org/index114.html [consulté le 15/12/2011].

LENZ, Rudolf (Hrsg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Band. 1, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1975.

LEROY, Fernand, *Histoire de naître. De l'enfantement primitif à l'accouchement médicalisé*, Bruxelles : De Boeck, 2002.

LEROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324*, Paris : Gallimard, 1975.

LIPPE, Rudolf von, *Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance,* Reinbek : Rowohlt Taschenbuch, 1988.

LORENZ, Chris, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1997 (Beiträge zur Geschichtskultur 13).

LORENZ, Sönke / SCHMIDT, Jürgen Michael (Hrsg.), Wider aller Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Wirkungen auf Südwestdeutschland, Ostfildern : Thorbecke, 2004.

LOUARGANT, Sophie, « De la géographie féministe à la "Gender Geography" : une lecture francophone d'un concept anglophone », in : *Espace, population et sociétés* 20 (2002), p. 397-410.

LUDWIG, Ulrike, « Untersuchungshaft im Strafverfahren », in : Gudrun GERSMANN, Katrin MOELLER und Jürgen-Michael SCHMIDT (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, in : historicum.net, , in : historicum.net, 2008.

URL : http ://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5724/ [consulté le 17/09/2013].

LUMME, Christoph, *Höllenfleisch nd Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / Berlin : P. Lang, 1996.

LÜTTENBERG, Thomas, « Législation symbolique ou contrainte efficace ? Les lois vestimentaires dans les villes allemandes au XVI^e siècle », in : Christine ARIBAUD / Sylvie MOUYSSET (éd.), *Vêture et pouvoir : XIII^e et XX^e siècles*, Actes du colloque des 19 et 20 octobre 2001, Toulouse : CNRS, Université Toulouse-Le Mirail, 2001, p. 137-148.

LUTZ, Alexandra, *Ehepaare vor Gericht. Konflikt und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit,* Frankfurt am Main / New York : Campus, 2006.

MACLEAN, Ian, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life,* Cambridge : Cambridge University Press, 1980.

MAINGUENEAU, Dominique, *Sémantique de la polémique : Discours religieux et ruptures idéologiques au XVII^e siècle,* Lausanne : l'Âge d'Homme, 1983.

MAITRE, Jacques, « Sainte Catherine de Sienne, patronne des anorexiques ? », in : *Clio, Histoire, femmes et sociétés* [en ligne] 2 (1995), mis en ligne le 01 janvier 2005. URL : http ://clio.revues.org/490 ; DOI : 10.4000/clio.490 [consulté le 02 février 2013].

MALLINCKRODT, Rebekka von (Hrsg.) *Bewegtes Leben. Körpertechniken in der Frühen Neuzeit*, Wolfenbüttel : Herzog August Bibliothek, 2008.

MARIN, Louis, *De la représentation*, Paris : Gallimard, 1994.

MATTHEWS-GRIECO, Sara F.

–, « Corps, apparence et sexualité », in : Natalie ZEMON DAVIS / Arlette FARGE (dir.), *Histoire des femmes en Occident, XVI^e-XVII^e siècle,* Paris : Plon, 2002, p. 65-110.

–, « Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », in : Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire du corps*, vol. 1 : De la Renaissance aux Lumières, Paris : Éditions du Seuil, 2005, p. 167-234.

MAURER, Michael, *Kulturgeschichte*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2008.

MCCLIVE, Cathy, « L'âge des fleurs : le passage de l'enfance à l'âge adulte dans l'imaginaire médicale du XVII^e siècle », in : Anne DEFRANCE / Denis LOPEZ / François-Joseph RUGGIU (éd.), *Regards sur l'enfance au XVII^e siècle, Actes du colloque du Centre de Recherches sur le XVII^e siècle Européen (1600-1700)* 24-25 novembre 2005,Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2007, p. 171-185.

MEDICK, Hans « Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit », in : Gerhard HUCK (Hrsg.) *Sozialgeschichte der Freizeit. Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland*, Wuppertal : Hammer, 1982, p. 19-49.

MELCHIOR-BONNET, Sabine / SALLES, Catherine, *Histoire du mariage*, Paris : Robert Laffont, 2009.

MEMMI, Dominique / GUILLO, Dominique / MARTIN, Olivier, *La tentation du corps. Corporéité et Sciences sociales,* Paris : Éditions de l'EHESS, 2009.

MIDELFORT, Erik

–, « Geschichte der abendländischen Hexenverfolgung », in : Sönke LORENZ / Jürgen Michael SCHMIDT (Hrsg.), *Wider aller Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Wirkungen auf Südwestdeutschland*, Ostfildern : Thorbecke, 2004, p. 105-118.

–, *Witch-hunting in Southwestern Germany : 1562-1684 the Social and Intellectual Foundations*, Stanford : Stanford University Press, 1972.

MINKMAR, Nils, *Ausgegossene Worte. Stadtbürgerlicher Ehrbegriff, Ehrenkonflikte und Habitus im Colmar des 16. Jahrhunderts in historisch-anthropologischer Perspektive*, Diss. Phil. Saarbrücken 2001, (non publié).

MÖBIUS, Helga, « Die Moralisierung des Körpers. Frauenbilder und Männerwünsche im frühneuzeitlichen Holland », in : Ilsebill BARBA / Elsa BREU (Hrsg.*), Frauen – Bilder – Männer – Mythen. Kunsthistorische Beiträge*, Berlin : D. Reimer, 1987, p. 69-83.

MOORE, Cornelia Niekus

–, « Mädchenlektüre im 17. Jahrhundert »in : Wolfgang BRÜCKNER / Peter BLICKLE / Dieter BREUER (Hrsg.) *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Teil II, Wiesbaden : Harrassowitz, 1985, p. 489-498.

–, *The Maiden's Mirror. Reading Material for German Girls in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1987.

MORGAN, Robin, *Sisterhood is powerful : An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement,* New York : Random House, 1970.

MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse, son image, son public*, Paris : PUF, 1961.

MOULINIER, Laurence, « Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Âge », in : Louise BRUIT ZAIDMAN / Gabrielle HOUBRE / Christiane KLAPISCH-ZUBER / Pauline SCHMIDT PANTEL (dir.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Perrin, 2001, pp 80-109.

MOUREY, Marie-Thérèse

–, *Danser dans le Saint Empire. Éloquence du corps, discipline des sujets, civilité des mœurs*, HDR Paris-Sorbonne, 2003 (à paraître).

