

CHARIS MESSIS

Lectures sexuées de l'altérité

Les Latins et identité romaine menacée pendant les derniers siècles de Byzance *

Abstract: This paper develops a reading of otherness in the context of the confrontation between the Byzantines and the Latins during the twelfth-fifteenth centuries, especially concerning the gender image of the opponent. Through the Byzantine and Latin texts of that period we see the creation of a stereotype image of the other, activated and modulated in times of political crisis. It also analyzes the rhetoric of victimization that the Byzantines chose to describe their difficult political situation and the rhetoric of justification used by the Latins to explain why they turned against their Christians 'brothers'. The paper finally treats the controversy over beards, which epitomizes and highlights the theological and cultural differences between the two parties.

Jusqu'alors plus au moins épargnés, les Byzantins doivent faire face, à partir du XII^e siècle, à une double menace : d'abord les Latins et ensuite les Turcs, auxquels ils finiront par se soumettre. La période qui s'étend entre les deux prises de leur capitale, en 1204 par les Latins et en 1453 par les Turcs, est dominée par une crise politique, économique et religieuse, qui va s'élargissant en une crise foncièrement identitaire.¹ Au-delà de l'existence politique des Byzantins et de leur autonomie religieuse, les deux chutes de Constantinople remettent en question tout un univers mental fondé à la fois sur l'idée d'un Empire saint, éternel et chrétien, qui doit conduire l'humanité jusqu'à la fin des siècles, et sur des valeurs liées à l'appartenance à cet Empire. Les conséquences de la chute de 1204 et des récupérations éphémères incitent les Byzantins à repenser les frontières entre le 'nous' et les 'autres', la civilisation et la barbarie, le christianisme et l'hérésie, le masculin et le féminin, tout en réélabrant l'identité 'romaine' dont ils sont les dépositaires privilégiés. Cette période est marquée par une déchirure culturelle profonde au sein de leur société, une crise culturelle majeure dont les traces sont visibles dans la production littéraire, les arts, la théologie et les nouvelles orientations mystiques de l'époque.

La confrontation ne se résume pas à des attaques savantes, à l'échange de traités dénonçant soit les us et coutumes bizarres d'autrui, soit l'altération du dogme par les uns ou l'incroyance patente des autres. L'affrontement des cultures et des religions se réalise plutôt à travers les hommes qui les incarnent. Pour saisir dans les sources cette sorte de confrontation, qui vise à déstabiliser la personnalité entière des adversaires en tant qu'agents politiques et sociaux, il faut se contenter des bribes d'information fournies par les textes ou se fier, parfois, à leurs silences embarrassants. Dans la réalité vécue, les attaques personnelles sont souvent à l'origine des choix qui produisent de l'histoire. Les Byzantins en sont bien conscients, comme le montre l'exemple relaté par Matthieu d'Edesse, un historien arménien du XII^e siècle, selon lequel le duc byzantin d'Antioche aurait perdu la confiance des Arméniens de sa région suite à la mésaventure advenue à un noble personnage

* Une version de cette intervention a été présentée dans le cadre du colloque international organisé par l'Université de Jannina sous le titre « Histoire – Texte – Image (13^e–15^e siècle) » tenu de 25 à 26 juin 2009. Je tiens à remercier profondément Paolo Odorico, Stephanos Efthymiadis, Antony Kaldellis et Stratis Papaioannou et qui ont eu la patience de lire le texte, de le corriger et de me préserver de plusieurs fautes. Je remercie très particulièrement Mme Monique Aboud qui a relu attentivement le texte et en a amélioré le français.

¹ Sur l'histoire de la période, voir en général M. ANGOLD, *The Byzantine Empire 1025–1204: A political history*. London – New York 1997; IDEM, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea*. Oxford 1975; D. NICOL, *The last centuries of Byzantium, 1261–1453*. Cambridge 1993; R.-J. LILIE, *Byzanz und die Kreuzzüge*. Stuttgart 2004; E. PATLAGEAN, *Un Moyen Age grec, Byzance (IX^e–XV^e siècle)*. Paris 2007.

de la ville d'Ani. Rasé, dépouillé et chassé de sa patrie par le pouvoir impérial en place, cet homme, profondément blessé, s'allie aux Turcs, détruit la région, incendie des villages, égorge des captifs pour enfin crier aux habitants terrorisés d'Antioche: « C'est moi qui suis Georges Schagatsi, à qui vous avez coupé la barbe. Cette barbe a de la valeur, n'est-ce pas ? »² Un simple affront personnel, survenu dans l'insignifiance du quotidien, peut avoir des effets politiques importants, conditionner les errances personnelles d'une culture à l'autre, voire réorganiser la carte d'une région. Nous traiterons ici des attaques portées à la personne sexuée des adversaires dans le cadre de la confrontation entre Byzantins et Latins en cette période de crise, tout en présentant en cadre général les stratégies rhétoriques mises au point pour rendre lisibles et compréhensibles les logiques et les circonstances de l'affrontement.

La littérature de l'altérité a sa propre tradition et ses codes particuliers de transmettre ses messages. A Byzance, du XIII^e au XV^e siècle, le discours qui investit la confrontation avec les Latins n'est pas celui rassurant de la supériorité byzantine, prévalant jusqu'au XII^e siècle, mais plutôt un discours émis pour réaffirmer les valeurs de la communauté orthodoxe sous la menace extérieure. La rhétorique qui domine alors est une rhétorique de la violence: d'une violence exercée par les autres et d'une violence subie par les 'nôtres': le sujet byzantin se construit en victime et se présente comme l'objet d'attaques, portées non seulement contre son système de valeurs, mais aussi contre son propre corps devenu une surface fragile sur laquelle les étrangers inscrivent leurs prérogatives de maîtres. Ce trait est aussi visible, mais dans un moindre degré et selon une logique différente, comme nous verrons par la suite, dans les sources latines de l'époque. Tout au long de cette période, les auteurs chrétiens de tous bords cultiveront cette image de la victime, profondément chrétienne: les Byzantins sont les victimes des Latins et des Turcs, les Latins celles des 'Grecs' et des Turcs. Chaque partie subit les effets de la déloyauté des autres mais, bien que perdantes souvent sur le terrain, les victimes croient remporter une sorte de victoire morale.

Tous ces discours, qui ont recours à des traditions littéraires consacrées (le portrait du barbare de l'héritage grec pour les Byzantins, l'image du Grec orientalisé, perfide et efféminé de la littérature latine classique pour les Occidentaux³) et qui se livrent à un échange subtil entre la tradition et l'innovation, le circonstanciel et l'éternel, parlent des 'autres' mais ont comme destinataires réels 'les nôtres'. Les *autres* deviennent ainsi un miroir où l'on cherche le reflet d'une abstraction: le moi idéalisé. En forgeant des appartenances et en signalant des exclusions⁴, les textes contribuent à ériger des frontières. Même si les rapports sur le terrain sont plus aisés, car moins conflictuels et plus ambigus, et qu'il y eut des personnes, comme celles décrites par Eustathe de Thessalonique, qui durant la conquête du territoire byzantin « furent amenées à chercher la faveur des ennemis, à se soumettre, à les aduler, à les flatter, à remuer la queue devant eux, à les servir, à tout faire pour pouvoir vivre et n'avoir plus peur »⁵, dans la réalité du discours les choses sont plus tranchées en raison d'une conception résolument manichéiste de la vérité.

² Matthieu d'Edesse, Chronique (962–1136), in : E. DULAURIER, Bibliothèque Historique Arménienne. Paris 1843, 188–189.

³ H. HUNGER, Graeculus perfidus. *Ἰταλός ἰταμός*. Il senso dell' alterità nei rapporti breco-romani ed italo-bizantini. Rome 1987.

⁴ T. KOLBABA, Byzantine Perceptions of Latin Religious 'Errors': Themes and Changes from 850 to 1350, in: The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, ed. A. LAIOU – R. PARVIZ MOTTAHEDEH. Washington, D.C. 2001, 117–143, ici 118–119.

⁵ S. KYRIAKIDIS, Eustazio di Tessalonica, La espugnazione di Tessalonica (*Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi 5*). Palermo 1961, 138, 11–13 (trad. française, P. ODORICO, Thessalonique. Chroniques d'une ville prise. Toulouse 2005, 240).