–, « Entre Humanisme et Réforme : Tobie sur la scène allemande », in : Alain Cullière (dir.), *La figure de Tobie sur la scène de la Renaissance*, Colloque Metz novembre 2013, Berne : P. Lang, 2014 (à paraître).

–, « Galante Tanzkunst und Körperideal », in : Rebekka VON MALLINCKRODT (Hrsg.) *Bewegtes Leben. Körpertechniken in der Frühen Neuzeit*, Wolfenbüttel : Herzog August Bibliothek, 2008, p. 85-105.

–, « Le corps et le Diable – le Diable au corps ? De la transe à la danse, entre croyances, légendes et représentations (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles), in : Françoise KNOPPER / Wolfgang FINK (éd.), *Diables et spectres. Croyances et jeux littéraires*, vol. 1, *Cahiers d'études germaniques*, 62 (2012), p. 95-117.

MÜNCH, Paul, « Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft ? Aufriß einer vernachlässigten Thematik », in : Winfried SCHULZE (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München : R. Oldenbourg, 1988 (Schriften des Historischen Kollegs- Kolloquien 12), p. 53-72.

MÜLLER, Christa, *Sozialdisziplinierung während Fastnacht und Fastenzeit in Tirol zwischen 1530 und 1650*, Wien : Edition Praesaens, 1995.

MULTRUS, Dirk, « Voraussetzungen uund Möglichkeiten der Versorgungen alter Menschen in den deutschen Landen im späten Mittelalter », in : Elisabeth HERRMANN-OTTO (Hrsg.) *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert : Röhrig Universitätsverlag, 2004, p. 33-62.

OESTREICH, Gerhard

–, « Policey und prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat », in : Brigitte OESTREICH (Hrsg.), *Strukturprobleme der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze,* Berlin : Duncker & Humblot, 1980, p. 367-379.

–, « Strukturprobleme des europäischen Absolutismus », in : Brigitte OESTREICH (Hrsg.), *Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin : Duncker & Humblot, 1969, p. 179-197.

OGILVIE, Sheilagh, « How does Social capital affect Women ? Guilds and Communities in Early Modern Germany », in : *The American Historical Review* vol. 109 (2004), Issue 2, p. 325-360.

http ://www.historycooperative.org/journals/ahr/109.2/ogilvie.html [consulté le 04 mars 2012].

OPITZ, Claudia, « Souveraineté et subordination des femmes chez Luther, Calvin et Bodin », in : Christine FAURE (Dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes, Europe, Amérique du Nord*, Paris : PUF, 1997, p. 31-49.

ORY, Pascal, *L'histoire culturelle*, Paris : PUF 2004 [= Que Sais Je, N°3713].

OZMENT, Steven, *Magdalena & Balthasar. Briefwechsel der Eheleute Paumgartner aus der Lebenswelt des 16. Jahrhundert,* Frankfurt am Main : Simon & Schuster, 1989.

OZOUF, Mona, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris : Fayard, 1995.

PASTOUREAU, Michel, *Bestiaires du Moyen Âge,* Paris : Seuil, 2011.

PASTOUREAU, Michel / SIMONNET, Dominique, *Le petit livre des couleurs,* Paris : Éditions du Panama 2007.

PELLEGRIN, Nicole, « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », in : Christine BARD / Nicole PELLEGRIN, *Femmes travesties. Un « mauvais genre »*, *Clio* 10 (1999), p. 21-54.

PERROT, Philippe, *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin (XVIII^e^-XIX^e^ siècles),* Paris : Seuil, 1984.

PETERGHEM, Peter van, « Les édits somptuaires à travers l'histoire : réalités et fictions », in : G. VAN DIVOET – P. GDDING – D. VAN DEN AUWEELE (éd.), *Langage et droit à travers l'histoire, réalités et fictions*, Louvain / Paris : Peeters, 1989, p. 227-248.

PETTEGREW, Andrew / HALL, Matthew, « The Reformation and the Book : a Reconsideration », *Historical Journal* 47 (2004), p. 785-808.

PILLER, Gudrun, *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2007.

PLANISCIG, Leo, *Andrea Riccio*, Wien : A. Schroll, 1927.

PORTER, Roy / VIGARELLO Georges, « Corps, santé et maladies », in : Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire du corps*, 1. De la Renaissance aux Lumières, Paris : Éditions du seuil 2005, p. 335-372.

PULZ, Waltraud

–, « Frauen und Männer – Fasten und Völlen ? Geschlechterdifferenz und aussergewöhnliches Essverhalten in der Frühen Neuzeit », in : Christel KÖHLE-HEZINGER / Martin SCHARFE / Rolf Wilhelm BREDNICH (Hrsg.), *Männlich – Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur,* Münster : Waxmann, 1999, p. 209-223.

–, *Nüchternes Kalkül – verzehrende Leidenschaft. Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2007.

RANUM, Orest, « Les refuges de l'intimité », in : Philippe ARIES / Georges DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3 : De la Renaissance aux Lumières, Paris : Éditions du seuil, 1986, p. 211-65.

RATH, Brigitte, « Von Huren, die keine sind… », in : Daniela ERLACH / Markus REISENLEITNER / Karl VOCELLA (Hrsg.), *Privatisierung der Triebe ? Sexualität in der Frühen Neuzeit,* Frankfurt am Main / New York : Peter Lang, 1994, p. 349-366.

REINHARD, Wolfgang, « Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs », in : Nada BOSKOVA-LEIMGRUBER (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Paderborn / München / Wien / Zürich : Schöningh, 1997, p. 39–55.

RESCH, Claudia, *Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen Zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden*, Tübingen / Basel : Francke, 2006.

ROPER, Lyndal,

–, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt am Main / New-York : Campus, 1995 (Traduit de l'anglais : *The Holy Household : Women and Morals in Reformation Augsburg*, New York : Oxford University Press, 1989).

–, « Mothers of Debauchery. Procuresses in Reformation Augsburg», in : *German History* 6 / 3 (1988), p. 1-19.

–, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe,* New York : Routledge, 1994.

ROSE, Mary Beth, *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literacy and Historical Perspectives*, New York : Syracuse University Press, 1986.

ROSSEAUX, Ulrich, *Städte in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

RUBLACK, Ulinka

–, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1998.

–, « Pregnancy, Childbirth and the female Body in Early Modern Germany », in : *Past and Present* 150, 1996, p. 84-110.

SAFLEY, Thomas, *Charity and Economy in the Orphanages of Early Modern Augsburg,* Atlantic Highlands : Humanities Press, 1997.

SANTINELLI, Emmanuelle, *Des femmes éplorées ? : les veuves dans la société aristocratique du Haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

SAURER, Edith, « "Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit ". Gebetbücher für Frauen, Frauen in Gebetbüchern », in : *L'Homme* 1 (1961), p. 37-58.

SCHÄFER, Daniel, *Alter und Krankheit in der frühen Neuzeit. Der ärztliche Blick auf die letzte Lebensphase*, Frankfurt am Main / New York : Campus, 2004.

SCHEMBS, Hans-Otto, *Der Allgemeine Almosenkasten in Frankfurt am Main 1531-1981*, Frankfurt am Main : W. Kramer, 1981.

SCHENDA, Rudolf, « Die Alterstreppe. Geschichte einer Popularisierung », in : *Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Lebensalter*, Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler, in Zusammenarbeit mit dem Städtischen Museum Haus Koekkoek, Kleve, Köln 1983, p. 11-24.

SCHILLING, Heinz

–, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », in : *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45.

– (Hrsg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin : Duncker & Humblot, 1994.

SCHILLINGER, Jean, « Du Hosenteufel au Deutsch-Frantzösischer Alamode-Teuffel : le diable et la mode en Allemagne (XVI^{e}-XVII^{e} siècles), in : Françoise Knopper / Wolfgang Fink (dir.), *Diables et spectres. Croyances et jeux littéraires*, *Cahiers d'études germaniques* 62 (2012), p. 59-80.

SCHIMMELPFENNIG, Reintraud, *Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus,* Paderborn : Schöningh, 1952.

SCHINDLER, Norbert, « Die Prinzipien des Hörensagens, Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit », in : *Historische Anthropologie* 1 (1993), p. 359-39.

SCHIPPER, Mineke, *Heirate nie eine Frau mit großen Füssen. Frauen in Sprichwörtern – eine Kulturgeschichte*, Frankfurt am Main : Eichborn, 2007.

SCHNAPPER-ARNDT, Gottlieb, *Studien zur Geschichte der Lebenshaltung in Frankfurt am Main während des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main : J. Baer & Co, 1915.

SCHNELL, Rüdiger

–, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main/ New York : Campus Verlag, 1998.

–,*Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 2002.

SCHORN-SCHÜTTE, Luise, « "Gefährtin" und "Mitregentin". Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit », in : Heide WUNDER / Christina

VANJA, *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 109-153.

SCHLUMBOHM, Jürgen

–, « Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates ? », in : *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), p. 647-663.

–, « Gesindedienst als Lebensphase und als Klassenphänomen : Mägde und Knechte in einem ländlichen Kirchspiel Nordwestdeutschlands 1650-1860 », in : Antoinette FAUVE-CHAMOUX / Ludmila FIALOVA (éd.), *Le phénomène de la domesticité en Europe, XVI^e^-XX^e^ siècles*, Prague : Ceská Demografická Spolecnost Sociologickÿ av Cr, 1998, p. 23-39

SCHOTTROFF, Luise, *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

SCHREINER, Klaus, *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug der Körpers im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1992.

SCHRÖTER, Michael, « Zur Intimisierung der Hochzeitsnacht im 16. Jahrhundert : eine zivilisationstheoretische Studie », in : Hans-Jürgen BACHORSKI (Hrsg.), *Ordnung und Lust. Bilder von liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier : Wissenschaftlicher Verlag, 1991, p. 359-414.

SCHULTE, Regina (Hrsg.), *Der Körper der Königin. Geschlecht und Herrschaft in der höfischen Welt seit 1500,* Frankfurt am Main / New York : Campus, 2002.

SCHULTE, Rolf, *Hexenmeister : Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im alten Reich*, Frankfurt am Main / New York : Peter Lang, 2001.

SCHULZE, Winfried

–, « Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts und die moderne historische Forschung », in : Hans Erich BÖDECKER / Ernst HINRICHS (Hrsg.), *Alteuropa – Ancien Regime – Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart / Bad Cannstatt : Frommann Holzboog, 1991 (Problemata, 124), p. 51-77.

–, « Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte ? Vorüberlegungen für die Tagung "Ego-Dokumente" », in : ibidem (Hrsg.) : *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin : Akademie Verlag, 1996 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), p. 11-30.

SCHUSTER, Beate, *Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / New York : Campus, 1995.

SCHUSTER, Peter, *Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland (1350-1600)*, Paderborn : Schöningh 1992.

SCOTT, Joan Wallach

–, *De l'utilité du genre*, Paris : Fayard, 2012.

–, *Gender and the Politics of History*, revised edition, New York : Columbia University Press, 1999 (1^e^ : 1988).

–, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in : idem, *Le Genre de l'histoire*, *Cahiers du GRIF*, 37 (1988), p. 125-153.

SEBILLOTE, Laurent, « L'ordre immuable de la domination masculine », *Lunes* 6 (1999), p. 100-102.

SEEBAß Gottfried, « Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation », in : Irene DINGEL (Hrsg.), *Gottfried Seebaß. Die Reformation und seine Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 58-78.

SHAHAR, Shulamith, « Mittelalter und Renaissance. Ein soziales Netz entsteht », in : Pat THANE (Hrsg.), *Das Alter. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt : Primus-Verlag, 2005, p. 71-111.

SHORTER, Edward, *A History of Women's Bodies,* New York : Basic Books, 1982, (Trad. française sous le titre *Le corps des femmes*, Paris : Seuil, 1984 et allemande : *Der weibliche Körper als Schicksal : Zur Sozialgeschichte der Frau*, München : Piper, 1984.

SIESS, Jürgen / VALENCY, Gisèle (dir.), *La double adresse*, Paris : l'Harmattan, 2002.

SIMON, Manuel, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin : D. Reimer, 1993.

SIMON-MUSCHEID, Katharina, *Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert),* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

SONNET, Martine, « L'éducation des filles à l'époque moderne », in : *Historiens et Géographes* 393 (2006), p. 255-268.

SOURNIA, Jean-Charles, *Histoire de la médecine*, Paris : Éditions La Découverte, 1997.

SPIERENBURG, Pieter, « The Body and the State : Early Modern Europe », in : idem (ed.), *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punischment in Western Society,* New-York / Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 44-70.

SPIES, Martina, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main*, Dortmund : Ebersbach, 1998 (Frankfurt am Main, univ. Diss, 1997).

STEELE, Valerie, *The corset. A cultural history*, New Haven / London : Yale University Press, 2004.

STEINBERG, Sylvie

–, « Du berceau à la tombe, côté femme », in : *Historiens et Géographes* 393 (2006), p. 233-244.

–, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris : Fayard, 2000.