BYZANTINS ET LATINS⁶

Avec les Occidentaux, arrivés en frères pour aider à reconquérir les territoires perdus par l'avancée des Turcs, que les Byzantins commencent à regrouper sous l'étiquette de *Latins*⁷, indication tant géographique que religieuse, les incompréhensions s'accumulent dès le début. Leur présence massive étonne et inquiète d'abord, puis devient l'objet d'une méfiance et d'une hostilité hautement affichées, surtout après 1204. Dans la littérature byzantine du XIII^e siècle, on peut suivre une évolution qui va de la simple curiosité à un rejet univoque puis, au fur et à mesure que les croisades se succèdent avec des effets dévastateurs pour l'Empire, à la représentation des Latins sous les traits typiques de la barbarie. La même évolution, qui va de l'incompréhension au rejet, se retrouve dans les sources latines. Pour les Latins, les Romains d'Orient sont devenus des *Grecs*, à savoir des réalités tangibles de différence et des images éloquents d'altérité. Utilisées de manière péjorative, les dénominations de *Grec* et de *Latin* dévoilent aussi la lutte acharnée pour l'héritage impérial romain. Pour les Byzantins, les Latins ne sont venus que pour défier leur légitimité et les exploiter économiquement, alors que les Latins, au moins dans les récits de la quatrième croisade, se montrent décidés à récupérer un bien qu'ils considèrent comme leur. Les stratégies discursives des Byzantins visent à présenter les Latins comme indignes de prétendre à l'héritage romain⁸, ceux-ci ne partageant pas les fondements de leur civilisation; parallèlement, celles des Latins avancent que les Grecs, par leur refus de se plier aux exigences de la suprématie ecclésiastique romaine, ne sont plus en droit d'être les détenteurs légitimes de leur Empire et de leur merveilleuse capitale⁹. Constan-

⁶ Sur les rapports entre Byzantins et Occidentaux à partir des Croisades et jusqu'à la fin de l'Empire on dispose d'une bibliographie impressionnante. Pour les croisades nous nous limiterons à citer l'approche très originale de J. HARRIS, *Byzantium and the Crusades*. London – New York 2003, où la bibliographie précédente; M. ANGOLD, *The Fourth Crusade: Event and Context*. Harlow 2003; *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences*. La IV^e croisade et ses conséquences, ed. A. LAIOU (*Réalités Byzantines* 10). Paris 2005; *The Fourth Crusade: Event, Aftermath and Perceptions*, ed. T. F. MADDEN. Aldershot – Burlington 2008; *Quarta crociata: Venezia, Bisanzio, impero latino*, ed. G. ORTALLI – G. RAVEGNANI – P. SCHREINER. Venise 2006; *The Fourth Crusade Revisited*, ed. P. PIATTI. Vatican 2008. Sur les discours sexués des croisades, voir *Gendering the Crusades*, ed. S. EDINGTON – S. LAMBERT. Cardiff 2001. Pour les suites de la quatrième croisade, voir, *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, ed. M. BALARD – E. MALAMUT – J.-M. SPIESER (*Byzantina Sorbonensia* 21). Paris 2005; *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, ed. B. ARBEL – B. HAMILTON – D. JACOBY. London 1989; M. BALARD, *Les Latins en Orient, XI^e–XV^e siècle*. Paris 2006. Sur la représentation des Occidentaux dans les sources byzantines, voir en général D. ABRAHAMSE, *Byzantine Views of the West in the Early Crusade Period: The Evidence of Hagiography*, in: *The Meeting of the two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, ed. V. GOSS – C. BORNSTEIN. Kalamazoo 1986, 189–200; *Byzantium and the West c. 850 – c. 1200*, ed. J. HOWARD-JOHNSTON = *BF* 13 (1988); P. SCHREINER, *Byzanz und der Westen: Die gegenseitige Betrachtungsweise in der Literatur des 12. Jahrhunderts*, in: *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, ed. A. HAVERKAMP. Sigmaringen 1992, 551–580; E. KISLINGER, *Von Drachen und anderem wilden Getier. Fremdenfeindlichkeit in Byzanz ?* In: *Laetae segetes iterum*, ed. I. RADOVA. Brno 2008, 389–404. Pour la représentation des Byzantins dans les chroniques occidentales, voir l'approche très stimulante de M. CARRIER, *L'image des Byzantins et les systèmes de représentation selon les chroniqueurs occidentaux des croisades*. [Thèse de doctorat, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne] Paris 2006.

⁷ Sur la terminologie utilisée dans les sources byzantines pour décrire les peuples de l'Europe occidentale et sa valorisation flottante, négative et positive, voir A. KAZHDAN, *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World* 83–100; J. KODER, *Latinoi – the image of the Other according to Greek sources*, in: *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV secolo)*, ed. C. MALTEZOU – P. SCHREINER. Venezia 2002, 25–39.

⁸ Sur la théorie byzantine de la *translatio imperii*, voir A. LAIOU, *Oi δύο εξουσίες: η διαμάχη μεταξύ παπών και αυτοκρατόρων και οι απόψεις των Βυζαντινών*, in: *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines, IV Histoire, Communications*. Athènes 1980, 173–185 et HARRIS, *Byzantium*, dans plusieurs passages.

⁹ Sur la perception occidentale de Constantinople, voir A. DUCCELLIER, *Une mythologie urbaine: Constantinople vue d'Occident au Moyen Age*. *MEFRA* 96/1 (1984) 405–424; E. LANGILLE, *Constantinople d'après le livre d'Eracles*. *Florilegium* 12 (1993) 141–157.

tinople devient alors une projection de la Troie mythique¹⁰, le berceau des peuples de l'Occident, et sa conquête s'inscrit dans un mouvement spatial et temporel de retour aux origines¹¹. L'Empire et sa capitale se transforment ainsi en territoire idéalisé qui leur revient de droit. Les griefs que l'un comme l'autre choisissent de mettre en avant servent donc des buts radicalement différents. Il est important de noter ici que l'argument d'une origine troyenne sera détourné au profit des Turcs autour de 1453, puisqu'une telle origine leur sera attribuée par les historiens chrétiens des sultans ottomans et que la conquête du territoire byzantin sera présentée comme une vengeance rétrospective des Turcs, de « nous, les hommes de l'Asie contre les insultes subies » par les Grecs de jadis¹². Ainsi, dans le cas des Latins, Constantinople sera identifiée à Troie et sa prise symbolisera le retour aux sources de leur culture; dans le cas des Ottomans, elle incarnera la 'grécité' homérique qu'on se doit de combattre et sa prise sera considérée comme une vengeance. Dans l'un et l'autre cas, sa conquête est présentée comme la réparation d'un déséquilibre et d'une injustice historiques.

La présence des Latins à Byzance conduit à l'apothéose du particularisme culturel. Les Occidentaux, dont le propre code comportemental renvoie aux valeurs et aux hiérarchies 'féodales'¹³, arrivent dans une Byzance forgée par la tradition impériale et monarchique romaine. Les codes de communication des uns et des autres, qui se résument et se traduisent en codes d'honneur propres à chacun, ne sont que peu compatibles et leur confrontation conduit à l'intensification de la mésentente.

ARROGANCE ET AVIDITÉ DES LATINS

Pour les Byzantins, les caractéristiques saillantes des Occidentaux sont l'*arrogance* et l'*avidité*, traits incontestablement barbares. L'*arrogance* des Latins signifie le refus de reconnaître la légitimité impériale, de se plier à la conception byzantine du pouvoir et à ses hiérarchies consacrées, de reconnaître le caractère sacré de la royauté romaine¹⁴. L'*avidité*, quant à elle, signifie des revendications démesurées d'argent, voire une incompréhension sur les enjeux politiques du don, son système de distribution et la logique politique du luxe impérial. L'*avidité* est considérée, en outre, comme la cause principale de leur présence sur le territoire byzantin et comme leur motivation profonde qui est de couler « ce grand vaisseau du firmament » qu'est l'Empire romain de Constantinople¹⁵. *Arrogance* et *avidité* sont par conséquent les manifestations d'un manque de modération et de maîtrise, qualités éminemment culturelles dont s'enorgueillissent les Byzantins. Une fois at-

¹⁰ Voir la discussion entre Latins et Jean Asan où les premiers prétendent être venus conquérir la terre de leurs ancêtres troyens, in Robert de Clari, La conquête de Constantinople 106, ed.-tr. J. DUFOURNET. Paris 2004, 200–203. Sur la configuration des origines troyennes des Latins dans la littérature occidentale de l'époque, voir T. SHAWCROSS, Re-inventing the Homeland in the Historiography of Frankish Greece: The Fourth Crusade and the Legend of the Trojan War. *BMGS* 27 (2003) 120–152.

¹¹ C. CROIZY-NAQUET, L'espace du culte dans deux récits de croisade des XIIe et XIIIe siècles, in: Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Age, ed. F. CLÉMENT – J. TOLAN – J. WILGAUX. Rennes 2006, 207–218, ici 216; A. LAÏOU, L'interprétation byzantine de l'expansion occidentale (XIe–XIIe siècles), in: Le partage du monde. Echanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale, ed. M. BALARD – A. DUCELLIER. Paris 1998, 163–179, ici 172; CARRIER, L'image des Byzantins 412–413.

¹² Critobule, Histoire IV 11, 5–6 (ed. D. REINSCH, Critobuli Imbriotae Historiae [CFHB XXII]. Berlin – New York 1983, 170). Un autre historien, Laonikos Chalcocondylès (ed. E. DARKO, Laonici Chalcocandylae Historiarum Demonstrationes, I–II. Budapest 1922–1927, II 167, 1–4), prétend que cette configuration de l'histoire provient des Latins. Sur la question, voir D. REINSCH, Η θεώρηση της πολιτικής και πολιτιστικής φυσιογνωμίας των Ελλήνων στους ιστορικούς της Αλώσης, in: Byzance et l'hellénisme: l'identité grecque au Moyen Age (= *Cahiers Pierre Belon* 6). Paris 1999, 69–86, ici 81.

¹³ J. FLORI, Culture chevaleresque et quatrième croisade: quelques réflexions sur les motivations des croisés, in: *Quarta Crociata* 371–387.

¹⁴ HARRIS, *Byzantium* 22–23.

¹⁵ Eustathe de Thessalonique, Oratio in Manuelem VI, in: Eustathii Thessalonicensis opera minora magnam partem inedita rec. P. WIRTH (CFHB XXXII). Berlin – New York 2000, 261–288, ici 272–273.

tribué aux Latins, le manque de maîtrise de soi peut, selon le cas, se transformer en colère démesurée ou en sauvagerie incontrôlée, et il finit par identifier ces derniers au monde animal¹⁶ ou à les transformer en 'ethnos'¹⁷, autrement dit à les assimiler à une population barbare et non chrétienne. Ce mépris byzantin est souvent décrit par les sources occidentales dans des termes purement affabulateurs. Ainsi, selon un chroniqueur allemand de la deuxième croisade, le patriarche de Constantinople aurait qualifié les Latins de 'chiens' et les croisés auraient trouvé dans les églises byzantines des images peignant les Latins en bêtes de somme, tenus par une bride et chevauchés par des Grecs¹⁸.