STRAUSS, Gerald

–, *Luthers' House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore / London : Johns Hopkins University Press, 1978.

–, « Protestant Dogma and City Government : The Case of Nuremberg », in : *Past and Present* 36 (1967), p. 38-58.

–, « Success and failure in the German Reformation », in : *Past and Present* 67 (1975), p. 30-63.

THANE, Pat (Hrsg.) *Das Alter. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt : Primus-Verlag, 2005.

THEBAUD, Françoise

–, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, 2e édition, Lyon : ENS Éditions, 2007 (1e : 1998).

–, « Propos d'historienne sur la *Domination masculine* », in : Hans-Peter MÜLLER / Yves SINTOMER (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes,* Paris : Éditions La Découverte, 2006, p. 175-189.

TILMANN, Walter, *Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin : De Gruyter, 1998.

TREPP, Anne-Charlotte, « Zum Wandel von Altersbildern und Alterserfahrungen im späten Mittelalter und am Beginn der Frühen Neuzeit », in : *Alterskulturen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 16. bis 18. Oktober 2006, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008, p. 299-313.

TREXLER, Richard C., « Der Heiligen neue Kleider. Eine analytische Skizze zur Be- und Entkleidung von Statuen », in Klaus SCHREINER (Hrsg.), *Gepeinigt, Begehrt, Vergessen. Symbolik und Sozialbezug der Körpers im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, München : Wilhelm Fink Verlag, 1992, p. 365-402.

VEIT, Patrice, « "Ich bin sehr schwach, doch drückst du nach". Evangelisches Kirchenlied und seelsorgerische Begleitung von Schwangeren im 17. und 18. Jahrhundert », in : Barbara DUDEN / Jürgen SCHLUMBOHM / Patrice VEIT (Hrsg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.-20. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 49-74.

VIGARELLO, Georges

–, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Paris : Édition du seuil, 1999.

–, *Histoire du viol, XVIe-XXe siècle*, Paris : Éditions du seuil, 1998.

–, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris : Armand Colin, 2004.

VINCENT-CASSY, Mireille

–, « Dedans et Dehors : les domestiques à la fin du Moyen-Âge », in : Gert MELVILLE / Peter VON MOOS (Hrsg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1998, p. 499-525.

–, « Viol des jeunes filles et propagande politique en France à la fin du Moyen Âge », in : Louise BRUIT ZAIDMAN / Gabrielle HOUBRE / Christiane KLAPISCH-ZUBER / Pauline SCHMIDT PANTEL (dir.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Perrin, 2001, p. 117-140.

VÖLKER-RASOR, Anette

–, *Bilderpaare-Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts*, Freiburg : Rombach, 1993.

–, *Frühe Neuzeit*, München : Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2010.

VOVELLE, Michel, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris : Gallimard, 1983.

WALTER, Tilmann, *Unkeuschheit und Werk der Liebe : Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland*, Berlin : De Gruyter, 1998.

WEBER, Mathias, « Ständische Disziplinierungsbestrebungen durch Polizeiordnungen und Mechanismen ihrer Durchsetzung – Regionalstudie Schlesien », in : Michael STOLLEIS (Hrsg.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, , Frankfurt am Main : Klostermann ,1996, p. 333-75.

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen : Mohr, 1922 (Trad. française : *Économie et société* par J. Freund, P. Kamnitzer et P. Bertrand, Paris : Plon, 2003).

WEIGAND, Gabriele, « Die weiblichen Schulorden und die Mädchenbildung » in : Johann GEORG / Max LIEDTKE, *Der weite Schulweg der Mädchen. Die Geschichte der Mädchenbildung am Beispiel der Geschichte anthropologischer Vorurteile*, Regensburg : J. Klinkhardt, 1990, p. 127-147.

WENDEL, François, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Reforme 1520-1692*, Strasbourg : Imprimerie alsacienne, 1928.

WIEDEMANN, Inga, *Die Schriften für Witwen in der Frühen Neuzeit*, Berlin : Verlag für Wissenschaft und Forschung, 2001.

WIESNER, Merry E.

–, « Paternalism in Practice : The Control of Servants and Prostitutes in Early Modern Germany Cities » in : Philipp N. BEBB / Sherrin MARSHALL (ed.), *The Process of Change in Early Modern Europe*, Athen : Ohio University Press, 1988, p. 179-200.

–, « The Midwives of South Germany and the public / private Dichotomy », in : Hilary MARLAND (ed.), *The Art of Midwifery. Early Modern Midwives in Europe*, Cambridge : Routlegde, 1994, p. 77-94.

–, *Women and Gender in Early Modern Europe*, 2nd éd., Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

–, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswich : Rutgers University Press, 1986.

WITTMANN, Reinhard, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*, München : C. H. Beck, 1991.

WÖHRLE, Georg, « Der alte Mensch im Spiegel der antiken Medizin », in : Elisabeth HERRMANN-OTTO (Hrsg.) *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St Ingbert : Röhrig Universitätsverlag, 2004, p. 19-31.

WORGITZKI, Inke, *Kleiderordnungen in Frankfurt am Main von 1356-1731. Gesetzgebung, ständische Gesellschaft und soziale Wirklichkeit*, Magistra artium, Johann Wolfgang Goethe-Universität 2000, (non publié).

WUNDER, Heide

–, « Er ist die Sonn', sie ist der Mond ». Frauen in der Frühen Neuzeit, München : C. H. Beck, 1992.

–, « Frauen in den Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhunderts », in : Rudolf LENZ (Hrsg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Band 3, Köln / Weimar / Wien : Böhlau, 1984, p. 57-68.

ZANDER-SEIDEL, Jutta

–, « Kleidergesetzgebung und städtische Ordnung. Inhalte Überwachung und Akzeptanz frühneuzitlicher Kleiderordnungen », in : *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1993, p. 176-188.

–, *Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500-1650*, München : Deutscher Kunstverlag, 1990.

ZIKA, Charles, *The Appearance of Witchcraft*, London / New York : Routledge, 2007.

ZIMMERLI-WITSCHI, Alice, *Frauen in der Reformationszeit*, Diss. Phil. Zürich 1981.