Cette image uniforme est néanmoins trompeuse car, bien que les caractéristiques générales attribuées aux Occidentaux persistent en tant que traits culturels, on observe dans les sources byzantines une différenciation subtile entre guerriers francs et commerçants italiens¹⁹. De l'admiration mal dissimulée d'Anne Comnène pour Bohémond²⁰, du portrait très positif de Frédéric Barberousse au discours pondéré mis dans la bouche de Conrad III par Nicéas Choniates²¹, et jusqu'à la réhabilitation partielle de la première croisade par Nicéphore Grégoras²², on constate l'effort croissant d'une partie des intellectuels byzantins à comprendre le zèle des croisés et à s'y identifier dans la mesure du possible. Dans le cas, au moins, de Choniates et de Grégoras, il faut y voir aussi une critique subversive à l'encontre du pouvoir byzantin en place. Le portrait flatteur que Choniates dresse de Barberousse doit être lu en rapport étroit avec son attitude critique envers Manuel. De même, le discours de Conrad doit être mis en relation avec le comportement peu loyal de Manuel envers les croisés²³. Il ne s'agit pas, dans ces deux cas, d'un effort réel de compréhension de l'autre, mais plutôt de son instrumentalisation dans la construction d'un discours destiné à discréditer les choix politiques de 'notre' empereur. L'idéalisation à dessein de l'antagoniste est une des formes que revêt le *psogos* impérial. Et si l'on y trouve effectivement une attitude conciliante, sous plusieurs conditions, envers les guerriers francs, le côté commerçant des Occidentaux, représenté par les Vénitiens et les Génois, reste, en revanche, dans le discrédit le plus prononcé et essuie un mépris total²⁴.

¹⁶ Sur l'assimilation des Latins aux bêtes sauvages, voir W. HÖRANDNER, *Das Bild des Anderen. Lateiner und Barbaren in der Sicht der byzantinischen Hofpoesie*. *BSI* 54 (1993) 162–168, ici 166; E. et M. JEFFREYS, *The 'Wild Beast from the West': Immediate Literary Reactions in Byzantium to the Second Crusade*, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World* 101–116, ici 109; KISLINGER, *Drachen* 399–402.

¹⁷ Les Latins comme 'ethnos', in *Lettre du patriarche Germain II aux Chypriotes* (K. SATHAS, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, II. Venise 1873, 6, 7 et 9). Les Latins assimilés aux 'Scythes', les barbares par excellence, in: *Nicephore Grégoras, Histoire*, II 2 (ed. L. SCHOPEN, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, I–II. Bonn 1829–1830, v. I, 27.24 – 28.2).

¹⁸ 'Ansbert' (ed. A. CHROUST, *Historia de expeditione Friderici imperatoris*. Berlin 1928, 49 et 56). Cf. CARRIER, *L'image des Byzantins* 381.

¹⁹ LAÏOÛ, *L'interprétation*, op.cit présente ces deux caractéristiques à travers les images du conquérant et du marchand incarnées par les Occidentaux dans les sources byzantines.

²⁰ Anne Comnène XIII 10, 4 (ed. B. LEIB, *Anne Comnène Alexiade*, I–IV. Paris 1937–1946, v. III, 121–123; ed. D. REINSCH – A. KAMBYLIS, *Annae Comnenae Alexias*, I–II [CFHB XL]. Berlin – New York 2001, 411–412). Sur le récit d'Anne concernant la première croisade, voir D. THOMAS, *Anna Comnenas' account of the first Crusade. History and Politics in the reigns of the Emperors Alexius I and Manuel I Comnenus*. *BMGS* 15 (1991) 269–312. Sur ses attitudes envers les Latins, voir D. REINSCH, *Ausländer und Byzantiner im Werk der Anna Komnene*. *Rechtshistorisches Journal* 8 (1989) 257–274; R.-J. LILIE, *Anna Komnene und die Lateiner*. *BSI* 54 (1993) 169–182.

²¹ Nicéas Choniates (ed. J.L. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Historia* [CFHB XI]. Berlin – New York 1975) 416, 29–45, pour le portrait très flatteur de Barberousse; 68–70, pour le discours de Conrad.

²² Grégoras IV 7 (I 106, 13–19 SCHOPEN).

²³ Choniates 66–67 (VAN DIETEN). Sur cet aspect de l'*Histoire* de Choniates, voir S. EFTHYMIADIS, *Nicetas Choniates: The Writer*, in: *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, ed. A. SIMPSON – S. EFTHYMIADIS. Genève 2009, 35–58, ici 41–42.

²⁴ Pour se limiter à un seul historien du XIVe siècle, voir Grégoras V4 (I 133, 21 – 134, 1 SCHOPEN); VI 11 (I 208, 17–19 SCHOPEN); XI 1 (I 527, 7–9 SCHOPEN).

PERFIDIE ET EFFÉMINATION DES BYZANTINS

Pour les Occidentaux qui lisent les Byzantins à travers une grille rhétorique parallèle, les caractéristiques byzantines les plus soulignées, reprises dans la tradition classique, sont la *perfidie*²⁵ et l'*effémination*. La *perfidie* des Byzantins signifie leur refus de considérer les Latins comme égaux, comme des frères avec lesquels on se doit de partager, non seulement des richesses jugées immenses, mais aussi une vision commune de la guerre sainte²⁶. En outre, les Latins se montrent peu désireux de comprendre le cérémonial byzantin et le rituel du culte impérial. Pour Odon de Deuil, historien de la deuxième croisade, l'empereur byzantin est tout à la fois une 'idole' inaccessible, un empereur 'profane' et un 'infidèle'²⁷. L'idolâtrie du culte impérial est, pour les Latins, synonyme d'un pouvoir désacralisé ayant perdu toute assise de légitimation. De leur côté, les Vénitiens osent par deux fois ridiculiser l'aspect sacré de la monarchie byzantine, d'abord en organisant une procession infâmante du portrait de Manuel, présenté comme un Noir, « ridiculisant ainsi les cérémonies impériales respectables »²⁸, et ensuite, juste avant l'assaut final contre Constantinople en 1204, en s'adressant à l'empereur de Byzance en termes extrêmement outrageants, selon Robert de Clari : « Sale crapule, nous t'avons tiré de la merde et dans la merde nous te remettrons »²⁹. L'art byzantin d'investir le pouvoir avec éclat est totalement déroutant pour les Latins, qui suspectent et dénoncent constamment toute manifestation culturelle byzantine : l'insistance, par exemple, à observer minutieusement le protocole est considérée comme un signe d'arrogance et une manifestation de mépris ; quant aux subtilités de l'éloquence byzantine, elles sont tout bonnement tenues pour une logorrhée destinée à les abuser. Pour Guillaume de Tyr, les Grecs ne parlent que par circonlocutions et ne répondent aux questions que de manière énigmatique, ce qui est un signe supplémentaire de leur nature perfide³⁰.

L'effémination imputée aux Byzantins se fonde sur le fait que ceux-ci ne partagent pas le code chevaleresque de la bataille, l'essence de l'idéologie guerrière de l'armée latine³¹. L'opulence des vêtements et des bijoux, le langage fleuri et flatteur, l'intellectualisme prononcé que les Latins ridiculiseront après la chute de Constantinople en se promenant dans la ville en tenue de secrétaires³², l'utilisation de troupes de mercenaires, la présence d'eunuques au palais sont autant d'indices, pour les Latins, de l'effémination byzantine. D'après Odon de Deuil « tous les Grecs étaient comme brisés et changés en femmes, en renonçant à toute force virile dans leur langage aussi bien que dans leur cœur »³³, et selon Guillaume de Pouilles, les Grecs ont perdu l'Asie Mineure en 1071 « parce qu'ils négligeaient la guerre, menaient une vie oisive, et, pris aux vains attraits de la mollesse, se déshonoraient par une inertie honteuse »³⁴.

²⁵ Selon Odon de Deuil, *Histoire de la croisade de Louis VII*, in: F. GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*. Paris 1825, v. 24, 275–384, ici 287 les Occidentaux avaient pris conscience de la perfidie grecque « par leurs lectures et par leur propre expérience ».

²⁶ LAÏOU, *L'interprétation 171–172* parle de deux idéologies différentes de la conquête des lieux saints.

²⁷ Odon de Deuil 330, 333 et 341 (GUIZOT). Sur la perception occidentale du cérémoniel aulique byzantin, voir CARRIER, *L'image des Byzantins* 148–201.

²⁸ Nicete Choniatès 86 (VAN DIETEN).

²⁹ Robert de Clari 59, 22–24 (136–137 DUFURNET).

³⁰ Guillaume de Tyr XVIII 22 (ed. R. HUYGENS, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon [Corpus Christianorum. Continuatio Medievals]* 38]. Turnhout 1986, 843). Voir aussi CARRIER, *L'image des Byzantins* 73 et 342.

³¹ CARRIER, *L'image des Byzantins* 77–78.

³² Choniatès 594, 90–91 (VAN DIETEN).

³³ Odon de Deuil 318 (GUIZOT).

³⁴ Guillaume de Pouille III, 4–6 (ed. M. MATTHIEU, *Guillaume de Pouille, La geste de Robert Guiscard [Istituto siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi]* 4]. Palermo 1961, 165).