Table des abréviations

Diss. : Dissertation

Fig. : figure

n. p. : non paginé

s. d. : sans date

s. l. : sans lieu

Table des illustrations

Fig. 1 : Gerhard Altzenbach, *Auff und Nidergang Deß Weiblichen alters*, Köln Mitte 17. Jhdt, Kupferstich, Düsseldorf, Totentanzsammlung « Mensch und Tod » der Universität (Kat. Nr. 20) **39**

Fig. 2 : Hans Sebald Behaim, *Kurtzweilige Beschreibung des Bauern-Volcks ihrer Rockstuben, vnd was darinnen fuer schoene Possen getrieben werden*, 1524, Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, IE 80. ..... **120**

Fig. 3 : *Ein wunderbarlich Mirackel von einem Meidlin von Rod in Speier Bistum, so in zwoelff wochen und zweien jaren sich on leiblich speis enthalten, noch in obgemeltem Dorff bey Vater und Mutter in leib und leben ist*, [1542], Zentralbibliothek Zürich, PAS II 24/24. ..... **168**

Fig. 4 : *Ein vberaus Wunderliche Historia und Geschichte*, [1574], Zentralbibliothek Zürich, PAS II, 11/5. ..... **169**

Fig.5 : Chaise d'accouchement, in : Eucharius Röslin, *Der swangeren Frawen und Hebamen Rosegarten*, Faks Dr der 1. Augl. von 1513, Wutöschingen-Horleim 1994. ..... **299**

Fig. 6. Le médecin Christoph Völter en train de pratiquer un accouchement (tiré de : Christoph Völter, *Neu eroeffnete Heb=Ammen=Schuhl*, Stuttgart 1679) **303**

Fig.7 : Ex-votos en fer (R. Andrée 1904, Votive und Weihegabendes Katholischen Volks in Süddeutschland,Brunswick, Tafel XXI, fig. 83 [Bavière, Musée de Wiesbaden], fig. 84 [Alsace, Musée de Mulhouse], Fig. 85 et 86 [Alsace, cimetière de Villé], fig. 87 [Autriche, Saint Léonard à Lavanttale]). **357**

Fig. 8 : Ex-votos en fer (*op. cit*., Tafel XXII, fig. 88 [Basse-Bavière, Ganacker], fig. 89 [Autriche, Saint Leonard à Lavanttale], fig. 90 [Basse-Bavière, Ganacker], Fig. 91 [Basse- Bavière, Aigen], Germanisches Museum à Nuremberg, Fig. 92 [Basse-Bavière, Ganacker]. **358**

Fig. 9 : Lukas Cranach der Ältere, Katharina von Bora, 1546, Kupferstichkabinett – Schloss Gotha. **441**

Fig. 10 : « Trauernde Augsburgerin », in : *Kostüme der Männer und Frauen in Augsburg und Nürnberg, Deutschland, Europa, Orient und Afrika* - BSB Cod.icon. 341 Augsburg 4. Quart du XVI^{e} siècle **442**

Fig. 11 : Alte Frau *sitzend*, Allemagne, vers 1520-25, Victoria and Albert Museum Londres. **466**

Fig. 12 : Daniel Mauch, *Nackte Alte*, Lüttich, 1530-40, Städtische Galerie Liebighaus, Museum Alter Plastik, Frankfurt am Main. **466**

Fig. 13 : Albrecht Dürer, *Die vier Hexen*, 1497, Städtische Kunstsammlungen Düsseldorf. **469**

Fig. 14 : Hans Baldung Grien, *Hexe*, 1515, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe.....**469**

Fig. 15 : Albrecht Dürer, *Rückwärts reitende Hexe auf einem Ziegenbock*, vers 1500, Metropolitan Museum of Art, New York. **469**

Fig. 16 : Hans Baldung Grien, *Der bezauberte Knecht*, ca. 1544, National Galery of Art, Washington CD. **469**

Fig. 17 : *Es musz dem Menschen Guts und Bösses wiederfahren*, Nuremberg 1657, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, IP 31. .....**499**

Fig. 18 : Johann Friedrich Fleischberger, *Zarte Jugend werthe Tugend hat*, Nürnberg 1654, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, IP 30. .....**501**

Index des principaux noms

A

Adair, Mark, 350
Agricola, Johann, 170, 171, 401, 514, 527
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, 182, 532
Aikin, Judith, 310, 311, 312
Alber, Erasmus, 27, 203, 211, 212, 223, 224, 245, 246, 337, 338, 527
Albertinus, Aegidius, 37, 46, 53, 56, 57, 58, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 93, 94, 95, 96, 99, 104, 115, 124, 126, 127, 128, 136, 137, 232, 332, 336, 345, 346, 392, 393, 399, 400, 425, 426, 433, 434, 444, 445, 448, 449, 451, 452, 453, 456, 527
Albrecht, Bernhard, 380, 527
Ambroise, Saint, 130, 160, 171, 287, 288, 315, 351, 398, 443, 444, 533
Amman, Jost, 186, 525, 557
Appolinarus, Quintus, 479, 527
Arasse, Daniel, 329
Ariès, Philippe, 19, 238, 320, 482, 483, 484, 485
Aristote, 46, 278, 287, 398, 462, 464, 478
Arnold, Mathieu, 229, 235, 311, 401
Augustin, Saint, 165, 433, 434

B

Babst, Michael, 371, 372, 373, 382, 383, 454
Badinter, Elisabeth, 305
Baierland, Ortolf von, 292, 318, 527
Bake, Kristina, 31
Barth, Susanne, 54, 55, 63, 72, 77, 103, 106, 149, 170, 172, 174, 274
Bartholin, Thomas, 27, 51, 352, 464, 527, 536
Baruch, Friedrich, 318
Bauer, Veronika, i, 29
Beauvalet-Boutouyrie, Scarlett, 13, 14, 35, 364, 366, 390, 397, 398, 402, 408, 427, 439, 443
Becker, Thomas, 378
Behaim, Hans, 119, 120, 621
Behringer, Wolfgang, 33, 185, 467, 468
Bell, Rudolf, 165
Bendlage, Andrea, 11, 30
Bepler, Jill, 34
Berriot-Salvadore, Evelyne, 213, 361
Beurer, Johann Jacob, 141, 489, 490, 493, 494, 527
Bock, Gisela, 13, 97, 182
Bodin, Jean, 272, 468, 474, 475, 476, 519, 528
Bogner, Ralf, 26, 131, 192
Botelho, Lynn, 463, 464, 478
Boucher, François, 151, 153, 160
Bourdieu, Pierre, 1, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 58, 127, 150, 207, 251, 518
Bourgeois, Louise, 314, 315, 320, 528
Boyer, Charles-Arthur, 160, 161
Brendle, Franz, 2, 4, 27, 35
Brenz, Johannes, 377, 528
Bruit Zaidman, Louise, 43, 47, 83
Brunner, Leonard, 491, 528
Bruno, Christoph, 24, 37, 54, 103, 210, 211, 224, 238, 240, 331, 337, 343, 344, 347, 369, 373, 400, 420, 428, 479
Brunswick-Lunebourg, Elisabeth de, 25, 378, 380, 394, 395, 406, 414, 415, 519
Buchholz, Werner, 147, 514
Bucoldianus, Gerard, 165, 166, 528
Bulst, Neidhart, 30, 148
Burghartz, Susanna, 46, 60, 63, 174, 175, 188, 253
Busenbaum, Hermann, 53, 67, 127, 128, 131, 132, 140, 141, 392, 528
Bynum, Caroline, 167