De la même manière, les femmes et les eunuques sont réinvestis de sens afin de dénoncer l'effémination byzantine, qui serait le résultat et l'illustration d'un système politique profondément corrompu.

LES FEMMES

Pour les auteurs courtois, les femmes byzantines méprisant des époux pusillanimes et aidant de valeureux Occidentaux à gagner le cœur de leurs filles³⁵, ou encore celles assistant aux batailles devant les murs de la capitale assiégée en 1204 et critiquant les fanfaronnades de leurs conjoints tout en admirant la beauté guerrière des Latins³⁶, ces femmes sont les juges ultimes qui confèrent l'aura de la réelle virilité, à savoir qu'elles reconnaissent aux Latins leur qualité de maître. Le fait que l'empereur soit, dans les récits de la conquête de Constantinople en 1204, présenté entouré de femmes, est pour ces auteurs un signe supplémentaire de la dégénérescence de la cour impériale byzantine³⁷. D'après un autre auteur, Guibert de Nogent, les femmes byzantines sont utilisées par leur empereur comme appât pour « déterminer une armée de Français à se rendre dans la Thrace » et sont vouées à la prostitution par décret impérial³⁸. Ces femmes sont accessibles à tous et leur viol, loin d'être un péché, est un traitement qui s'inscrit dans la logique des choses et obéit à la volonté de leur maître d'en tirer profit.

Pour les Byzantins, en revanche, les femmes occidentales peuvent être des 'monstruosités' qui minent l'ordre divin de la séparation des sexes, comme Gaita, combattante farouche à côté des hommes et contre des hommes³⁹, ou comme celles qui accompagnent l'armée allemande de la deuxième croisade, en chevauchant à califourchon « avec un regard réellement martial et avec une attitude plus masculine que les amazones »⁴⁰. Elles peuvent aussi être de dangereuses magiciennes, à l'instar de Marchesina qui prépara des philtres érotiques pour s'attirer l'attention et l'amour 'fou' de l'empereur de Nicée Jean Vatatzès⁴¹, ou même des 'poulettes' apprivoisées par le 'mâle' byzantin suite à un mariage impérial ou à un décochement de 'flèches d'Eros' de la part de prétendants peu scrupuleux, tel cet Alexis, cousin de Manuel Comnène, qui courtoisait Marie d'Antioche, la veuve de ce dernier, « dans l'espoir que son coup lui assurerait la conquête du trône »⁴².

Alors qu'ils fantasment sur les femmes de l'autre, les auteurs byzantins et occidentaux se méfient des leurs qu'ils soupçonnent être le point faible de leur autoreprésentation. Quand les Latins conquièrent Thessalonique en 1185 et abusent des femmes de la ville, ces dernières commencent à défier la décence qui sied à leur sexe et à saper les fondements de la famille, « car elles avaient désormais goûté au fruit aigre-doux » et répondaient à voix basse à Eustathe, leur berger, que « 'le

³⁵ D. ROCHER, Le 'roi Rother', une caricature allemande des Byzantins au XIIe siècle. *Médiévales* 12 (1987) 25–31, ici 29–30.

³⁶ Robert de Clari 47, 55–61 (120–121 DUFOURNET) et 48, 36–39 (122–125 DUFOURNET).

³⁷ S. LAMBERT, Crusading or Spanning, in: *Gendering the Crusades* 1–15, ici 12–13.

³⁸ Guibert de Nogent, *Histoire des Croisades* (I 37 GUIZOT) : « Enfin il [Alexis Ier Comnène] terminait par un autre argument qu'il était bien inconvenant de proposer à des hommes sages et tempérants, et cherchait à attirer ceux qu'il sollicitait 'en exaltant la beauté des femmes de son pays' comme si les femmes grecques étaient douées d'une si grande supériorité en ce point qu'elles dussent incontestablement être préférées aux Françaises et que ce motif pût seul déterminer une armée de Français à se rendre dans la Thrace ... Il avait ordonné par un édit célèbre, publié dans tout son Empire, que tous ceux qui avaient plusieurs filles en livrassent une à la prostitution, et qu'une partie du produit de ce honteux trafic fût versée dans son propre fisc ».

³⁹ Anne Comnène VI 6, 5 (I 160, 8–10 LEIB; 133–134 REINSCH – KAMBYLIS).

⁴⁰ Nicétas Choniates 60, 49–55 (VAN DIETEN). Sur le topos littéraire des femmes guerrières présentes dans le camp des adversaires durant les croisades, voir M. EVANS, 'Unfit to bear Arms': The Gendering of Arms and Armour in Accounts of Women on Crusade, in: *Gendering the Crusades* 45–58. Sur la participation effective des femmes dans les croisades, voir K. CASPI-REISFELD, Women Warriors during the Crusades, 1095–1254, in: *Gendering the Crusades* 94–107.

⁴¹ Grégoras, II 7 (I 45, 10–15 SCHOPEN).

⁴² Eustathe, La prise de Thessalonique 18, 19 – 20, 4 (KYRIAKIDIS) (trad. française ODORICO, Thessalonique 155).

chien ne quitte jamais son os'»⁴³. Lorsque les croisés conquièrent Constantinople en 1204 et viennent à la rencontre d'Agnès, la sœur du roi de France Philippe Auguste, mariée à un grand personnage de la cité, elle ne daigne, selon Robert de Clari, leur adresser aucune parole, prétendant ne pas connaître sa langue maternelle⁴⁴.

En dépit du fossé creusé entre Byzantins et Latins, et malgré les réticences ecclésiastiques des deux côtés, particulièrement du côté occidental, à partir de la quatrième croisade les mariages dynastiques mixtes s'inscrivent dans une diplomatie qui s'efforce d'entretenir des rapports d'équilibre avec un Occident de plus en plus menaçant⁴⁵ car, comme écrit l'historien du XVe siècle Ducas, les Byzantins choisissaient des femmes franques ou allemandes « de sorte qu'en cas de nécessité, nous puissions obtenir de cette nation (*genos*) aide et assistance»⁴⁶. La plupart de ces mariages se déroulent sans histoire, les femmes étrangères étant censées adopter les intérêts, la culture et la religion de leurs époux et s'insérer complètement dans le système politique byzantin. Pourtant un des ces mariages, celui d'Andronic II (1282–1328) avec Irène-Yolanda, fille de Guillaume VII de Montferat, illustrera de la façon la plus éloquente qui soit la mésentente entre deux cultures politiques et sexuelles différentes. Sous la plume de Nicéphore Grégoras, cette histoire familiale particulière prend la forme d'un commentaire subversif, où préjugés culturels et sexuels s'entremêlent pour figurer les effets néfastes d'une cohabitation forcée entre Byzance et l'Occident. Après avoir donné naissance à trois fils et une fille, préoccupée de leur avenir et extrêmement ambitieuse, Irène s'efforce à leur assurer une parcelle de pouvoir. « Son innovation la plus déroutante est qu'elle ne voulait pas conserver le système monarchique, tel qu'il était en vigueur chez les Romains depuis le passé, mais de le changer selon les habitudes latines », autrement dit de conférer à chacun de ses trois fils une région et un pouvoir héréditaires. Deux lectures différentes du pouvoir s'affrontent, l'une 'romaine' monarchique et l'autre 'latine' féodale, présentées par l'auteur, la première comme une tradition consacrée, la seconde comme une innovation déroutante et dangereuse (*kainotomia*, terme chargé de connotations très négatives dans le vocabulaire politique byzantin). La réponse de l'empereur fait appel à cette tradition puisqu'il « disait qu'il était impossible de condamner les fonctions royales de l'Empire, formées depuis de longues années ». Dans la suite du récit, Irène est décrite conformément au stéréotype féminin: elle commence à alterner crises de colère et d'hypersensibilité avec des minauderies féminines, moments de tristesse et moments de tendresse, tout cela en marchandant ses faveurs érotiques. Indigné par ce jeu, l'empereur voit « languir son grand amour et se transformer en haine, une haine ardente mais en même temps dissimulée». Déçue dans ses attentes, Irène part finalement à Thessalonique, ville considérée comme son apanage paternel et, « voulant avilir l'empereur, elle rend publics les secrets de son mari », « car elle était furieuse et elle se sentait humiliée par la douceur de l'empereur et, sans craindre Dieu et avoir honte des gens, cette femme impertinente et impudique, diffusait des secrets concernant leurs rapports intimes insatisfaisants, en disant des choses qui feraient rougir même une prostituée dévergondée». L'empereur, qui redoutait sa mauvaise langue, lui cédait plus de droits que ceux qui

⁴³ Eustathe 138, 25–27 (KYRIAKIDIS) (trad. française ODORICO, Thessalonique 241).

⁴⁴ Robert de Clari 53, 1–10 (128–129 DUFURNET). Sur le personnage d'Agnès, voir P. CESARETTI, *L'impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio, una sovrana fra Oriente e Occidente*. Milan 2006.

⁴⁵ Sur les mariages mixtes de l'époque, voir D. NICOL, *Mixed Marriages in Byzantium in the Thirteenth Century*, in: *Studies in Church History I*, ed. C. DUGMORE – C. DUGGAN. London – Edinburgh 1964, 160–172; S. ORIGONE, *Mariage Connection between Byzantium and the West in the Age of the Palaiologoi*, in: *Intercultural Contact in the Medieval Mediterranean*, ed. B. ARBEL. London 1996, 226–241 où on peut trouver plusieurs cas recensés, ainsi que l'attitude des Eglises orthodoxe et catholique sur la question.

⁴⁶ Ducas (ed. V. GRECU, *Ducas, Istoria turco-bizantina*. Bucarest 1958) 41, 25–26 (tr. française J. DAYANTIS, *Doukas, Histoire turco-byzantine*. [Thèse de doctorat en Histoire, Université Paul Valéry – Montpellier III] Lille 2004, 13).

siéent à une impératrice et la ménageait, « pour que les autres n'apprennent pas les scandales de leur vie commune »⁴⁷.

Cette histoire d'un mariage malheureux n'est pas introduite dans le récit de Grégoras dans le but de divulguer des commérages désagréables aux dépens d'Andronic II : elle est l'occasion d'aborder, dans le cadre d'un ménage impérial, les problèmes de cohabitation entre Orient et Occident, de parler du politique à travers le personnel. Différentes conceptions du pouvoir, des calculs politiques, une tension entre tradition et innovation, un amour devenu haine ardente ne pouvant s'afficher au grand jour, une alchimie sexuelle ratée, des calomnies et des mises à l'écart, tout ceci crée une ambiance d'équilibre fragile et présente, en outre, une vision byzantine de la menace latine. L'incompréhension culturelle est taillée à la mesure d'un paradoxe sexuel. Face à une féminité dangereuse, insoumise, ambitieuse et revendicative, mal éduquée et sauvage, identifiée à la latinité, s'érige une masculinité douce, apeurée, permissive, apprivoisée par la culture et le bon sens, identifiée à la romanité byzantine, une masculinité passive et dépourvue d'initiative au fur et à mesure que les problèmes s'accumulent. Ainsi présenté par Grégoras, ce mariage devient une métaphore qui rend compte de l'intuition de l'historien sur la situation politique de l'époque d'Andronic II, un empereur dont le premier souci était de renverser la politique pro-occidentale de son père Michel VIII, laquelle avait conduit à l'union ecclésiastique de Lyon en 1274, de dénoncer cette union mais qui, par la suite, manqua de vigilance en se laissant convaincre de supprimer la flotte byzantine et en abandonnant toute initiative aux puissances maritimes occidentales.

En ce qui concerne les mariages du menu peuple, nous disposons de peu d'informations mais nous pouvons suivre leur trace, ou simplement les traces de rapports sexuels illégitimes entre un homme d'origine latine et une femme d'origine grecque (plus rarement le cas contraire), à travers leurs enfants qui portent le nom de *Gasmouloi*. Leur sort et le traitement qu'on leur réserve varient selon l'origine du père, le statut à la naissance – légitime ou illégitime – et la microsociété dans laquelle ils grandissent⁴⁸. Leur origine mixte était un atout pour les Byzantins, notamment en cas de recrutement pour la flotte car, comme ceux-ci le soulignent, « les Gasmouloi, que la langue des Italiens appellerait des métis, parce qu'issus de parents romains et latins ... tenaient en effet des Romains (Byzantins) la prévoyance dans les combats et la prudence, des Latins la fougue et la suffisance (αὐθαδές) »⁴⁹. Cette origine est néanmoins un défaut majeur pour l'historiographie franque qui les traite avec une méfiance équivalente à celle manifestée envers les Poulains, les descendants des Latins en Terre Sainte, dont nous parlerons par la suite. Selon le rapport d'un frère dominicain anonyme adressé à Philippe VI, roi de France, en 1332 : « Ces gens ey sont non estables en la foy, decevables en promesses, mençongiers en paroles, enclins à mal, ignorant tout bien, mauvais contre leurs souverains, apprestez ad sedicions, habitués à trahisons, promptz à cruaultez, durs à pitié, prestz à occisions, desirans la mort d'autruy, en toutes choses mouvables et sans repos... Ils se demonstrent Grecz avecques les Grecz et Latins avec les Latins »⁵⁰. Les *Gasmouloi* sont contaminés par les défauts grecs et leur souplesse d'adaptation vis-à-vis des Grecs et des Latins les rend encore plus suspects, ceci constituant un indice supplémentaire de perfidie aux yeux d'auteurs qui se font

⁴⁷ Grégoras VII 5 (I 234–237 SCHOPEN). Voir aussi, A. LAIOU, Constantinople and the Latins. The foreign Policy of Andronicus II (1282–1328). Cambridge, Mass. 1972, 8 et 230.

⁴⁸ Sur la question, voir D. ZAKYTHINOS, Le despotat grec de Morée, I–II. Athènes 1953, I 38–40; G. MAKRES, Die Gasmulen. *Thesaurismata* 22 (1992) 44–96; T. SANSARIDOU-HENDRICKX, The Gasmules in the 13th and 14th centuries: social outcasts or advocates of cultural integration? *Acta Patristica et Byzantina* 8 (1997) 121–129; D. JACOBY, Les Vénitiens naturalisés dans l'Empire byzantin: un aspect de l'expansion de Venise en Roumanie du XIIIe au milieu du XIVe siècle. *TM* 8 (1981) 219–235; IDEM, The Greeks of Constantinople under Latin Rule, in: *The Fourth Crusade* 53–73, ici 71–72.

⁴⁹ Pachymère III 9 (ed. A. FAILLER – V. LAURENT, Georges Pachymères. Relations historiques, I–V [CFHB XXIV]. Paris 1984–2000, I 253, 10–14); Grégoras IV 5 (I 98, 7–10 SCHOPEN).

⁵⁰ Directorium ad passagium faciendum in: Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens, II. Paris 1906, 490–491; texte cité aussi par ZAKYTHINOS, Le despotat II 39–40.

les hérauts de l'idée féodale et franque d'une 'pureté' du sang, seule capable de transmettre l'essence de leur culture.

LES EUNUQUES

Après cette brève présentation de la perception de la femme 'étrangère' dans le cadre de l'affrontement entre Byzantins et Latins, revenons maintenant à l'autre instance de l'effémination d'autrui, à savoir la présence/absence d'eunuques. Si certains Occidentaux se déclarent scandalisés par leur présence à Constantinople, d'autres admirent leur voix⁵¹, d'autres encore s'indignent de leur rôle dans l'Eglise⁵², misent sur leur nombre⁵³ et imaginent des histoires fantaisistes pour dénoncer le système politique byzantin, comme celle avancée par Guibert de Nogent selon laquelle « il [l'empereur Alexis] prescrivit par un autre édit que, dans les familles où il y avait plusieurs fils, l'un d'eux fût réduit à l'état d'eunuque, énervant ainsi et rabaissant à la condition des femmes un grand nombre d'hommes, qui devenaient par là incapables de tout service militaire; et pour mettre le comble à ces maux, détruisant ainsi en eux l'espoir de toute progéniture, et arrêtant un accroissement de population qui eût pu lui être utile contre ses ennemis. Aussi celui qui volontairement avait condamné les siens, se voyait-il réduit par un juste retour à implorer les secours des étrangers»⁵⁴. Les eunuques, bien que communs à l'Orient et à l'Occident, deviennent instance de dénonciation quand leur présence est observée dans une autre culture. On oublie vite, du côté latin, que la castration est un procédé de punition plus courant en Occident qu'en Orient – le cas d'Abélard étant le plus connu⁵⁵ – et qu'il y a une certaine présence d'eunuques à la cour normande d'Italie du Sud, comme le montre le cas cité par Eustathe de Thessalonique, dont nous parlerons par la suite. Du côté byzantin, Anne Comnène, bien que familière des eunuques du palais, ne laisse pourtant pas l'occasion de souligner son indignation lorsqu'elle évoque la punition infligée aux ambassadeurs du roi allemand Henri IV par le pape Grégoire VII qui, le laisse-t-elle penser, les aurait émasculés⁵⁶. De manière paradoxale à première vue, Eustathe de Thessalonique fait l'éloge d'un eunuque de la cour normande qui, pendant l'occupation de Thessalonique, « décidé et prompt à l'action, capable d'inspirer l'effroi à ceux auxquels il s'en prenait et contre toute attente» a su mettre fin aux tueries à l'intérieur de l'église de saint Démétrios et préserver le tombeau du saint des violations auxquelles les soldats de l'armée ont commencé à se livrer⁵⁷. On pourrait supposer que ce portrait positif de l'eunuque normand dévoile l'attitude amicale d'Eustathe envers les eunuques de son propre Empire, mais dans un texte de polémique et d'autojustification qu'est son récit sur la prise de Thessalonique⁵⁸ aucun éloge et aucun renseignement n'est gratuits et sans arrière-pensée. Attribuer à un eunuque des qualités faisant défaut à une armée chrétienne constitue une dénonciation subversive de la rhétorique masculine des soldats normands, un paradoxe de plus dans ce monde de valeurs inversées qu'est celui des Latins.

La caractéristique la plus visible des eunuques est l'absence de poils. La ressemblance entre Latins glabres et eunuques ne pouvait manquer d'échapper ni aux Byzantins ni aux Occidentaux eux-

⁵¹ Odon de Deuil 324 (GUIZOT).

⁵² Bulle d'excommunication lancée par Hubert de Silva Candida, in Michel Cérulaire, Edit synodal. PG 120, 714A.

⁵³ Foucher de Chartres, Histoire des croisades 24 (XXIV 1–274 GUIZOT).

⁵⁴ Guibert de Nogent 37 (GUIZOT). Sur la question, voir CARRIER, L'image des Byzantins 86–89.

⁵⁵ Sur la castration d'Abélard, voir les contributions de M. IRVINE, Abélard and (Re)writing the Male Body: Castration, Identity and Remasculinisation, de B. WHEELER, Originary Fantasies: Abélard's Castration and Confession et de Y. FERROUL, Abélard's blissful Castration, toutes ces contributions in: *Becoming Male in the Middle Ages*, ed. J. COHEN – B. WHEELER. New York 1999.