C

Canisius, Peter, 84
Caselius, Martin, 69, 85, 86, 143, 144, 145, 146, 153, 154, 174, 183, 184, 528
Cerda, Juan Luis de la, 53, 56, 70, 94, 104, 332, 336, 345, 346, 392, 426, 528
Cesbron, Paul, 276, 281, 294, 316, 511
Chartier, Roger, 9, 20, 21, 22
Clark, Stuart, 467, 468
Codomann, Salomon, 300, 529
Colbius, Adam, 219, 529
Comenius, Jan Amos, 296, 297, 306, 307, 529
Corbin, Alain, 18, 520
Corvinus, Antonius, 202, 528, 529

Courtine, Jean-Jacques, 18, 73, 224, 425, 520
Cranach, Lukas (l'Ancien), 107, 123, 441, 525, 540, 621
Crasselius, Johannes, 100, 101, 529
Cubach, Michael, 456

D

Daul, Florian, 27, 112, 113, 114, 115, 264, 529
Delumeau, Jean, 96, 137, 372, 468
Detrez, Christine, 8, 12, 13, 58, 73, 161, 165, 171, 199, 207, 434
Dietrich, Veit, 95, 243, 244, 246, 247, 529
Dinges, Martin, 29, 30, 87, 164, 188
Dörhoff, Bernardus, 141, 390, 529
Dorlin, Elsa, 19, 97
Douglas, Mary, 59, 60
Drexl, Magdalena, 182, 284
Duerr, Hans-Peter, 8
Dülmen, Richard van, 3, 170, 187, 191, 192, 294, 484, 485, 486
Dürer, Albrecht, 468, 469, 470, 525, 549, 622
Durkheim, Emile, 6, 10, 20
Dürr, Renate, 43, 77, 81, 87, 175, 189
Düselder, Heike, 26, 485, 486, 487, 489, 490, 493

E

Eisenbart, Liselotte Konstanze, 145, 248, 410
Elias, Norbert, 1, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 60, 122, 162, 170, 171, 329, 362, 394, 515, 516, 517
Erythropel, David, 296, 529
Eyb, Albrecht von, 207, 210, 330, 529

F

Fischart, Johann, 201, 209, 243, 244, 344, 529
Fischer, Doreen, 3, 84, 108, 309, 364, 365, 370, 387, 388, 397, 398, 400, 401, 406, 409, 411, 417, 418, 419, 420, 421, 428, 430, 460, 479
Flügge, Sybilla, 277, 278, 296, 298, 308, 317, 318
Flurheym, Christoph, 205, 215, 241, 242, 529
Foucault, Michel, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 21, 45, 64, 69, 229, 234, 248, 255, 257, 275, 349, 514, 516, 517
Freist, Dagmer, 369, 383, 392, 397
Frischer, Otto, 27, 107, 110, 112, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 158, 184, 264, 529
Fuchs, Ralf Peter, 192, 193

G

Gabler, Susanne, 297, 309, 315, 318, 320
Gadebusch-Bondio, Mariacarla, 27
Galien, 27, 38, 46, 61, 75, 96, 97, 162, 175, 278, 287, 353, 387, 478
Gedicke, Simon, 182, 530
Gélis, Jacques, 278, 287, 290, 298, 308, 313, 431, 433, 493, 502, 503, 504, 505
Gernhard, Bartholomeus, 328, 530
Giesecke, Michael, 34
Gilbert, Jacob, 374, 375, 376, 378, 396, 402, 403, 421, 422, 423, 428, 431, 432, 434, 445, 450, 454, 530
Girard, René, 190
Glaser, Peter, 92, 119, 530
Gleixner, Ulrike, 218, 301, 311
Göbel, Johann Konrad, 244, 530
Graeter, Johann Wilhelm, 207, 530
Graul, Ulrike, 69, 147
Groebner, Valentin, 191
Gross, Erhart, 388, 417, 418, 425, 430, 530
Guillemeau, Jacques, 300, 530
Günther, Bettina, 15, 249, 252, 253
Guntherus, Thomas, 279, 305, 345, 346, 348, 530
Gwynther, Johann, 282, 530

H

Habermann, Johann, 309
Habermas, Rebekka, 15, 192
Hachenburg, Johann, 488, 491, 492
Hacke, Daniela, 31, 80, 409, 439, 517
Hameln, Glückel von, 369
Harms, Wolfgang, 495, 496, 497, 500
Haroche, Claudine, 73, 224, 425
Härter, Karl, 9, 29, 122, 187
Hayn, Johann, 130, 131, 389, 453, 476, 477, 526, 572
Hebenstreidt, Johannes, 27, 47, 48, 282, 530
Heidenreich, Esaias, 377, 530
Helm, Adam, 280, 285, 530
Herberger, Valerius, 58, 59, 136, 149, 150, 531
Herlitz, David, 213, 287, 288, 295, 305, 314, 319, 531
Hildebrandt, Johann, 98, 353, 354, 355, 531
Hippocrate, 38, 46, 48, 50, 349, 351, 387
Hoechstetter, Philipp, 80
Hohndorf, Andreas, 76, 78, 79, 333, 531
Honegger, Claudia, 269, 272, 511

Höpner, Johannes, 134, 135, 137, 138, 150, 153, 157, 159, 531
Hoppenrod, Andreas, 27, 337, 531
Hörauf-Erfle, Ulrike, 57, 78, 79, 81, 272
Hsia, Ronnie Po-Chia, 4, 9, 514
Huberinus, Caspar, 491, 531
Hugo, Johann, 163, 289, 290, 531
Hülsen-Esch, Andrea von, 460, 465, 467
Hutson, Lorna, 271, 511
Huxholtz, Wolrad, 281, 297, 318, 531