⁵⁶ Anne Comnène I 13, 10 (I 47–49 LEIB; 43–44 REINSCH – KAMBYLIS).

⁵⁷ Eustathe, La prise de Thessalonique 116, 18–34 (KYRIAKIDIS). ODORICO, Thessalonique 225–226.

⁵⁸ Sur le caractère polémique et apologétique du texte, voir ODORICO, Thessalonique 24–34.

mêmes. L'ironie qu'emploie Anne Comnène dans le portrait qu'elle brosse de Bohémond, où elle s'interroge sur la couleur de sa barbe rasée⁵⁹, l'indignation des Constantinopolitains, dans leur ville conquise, à la vue de Thomas Morosini, le premier patriarche latin entièrement rasé,⁶⁰ de même que la manière subtile avec laquelle, au XVe siècle, Laonikos Chalcocondylès combine tout à la fois dans une note historiographique le rasage des prélats latins, le contrôle exercé sur le pape élu afin de lever tout soupçon d'eunuchisme en palpant ses testicules puis en déclarant le « *habet* » ou, selon les dires de l'historien grec, le « notre maître est un mâle », et l'histoire obscure de la papesse Jeanne⁶¹, sont autant d'indices qui montrent l'assimilation opérée par les Byzantins aux frais des Occidentaux entre rasage et eunuchisme.

INSTRUMENTALISATION DES CLICHÉS SEXUELS AU MOMENT D'UNE CRISE POLITIQUE

L'instrumentalisation des femmes et des eunuques vise à dénoncer la société des hommes et la manière dont ils perçoivent le politique. Les sources latines dessinent deux configurations de la monarchie byzantine, qui se succèdent et se résument dans les portraits impériaux d'Alexis Ier et de Manuel Ier Comnènes. Dans la première, illustrée par le récit de Guilbert de Nogent sur le comportement d'Alexis envers ses sujets, que nous avons examiné plus haut, le peuple grec est présenté comme la victime d'un système politique autoritaire qui prostitue les femmes et émascule les hommes, en leur attribuant une nature perverse. Il s'agit là d'un système politique dont les origines se fondent sur / et reproduisent les caractéristiques de la monarchie orientale de la littérature latine classique. Or, dans le cas où un empereur de Byzance montre de la compréhension pour le rituel chevaleresque, voire adhère à sa logique, l'argument est détourné. L'empereur 'latinisé' doit alors affronter son propre peuple dont la perfidie et l'effémination sont présentées, cette fois, comme des caractéristiques innées⁶², et n'a alors d'autre solution que de s'en remettre aux Occidentaux, légitimant ainsi leur présence sur son territoire. Dans le cas de Manuel Comnène, une histoire inventée de toutes pièces circulait en Occident franque⁶³, prétendant que, alors qu'il subissait la pression de son peuple pour l'obliger à éloigner les Francs, et comme il se fiait plus à ces derniers qu'aux siens et refusait de céder, il imagina un stratagème destiné à démontrer l'infériorité et la perfidie des Grecs et la supériorité et la fiabilité des Latins. A cet égard, la tirade de l'empereur qui clôt le récit dans la version de Robert de Clari est éclairante: « Désormais je commande qu'aucun de vous ne soit assez effronté ni assez hardi pour parler jamais de ma largesse ni de mon amour pour les Français, car je les aime et me fie en eux plus qu'en vous; aussi leur donnerai-je plus que je ne leur ai donné »⁶⁴. Le 'bon' empereur choisit le 'bon' peuple sur qui déverser ses largesses. Ces deux confi-

⁵⁹ Anne Comnène XIII 10, 4 (III 123, 11–14 LEIB: « cet homme en effet n'avait pas la manie des longs cheveux, mais il les portait coupés jusqu'aux oreilles. Sa barbe était-elle rousse ou d'une autre couleur? Je ne pourrais le dire, car le rasoir avait passé sur elle et laissé une surface aussi polie que le marbre »; 412 REINSCH – KAMBYLIS).

⁶⁰ Nicétas Choniates 623, 76–77 (VAN DIETEN).

⁶¹ Chalcocondylès II 77, 11 – 78, 2 (DARKO). Sur l'équation entre rasage et castration, voir M.-F. AUZEPY, Prolégomènes à une histoire du poil. *TM* 14 (2002) 1–12, ici 3.

⁶² Pour ce changement de perspective, voir CARRIER, L'image des Byzantins 264–272.

⁶³ Le portrait, en revanche, que faisait de Manuel les Vénitiens, qui ne partageaient pas les idéaux francs, est tout à fait à l'inverse. Sur ce sujet, voir F. THIRIET, Byzance et les Byzantins vus par le Vénitien Andrea Dandolo. *RESEE* 10 (1972) 5–15.

⁶⁴ Robert de Clari 18, 59–63 (70–73 DUFURNET). Sur Guillaume de Tyr qui, au XIIIe siècle, résume cette attitude hostile envers Alexis Ier et favorable envers Manuel, voir B. HAMILTON, William of Tyre and the Byzantine Empire, in: Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin West in honour of Julian Chrysostomides, ed. Ch. Dendrinos *et alii*. Aldershot 2003, 219–233 et surtout CARRIER, L'image des Byzantins 207–231 (représentation d'Alexis Ier), 297–305 (représentation de Manuel Ier pendant la deuxième croisade), 313–320 (après la deuxième croisade) et 337–352 (selon Guillaume de Tyr).

gurations occidentales de la monarchie byzantine présentent toujours les désaccords existant entre le peuple et l'empereur et, dans la fissure ainsi créée, se glissent les Occidentaux qui deviennent alors les catalyseurs indispensables à la réorganisation des rapports entre le souverain et ses sujets, sur une base politiquement et socialement plus saine.

Dans les moments de crise politique, qui génèrent des crises de conscience, les auteurs de chaque camp réutilisent les griefs qui leur sont adressés par leurs adversaires afin de décrire les défaillances de leur propre comportement. Ceci montre que, soit ces préjugés ne sont pas complètement infondés soit, et plus probablement, qu'une véritable communication existe entre les parties opposées et qu'en dépit de l'apparence d'un dialogue de sourds, l'un écoute très attentivement l'autre. Quand l'armée des croisés est écrasée par les Coumans à Andrinople en 1205, Robert de Clari attribue cette défaite à la vengeance de Dieu, « pour leur orgueil et pour leur déloyauté envers les pauvres gens de l'armée et pour les horribles péchés qu'ils avaient commis dans la cité après qu'ils l'eurent prise »⁶⁵. Il n'est pas difficile de reconnaître derrière cette dénonciation les accusations d'arrogance et d'avidité que les Byzantins adressent aux Latins. Nicétas Choniates, de l'autre côté, semble prompt à encaisser explicitement les griefs latins de perfidie et d'effémination et à les utiliser pour comprendre et expliquer la chute de 1204⁶⁶. Son but consiste à attribuer la responsabilité de la prise de Constantinople aux empereurs qui ont succédé à Jean Comnène, le seul empereur digne d'éloges, et son jeu rhétorique, tissé sur plusieurs niveaux, vise à miner, tantôt ouvertement tantôt indirectement, leur image impériale. Pour ce faire, il recourt souvent aux accusations que les Occidentaux adressent aux Byzantins en insistant, outre sur la 'perfidie' de Manuel pendant la deuxième croisade, qu'il ne nie d'ailleurs pas⁶⁷, sur l'effémination de la cour byzantine et de ses représentants les plus éminents, principale cause, selon lui, de la transformation de Constantinople en une sorte de Sybaris païenne⁶⁸. Quand il met dans la bouche des ambassadeurs allemands une critique indignée des mœurs de la cour constantinopolitaine, revêtue d'or et affichant des signes visibles de mollesse, il ajoute avec un accent épique une considération qu'il semble partager avec ces derniers et qui rappelle le conseil adressé par Théophylacte d'Achrida à l'empereur idéal de la fin du XI^e siècle⁶⁹. Cette considération est en même temps un avertissement des faits à suivre : « [aux Byzantins] il fallait affronter des hommes qui n'avaient aucune affaire aux pierres précieuses, aux perles, aux soieries à la couleur d'or ou de pourpre, mais ils étaient des hommes de guerre, dont les yeux, brillants comme l'éclat des pierreries, se rougissaient par la colère, des hommes ornés dans les combats avec des perles de sueur »⁷⁰. Le discours des *autres* devient, ici, une manière indirecte d'estimer la valeur des 'nôtres'. Choniates déconstruit aussi toute image impériale qui lui déplaît⁷¹ en recourant à un procédé visant à rabaisser la masculinité du personnage concerné. Des empereurs entourés et suivis par des femmes, amoureux passionnés de celles-ci, voire d'hommes dont la masculinité a été sapée par une fréquentation assidue des femmes, idée basée sur un postulat culturel qui favorise la séparation stricte des sexes et selon lequel

⁶⁵ Robert de Clari 112, 24–27 (208–209 DUFURNET).

⁶⁶ Sur les différentes strates de l'écriture du texte voir A. SIMPSON, *Before and After 1204: The Versions of Niketas Choniates* *Historia. DOP* 60 (2006) 189–221.

⁶⁷ Choniates 66–67 (VAN DIETEN).

⁶⁸ Choniates 541, 55–56 (VAN DIETEN).