I

Ingendahl, Gesa, 364, 384, 439, 457, 458

J

Jahan, Sébastien, 96, 160, 161, 162, 196, 226, 228, 232, 234, 239, 271, 328, 329, 332, 334, 351, 352
Jahn, Johannes, 82, 334, 335
Jenisch, Paul, 129, 130, 328, 531
Jérôme (Saint), 37, 57, 170, 241, 390, 406, 409
Joubert, Laurent, 305, 531
Jung, Vera, 9, 119
Jütte, Robert, 9, 407, 412, 413

K

Kauffmann, Johannes, 207, 219, 220, 531
Kelly, Joan, 271, 272, 273, 511
King, Helen, 349, 350, 351, 352, 353
Knibiehler, Yvonne, 44, 47, 50, 52, 61, 68, 162, 176, 177, 276, 277, 281, 294, 301, 307, 316, 320, 511
Knöll, Stefanie, 467
Koch, Elisabeth, 368, 371, 391, 397
Koerber, Ottho, 282
König, Georg, 203, 216, 258, 531
Kramer, Henri, 315, 468, 531
Kriegk, Georg Ludwig, 79, 80, 102, 411, 412
Kruse, Britta Juliane, 364, 369, 377, 390, 391, 409, 411, 413, 414, 426, 435, 438, 439, 443, 446, 447, 457
Krusenstjern, Benigna von, 31, 80, 409
Kuppelich, Georg, 373, 374, 379, 380, 401, 402, 427, 428, 489, 531

L

Labouvie, Eva, 17, 34, 276, 277, 278, 281, 284, 308, 312, 318
Landry, Geoffroy de la Tour, 54, 82, 532
Langner, Andreas, 27, 282, 532
Laqueur, Thomas, 16, 18, 97, 171, 172, 176
Le Cam, Jean-Luc, 69, 77, 79, 80, 81, 103, 104, 512
Legrand, Stéphane, 10, 11
Lenz, Rudolf, 26
Leroy, Fernand, 278, 350, 520
Löher, Hermann, 378
Lonicerus, Adam, 285, 294, 304, 316, 317, 318, 319, 532
Lorichius, Jodocus, 418, 426, 430, 431, 433, 443, 444, 445, 446, 451, 455, 456, 476, 532
Lumme, Christoph, 5, 31, 327, 332
Luther, Martin, 3, 23, 54, 55, 65, 66, 78, 79, 84, 95, 105, 106, 112, 118, 123, 129, 130, 134, 170, 201, 204, 205, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 243, 265, 270, 271, 272, 274, 284, 311, 324, 325, 346, 388, 396, 401, 411, 440, 459, 485, 487, 491, 511, 519, 527, 529, 530, 532, 533
Lüttenberg, Thomas, 87, 186
Lutz, Alexandra, 250

M

Maclean, Ian, 353
Marin, Louis, 20, 21
Marpach, Gregor, 213, 214, 223, 225, 234, 239, 258, 335, 338, 532
Marstaller, Gervasius, 282, 532
Martini, Lucas, 78, 107, 149, 202, 205, 206, 258, 259, 532
Mathesius, Johannes, 122, 250, 532
Matthews-Grieco, Sara F., 213, 239, 254, 325
Mäyer, Johann Ulrich, 435
McClive, Cathy, 47, 49, 171
Medick, Hans, 118, 121, 122, 177
Melissander, Caspar, 202, 282, 283, 527
Menius, Justius, 227, 236, 239, 488, 532
Meyfahrt, Johann Matthäus, 473
Midelfort, Erik, 468, 471
Moore, Cornelia Niekus, 66, 82, 83

Morgan, Robin, 14
Mourey, Marie-Thérèse, 5, 9, 105, 106, 110, 112, 234, 264, 468

O

Oestreich, Gerhard, 4, 6, 8, 32, 68, 105, 219, 260, 362, 394, 448, 514
Olearius, Johann, 335, 532
Opitius, Josua, 228, 532
Opitz, Claudia, 272, 519, 532
Osiander, Lucas, 214, 215, 233, 381, 382, 533
Ott, Christoph, 71, 125, 126, 510, 533
Ozment, Steven, 261, 262, 263

P

Paré, Ambroise, 160, 171, 287, 288, 315, 351, 533
Paul (Saint), 53, 130, 162, 163, 167, 170, 171, 207, 218, 221, 236, 259, 274, 280, 289, 340, 341, 376, 395, 406, 408, 492
Paumgartner, Balthasar, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 324, 325, 409
Paumgartner, Magdalena, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 321, 322, 324, 409, 435, 447, 457, 512, 513
Pictorius, Georg, 281, 533
Pineau, Séverin, 178, 179, 180, 181, 182, 533
Pistor, Jeremias, 206, 221, 233, 328, 533
Platon, 349, 350, 352, 353, 354
Plutarque, 239
Pontanus, Johannes, 93, 533
Porta, Conrad, 55, 66, 82, 106, 533
Pulz, Waltraud, 164, 165, 166

R

Rahw, Balthasar, 222, 226, 240, 241, 327, 331, 341, 342, 343
Ranum, Orest, 238
Rebhuhn, Paulus, 217, 218, 242, 533
Reinhard, Wolfgang, 2, 24
Resch, Claudia, 482, 484, 486, 487, 488, 491
Rhaw, Georg, 123, 221, 225, 533
Rhegius, Urbanus, 491, 534
Röber, Paul, 204, 534
Roper, Lyndal, 368, 374, 402, 415, 416, 472
Rosabella, Catharina, 27, 180, 181, 182
Röslin, Eucharius, 28, 278, 293, 294, 299, 304, 305, 534, 621
Rotterdam, Erasme de, 7
Rublack, Ulinka, 14, 29, 32, 85, 87, 88, 129, 175, 176, 177, 187, 189, 190, 277, 280, 284, 313, 321, 323, 367, 374, 377, 384, 410
Rueff, Jacob, 28, 98, 286, 294, 319, 515, 534
Rus, Wolfgang, 199, 216, 217

S

Sachs, Michael, 23, 66, 139, 162, 163, 227, 460
Sarcerius, Erasmus, 5, 183, 236, 237, 497, 498, 534
Saurer, Edith, 25, 308
Sawr, Abraham, 62, 223
Schäfer, Daniel, 35, 460, 461, 463, 472, 473, 478, 479, 480, 484, 486, 495
Schilling, Heinz, 2, 90
Schirmer, Friedrich, 205, 534
Schlumbohm, Jürgen, 9, 44, 309, 311
Schmidt, Niclaus, 200, 201, 534
Schnell, Rüdiger, 21, 184, 199, 208, 209, 232, 239
Schoppe, Andreas, 220, 221, 237, 238, 239, 240, 283, 534
Schottroff, Luise, 482
Schrot, Michael, 38
Schröter, Michael, 238
Schubart, Adam, 27, 257, 329, 343, 534
Schulze, Winfried, 4, 31
Schütz, Theophil, 232, 535
Schweiglin, Jeremias, 305, 308, 309, 535
Scott, Joan, 15, 198
Seitz, Alexander, 386, 387, 388, 408, 535
Selnecker, Nicolaus, 209, 225, 338, 339, 340, 341, 342, 535
Shahar, Shulamith, 364, 460, 463, 480
Siegemund, Justina, 315, 535
Sigfrid, Thomas, 330, 461
Simon, Manuel, 97, 98, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 305, 306, 307, 341, 349, 351
Sommer, Johann, Georg, 100, 158, 182, 283, 319, 377, 535
Sorgin, Christina, 334
Spangenberg, Johann, 199, 200, 331, 333, 379, 401, 535
Spee von Langenfeld, Friedrich, 473, 528, 535
Steele, Valerie, 160, 161

Steinbach, Johann, 199, 218, 219, 255, 256, 257, 341, 535
Steinberg, Sylvie, 43, 46, 246
Steinhausen, Georg, 31, 262, 263, 264, 266, 268, 321, 322, 324
Stolleis, Michael, 29
Stöltzlin, Bonifacius, 288, 289, 290, 292, 301, 309, 310, 311, 535
Strauss, Gerald, 44, 77, 78, 79, 84, 87
Strauss, Johannes, 27, 295

T

Tertullien, 397
Thébaud, Françoise, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 22, 198
Tympus, Mathaeus, 66, 67, 135

U

Ukena, Peter, 386, 387, 388

V

Vesling, Johann, 27, 50, 51, 536
Vigarello, Georges, 9, 18, 61, 144, 160, 239, 262, 329, 431, 485, 520
Vincent-Cassy, Mireille, 61, 62, 192
Vives, Juan Luis, 24, 37, 54, 55, 103, 210, 211, 224, 238, 240, 331, 337, 343, 347, 348, 365, 369, 373, 400, 420, 421, 428, 429, 479, 513, 536
Vivien, Joris, 37, 123, 124, 239, 536
Völhin von Frickenhausen, Maria, 25, 380, 381, 385, 393, 394, 406, 519
Völker-Rasor, Anette, 139, 227, 228, 267, 322
Völter, Christoph, 285, 296, 301, 302, 303, 304, 515, 536, 621
Vovelle, Michel, 461, 483, 484, 485, 486

W

Weber, Max, 6
Wegener, Gottfried, 69, 70, 536
Weigand, Gabriele, 78, 81, 84
Weigel, Hans, 191, 526, 558
Weinsberg, Hermann, 323, 325, 409, 457, 536
Weller, Jacob, 309, 536
Wendel, François, 227, 235, 236, 330
Westphal, Joachim, 330, 331, 536
Weyer, Johann, 28, 50, 165, 468, 473, 474, 475, 528, 536
Wiedemann, Inga, 3, 397, 427
Wiesner, Merry E., 13, 14, 17, 190, 314
Wildvogel, Jacob, 216, 489, 536
Wittich, Johann, 285, 537
Witweiler, Georg, 227, 537
Worgitzki, Inke, 63, 64, 411
Wunder, Heide, 13, 26, 104, 198, 227, 230, 231, 232, 247, 258, 272, 277, 314, 377, 385, 425, 461, 462

X

Xenophon, 92, 93, 255

Z

Zander-Seidel, Jutta, 9, 29, 30, 153, 189, 191, 553, 556
Zika, Charles, 470

Femmes et féminité dans la société allemande(XVI^{e}-XVII^{e} siècles). Normes, pratiques et représentations

Résumé

Cette thèse propose une étude de la population féminine en territoire germanique d'environ 1555, date à laquelle est signée la Paix d'Augsbourg qui affirme la légitimité de la Réforme, à 1648, qui marque la fin de la Guerre de Trente Ans. Il s'agit de voir comment et pour quelles raisons les femmes, et en particulier leur corps, sont l'objet d'une disciplinarisation sociale qui abouti à une redéfinition et à une codification précise de la féminité à partir de la Réforme et de la confessionnalisation des sociétés. Cette thèse se concentre sur des ouvrages normatifs écrits par des théologiens, des pasteurs protestants et des prêtres jésuites abordant des thèmes aussi variées que l'éducation, le mariage, la maternité, le veuvage, ainsi que des textes législatifs touchant à tous les domaines de la vie quotidienne et des traités médicaux pour tenter de mettre au jour les mécanismes de ce phénomène de discipline du corps féminin en mettant en avant une perspective interconfessionnelle. Il s'agit de comprendre comment les gestes, le maintien, l'apparence et la sexualité ainsi que le langage sont contrôlés et maîtrisés pour former un *habitus* spécifique. Outre les normes que sous-tendent ces textes, certaines pratiques qui entourent le corps féminin sont étudiées à partir de lettres, mémoires et procès-verbaux. Ce travail propose donc de croiser les perspectives d'histoire sociale et d'histoire des femmes, d'histoire culturelle et d'anthropologie historique tout en effectuant une comparaison interconfessionnelle.

Mots-clés : histoire culturelle ; femmes ; corps ; discipline ; habitus

Women and Femininity in the German Society (16th- 17th centuries). Norms, Practices and Representations.

Summary

This thesis is about the female population of the Holy Roman Empire from about 1555, when the Peace of Augsburg, confirming the legitimacy of the Reformation was signed, until 1648, at the end of the Thirty Years' War. The purpose of this work is to see how and why women, and particularly their bodies, were targeted by social discipline, and how it generated a redefinition and a precise codification of femininity in the age of Reformation and the confessionalization of societies. This thesis focuses on normative books written by theologians, protestant ministers and Jesuits, dealing with diverse subjects like education, marriage, maternity and widowhood. Laws and decrees about daily life have also been analysed, just like medical treaties revealing the mechanisms of the female body discipline in an interconfessional perspective. It shows how gestures, attitudes, appearance, sexuality and language were controlled in order to define a specific *habitus*. Beside the norms spread in the different documents under scrutiny, some practices related to the female body have been studied from letters, memoirs and statements of offence. This work crosses perspectives of social history, women and cultural history, as well as historical anthropology with an interconfessional comparison.

Keywords : Cultural History; Women; Body; Discipline; Habitus

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE :
ED 4 – Civilisations, Cultures, Littératures et Sociétés
Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Études Germaniques