⁶⁹ Théophylacte, *Discours à Constantin Doukas* (P. GAUTIER, *Théophylacte d'Achrida, Discours, Traités, Poésies [CFHB XVI/I]*, Thessalonique 1980, 177–211, ici 193, 24–27): « Le barbare n'est pas effrayé quand il voit l'autocrator costumé en jeune marié; il se gausse d'un homme revêtu d'or comme d'un enfant; il s'en moque comme d'un efféminé et d'un lâche, et il estime avec raison qu'il n'aura même pas besoin d'un coup de poing pour le mettre à mort ».

⁷⁰ Choniates 477–478 (VAN DIETEN).

⁷¹ Sur la critique impériale à Choniates, voir en général P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180*, Cambridge 1993, 4–13 et 18–22.

l'exposition à de fortes doses de féminité peut conduire à l'effémination⁷², de tels empereurs sont, au fond, des misérables. Le portrait d'Andronic Ier est l'un des plus clairs à cet égard. A travers les lignes de Choniates, bourrées de références homériques qui renvoient à un monde héroïque mais qui sont détournées avec une ironie subtile⁷³, on suit non seulement la chute d'un empereur, mais en même temps la chute d'un homme. Du guerrier valeureux à l'amant efféminé, l'évolution est irréversible et conduit inéluctablement à l'ablation de ses organes sexuels, pendant les tortures qui suivent sa chute, et à un simulacre de sodomisation symbolique de son cadavre par deux Latins⁷⁴.

BYZANTINS ET LATINS: RESUME DES CARACTERISTIQUES DE L'AUTRE

En résumant, et sur un plan plus abstrait, on pourrait dire que les Byzantins attribuent aux Latins des caractéristiques plutôt masculines (arrogance, avidité), d'une masculinité réputée sauvage, socialement incontrôlable et rejetable, alors que les Occidentaux soulignent des traits délibérément féminins (perfidie, effémination), d'une féminité nuisible et décadente, fantasmée comme 'orientale'⁷⁵. Ce choix n'est pas sans conséquences, car il influence implicitement l'image qu'on se fait de soi-même. En choisissant de mettre en avant les désavantages 'masculins' de leurs adversaires, les Byzantins sont conscients de leurs propres 'faiblesses', dues à une civilisation plus raffinée, et ils se posent en victimes féminisées face à un déchaînement de violence qu'ils ne peuvent pas maîtriser. Le discours des Occidentaux, même quand ils se posent en victimes, est quant à lui d'une autre nature : ils sont les victimes masculines de la perfidie féminine de leur adversaires. Dans cet antagonisme rhétorique qui revêt les formes du discours sexué, les rôles sont répartis de manière assez claire et l'avantage est du côté latin, ceux-ci ayant su imposer plus efficacement les règles du jeu qui les veut plus offensifs, plus mâles face à la faiblesse, voire à la féminité de leurs adversaires.

Dans cette ambiance d'incompréhension délibérée sur le terrain de la confrontation, les atteintes portées à la virilité des uns et des autres deviennent un moyen de communication effective. Une rhétorique guerrière s'instaure d'une partie à l'autre, un rituel d'actes et de paroles visant à démoraliser l'adversaire au cœur de son essence d'homme. Chaque partie enregistre les affronts dont elle est la victime mais pas ceux qu'elle fait subir à autrui, indice de l'appartenance de ce rituel à une sous-culture militaire que personne ne veut assumer pleinement pour son compte. Ainsi, les auteurs byzantins présentent les Occidentaux défiant les Grecs dans la bataille et les insultant en les qualifiant d'efféminés⁷⁶, tandis que les auteurs occidentaux présentent les Grecs, montés sur les murs de Constantinople assiégée, en train de « baisser leurs culottes et montrer leur culs »⁷⁷ devant les yeux indignés de leurs adversaires. Après la victoire latine, cette sorte de défi s'adaptera aux conditions de la soumission. Ainsi, les Latins affichent un irrespect, perçu comme insupportable, du corps des

⁷² Voir ce postulat par rapport aux eunuques, in Théophylacte, Apologie de l'eunuchisme (GAUTIER, Théophylacte d'Achrida 95, 19–20).

⁷³ Sur l'ironie de Choniates, voir en général J. LJUBARSKII, Byzantine Irony. The Example of Niketas Choniates, in: Byzantium matures. Choices, Sensibilities, and Modes of Expression, Eleventh to Fifteenth Centuries, ed. Ch. ANGELIDI. Athènes 2004, 287–298.

⁷⁴ Choniates 350–351 (VAN DIETEN). Sur le portrait d'Andronic par Choniates, voir P. MAGDALINO, Tourner en dérision à Byzance, in: La dérision au Moyen Age. De la pratique sociale au rituel politique, ed. E. CROUZET-PAVAN – J. VERGER. Paris 2007, 55–72, ici 64–66 et les remarques très pénétrantes de A. KALDELLIS, Niketas Choniates: Paradox, Reversal, and the Meaning of History, in: Niketas Choniates. A Historian and a Writer, ed. A. SIMPSON – St. EFTHYMIADIS. Genève 2009, 75–99, ainsi que de St. EFTHYMIADIS, Greek and Biblical *Exempla* in the Service of an Artful Writer, *ibidem* 101–119, ici 108–110 sur une utilisation subversive du vocabulaire homérique pour insinuer l'effémination d'Andronic.

⁷⁵ M. BENNETT, Virile Latins, Effeminate Greeks and Strong Women: Gender Definitions on Crusade? in: Gendering the Crusade 16–30 (EDGINGTON – LAMBERT).

⁷⁶ Choniates 75–76; 477, 81–87 (VAN DIETEN).

⁷⁷ Robert de Clari 71, 16–18 (154–155 DUFURNET).

hommes byzantins, en portant atteinte à son intouchabilité et en le ridiculisant. Nicolas Mésaritès, un lettré du XIII^e siècle, affirme que pendant la chute de Constantinople en 1204 les Latins fouillaient les parties honteuses des habitants pour y voir si des objets de valeur y étaient cachés⁷⁸, et qu'à l'occasion d'un voyage en mer avec ses compagnons, il a expérimenté à ses dépens un tel procédé: « nous étions fouillés de manière honteuse ... car ils nous touchaient les fesses, le derrière, les parties sexuelles »⁷⁹. Mais c'est sur la barbe, bouclier et refuge de la supériorité de la masculinité byzantine, que se concentrent les attaques latines visant à outrager de façon manifeste l'honneur de leurs adversaires.

LA QUESTION DE LA BARBE

La barbe deviendra un marqueur de différenciation culturelle⁸⁰ et sera affichée ou attaquée selon les règles d'un combat dont l'enjeu est le pouvoir réel et symbolique sur l'autrui. Selon les dires de Guillaume de Tyr, les Latins ont compris que les Grecs, et les Orientaux en général, « entretiennent leur barbe avec le plus grand soin, et s'il se trouve par hasard qu'un de leurs cheveux en soit arraché, ils le considèrent comme le plus haut degré de l'injure et de l'ignominie »⁸¹ et ils organisent leurs défis en conséquence. Selon un historien du XIV^e siècle, même ceux des Occidentaux les plus familiarisés avec les Byzantins et qui adoptent la sémiotique de la barbe, comme les Vénitiens, doivent, dans la période de crise qui suit l'avènement de Jean Comnène, se plier à la décision de leur doge de se raser, afin de ne pas ressembler aux Grecs⁸². A partir de ce moment, les Vénitiens, les plus haïs des Occidentaux pour les représentants de l'élite culturelle byzantine, ceux qui personnifient l'image détestable du commerçant, ce peuple qui, selon les paroles de Manuel Comnène, « ne méritait même pas de nom et qui est devenu visible grâce aux Romains »⁸³, se métamorphosent en persécuteurs les plus intransigeants de la barbe grecque. Là où ils se sont installés, dans le Péloponnèse ou dans les îles, ils font montre de leur supériorité, à l'occasion d'une contrariété, en portant atteinte à la barbe de leurs sujets⁸⁴.

⁷⁸ Mésaritès, Epitaphe pour son frère (A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, I. Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosoph.-philolog. u. hist. Klasse* 5 [1922]. Munich 1922 [= IDEM, *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte. Gesammelte Arbeiten ausgewählt von H.-G. BECK*. London 1973, II), 3–75, ici 46, 22–25). Sur ce personnage, voir B. FLUSIN, *Un lettré byzantin au XII^e siècle: Jean Mésaritès*, in: *Lire et écrire à Byzance*, ed. B. MONDRAIN. Paris 2006, 67–83.

⁷⁹ Mésaritès, Lettre de voyage (A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II. Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 2 [1923]. Munich 1923, 3–56, lettre de voyage, 35–46, ici 38, 5–9). Sur ce voyage et les mésaventures subies, voir M. MULLETT, *In peril on the sea: travel genres and the unexpected*, in: *Travel in the Byzantine World*, ed. R. MACRIDES (*Publications for the Society for the Promotion of Byzantine studies* 10). Aldershot 2002, 259–284, ici 276–279.

⁸⁰ Sur la signification du poil à Byzance, voir M.-F. AUZEPY, *Prolégomènes*. Voir aussi G. CONSTABLE, *Introduction: Beards in History*, in: *Apologiae Duae. Gozechini Epistola ad Walcherum. Burchardi, ut videtur, Abbatis Bellevallensis Apologia de Barbis*, ed. R. HUYGENS. Turnhout 1985, 46–130; E. HOROWITZ, *Visages du judaïsme. De la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49/5 (1994) 1065–1090. Sur la réaction occidentale envers la barbe des Orientaux, voir aussi CARRIER, *L'image des Byzantins* 370–371.

⁸¹ Guillaume de Tyr XI, 11 (511 HUYGENS). Voir aussi HOROWITZ, *Visages du judaïsme* 1067.

⁸² Dandolo (ed. E. PASTORELLO, *Andrea Dandolo, Chronicon Venetum*. Bologne 1938, 236). Voir aussi D. NICOL, *Byzantium and Venice*. Cambridge 1988, 80. Sur l'auteur et le texte, voir F. THIRIET, *Byzance et les Byzantins*.

⁸³ *Kinnamos* L 6 (ed. A. MEINEKE, *Ioannis Cinnami Epitome*. Bonn 1836, 285, 15–16).

⁸⁴ C. HODGETTS, *Venetian Officials and Greek Peasantry in the Fourteenth Century*, in: *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ*. Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday, ed. J. CHRYSOSTOMIDES. Camberley 1988, 481–499, ici 485; E. ZACHARIADOU, *Η ακολουθία του σπανού: σάτιρα κατά του λατινικού κλήρου*, in: *Ενθύμησις Νικολάου Παναγιωτάκη*, ed. S. KAKLAMANIS – A. MARKOPOULOS – G. MAVROMATIS. Hérakleion 2000, 257–267, ici 261.

La question de la barbe revêt, pour les Byzantins, des implications théologiques et sociales très importantes. Dans leur univers mental, le poil s'érige en symbole essentiel, car naturel, de la division entre les hommes et les femmes, entre les hommes 'complets' et les eunuques, entre les hommes 'véritables' et les hommes efféminés. De symptôme naturel, il se transforme en instance théologique et en signe qui porte les valeurs essentielles de leur société. On peut suivre, tout au long de l'histoire byzantine, le système de représentation de soi à travers le code pénal et les descriptions des punitions qui visent à rendre manifestes les fautes du coupable en les inscrivant sur son corps, particulièrement au moyen d'actes de violence ritualisés vis-à-vis de la barbe, donc sur le visage, point de rencontre d'une géographie et d'une histoire de l'honneur masculin⁸⁵. Toute atteinte à la barbe constitue par conséquent une insulte, non seulement envers le caractère inviolable du corps, mais aussi envers l'illustration corporelle de la masculinité de la personne concernée.

L'aspect théologique de la barbe jaillit dès le début de la controverse entre les deux Eglises, à l'époque de Photios au IX^e siècle, et devient une fixation tant pour les Byzantins que pour les Latins, sans doute plus encore pour ces derniers⁸⁶. La question sera de nouveau posée par Hubert au XI^e siècle lorsqu'il lance la bulle d'excommunication contre le patriarche Michel Cérulaire⁸⁷. Au début, les Byzantins se contentent de sous-estimer la question (Pierre d'Antioche⁸⁸, Théophylacte d'Achrida⁸⁹, comme l'avait fait Ratram du côté latin au IX^e siècle⁹⁰) ou de la tourner en ridicule (Psellos⁹¹) afin de ne pas entraver les efforts de réconciliation avec le pape entrepris par les empereurs Constantin Monomaque et Alexis Comnène. Mais c'est à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, peu avant et surtout juste après la chute de Constantinople, que l'on constate un foisonnement des références concernant la signification théologique et sociale de la barbe. L'origine de cette réaction vient du besoin des Byzantins d'avancer une réponse à l'acharnement des Latins vis-à-vis de leurs barbes à chaque fois que l'occasion s'en présentait. Eustathe de Thessalonique décrit dans les couleurs les plus sombres la manière dont les Normands, dans leur effort pour les humilier, traitaient le poil facial des Thessaloniens en se servant « parfois d'un rasoir, parfois d'un couteau, et les plus véhéments d'une épée »⁹². Eustathe souligne l'ignominie de cet acte en concluant son récit par la constatation que les Normands « s'amusaient de choses qui n'ont rien de risible »⁹³, à savoir des choses très sérieuses. Le même Eustathe, dans l'un de ses éloges adressés à Manuel Comnène, soutient en effet que la barbe est le symbole le plus accompli de la masculinité⁹⁴.

⁸⁵ Sur les formes des punitions infâmantes à Byzance, voir E. PATLAGEAN, Byzance et le blason pénal du corps, in: Du châtiement dans la cité (*Collection de l'École française de Rome* 79). Rome 1984, 405–426; MAGDALINO, Tourner en dérision.

⁸⁶ Sur la controverse théologique entre Byzance et l'Église de Rome pendant la période qui nous intéresse, voir en général D. NICOL, The Papal Scandal, in: *The Orthodox Churches and the West, Studies in Church History XIII*, ed. D. BAKER. Oxford 1976, 141–168; M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261*. Cambridge 1995, 505–529; J. MEYENDORFF – A. PAPADAKIS, *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 1071–1453*. Crestwood, N.Y. 2004; A. ARGYRIOU *et alii*, L'Église dans le monde byzantin de la IV^e croisade à la chute de Constantinople (1453). *BF* 29 (2007); sur les listes byzantines des erreurs latines, voir T. KOLBABA, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*. Urbana – Chicago 2000, 56–57 (pour le rasage du clergé latin).

⁸⁷ Michel Cérulaire, Edit synodal, *PG* 120, 741C; Cérulaire, Réponse à Pierre d'Antioche. *PG* 120, 817A.

⁸⁸ Pierre d'Antioche, Lettre. *PG* 120, 800B.

⁸⁹ Théophylacte d'Achrida, Sur les erreurs des Latins (GAUTIER, Théophylacte d'Achrida 249, 12–13).

⁹⁰ Voir la réponse de Ratram, *Contra Graecorum*. *PL* 121, 322A–334D (Caput V : De barbae seu capitis tonsione). Voir aussi L. BREHIER, *Le schisme oriental du XI^e siècle*. Paris 1899, 184.

⁹¹ Psellos, Poème 54 (ed. L. WESTERINK, *Michaelis Pselli Poemata*. Stuttgart – Leipzig 1992, *Contra Latinos*, v. 147–155), où il présente le rasage de la barbe comme une habitude qui « provoque leur honte et du rire », puisque le Seigneur n'a pas été rasé.

⁹² Eustathe, La prise de Thessalonique 132, 5–7 (KYRIAKIDIS); ODORICO, Thessalonique 236. Voir aussi Nicolas Mesaritès, Epitaphe pour son frère 47, 10–15 (HEISENBERG), à propos de son frère.

⁹³ Eustathe, La prise de Thessalonique 132, 8–16 (KYRIAKIDIS).

⁹⁴ Eustathe de Thessalonique, *Oratio in Manuelem Imperatorem* 287, 78 (WIRTH).

Les bases d'une théologie conséquente de la barbe ont été élaborées par Clément d'Alexandrie⁹⁵ au IIIe siècle, dans un contexte d'affrontement entre païens et chrétiens. Clément voulait promouvoir, dans son *Pédagogue*, une culture du paraître proprement chrétienne. La confrontation entre Byzantins et Latins à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle crée les conditions propices à la réapparition de cette théologie. Michel Choniâtès, dans son *Eloge* du saint eunuque Nicéas, évêque de Chonai, s'en servira largement. Le texte de Michel constitue une double réponse aux Latins qui, d'une part dénoncent l'effémination des Byzantins à cause de la présence d'eunuques à la cour et dans l'Eglise et, d'autre part, affichent une attitude offensive envers le poil facial de ces derniers. Mettre dans la bouche d'un eunuque l'apologie du poil et de la masculinité comme valeur instaurée par Dieu est un paradoxe, révélateur du malaise byzantin face aux accusations et aux attaques latines. Pour Michel, le poil appartient à l'homme, selon les lois divines et naturelles⁹⁶. En reprenant l'argumentation de Clément, il va encore plus loin et explique la reproduction de l'humanité et l'attraction sexuelle entre l'homme et la femme sur la base de leur différence concernant le poil⁹⁷, pour conclure que: « celui qui se prive de la barbe masculine, se détache de la catégorie des hommes et se transforme en femme »⁹⁸. Ainsi, le poil devient l'élément sacro-saint d'une masculinité programmée par Dieu et il doit rester intouchable⁹⁹. La pilosité dépasse de loin la physiologie et touche à la morale et à la théologie. A la même époque, un peu plus tôt, d'autres auteurs mettent en relief la signification de la barbe. Un faux acte attribué au patriarche Nicolas III Grammatikos (1084–1111) rappelle les interdictions apostoliques « qui attachent d'importance et d'exactitude à ce que les fidèles ne détruisent pas les poils de la barbe »¹⁰⁰. Après la chute de 1204, Constantin Stilbès dresse une liste des erreurs latines et attribue aux prélats latins le rasage non seulement de leur barbe mais aussi des poils corporels et qualifie cette attitude de judaïsante¹⁰¹. Il est le premier à établir un lien franc et direct entre rasage et effémination¹⁰², ceci en détournant l'un des griefs utilisés par les Latins contre les Byzantins et en faisant appel à une rhétorique machiste jamais utilisée jusqu'alors à Byzance, sinon contre les eunuques. Les Latins sont ainsi deux fois dans l'erreur à l'égard du traitement réservé au poil facial par les Byzantins: d'abord dans ce qu'il est l'expression, pour ces derniers, d'une masculinité pleine de sagesse et de modération, et ensuite dans leur interprétation de la théologie chrétienne selon laquelle le poil constitue une instance hautement divine¹⁰³.

Si les auteurs du XIIe siècle deviennent les adversaires les plus virulents du rasage, à partir du XIIIe siècle les Byzantins perdent leur intérêt pour la question. En effet, ils sont d'un côté profondément convaincus d'avoir raison et, de l'autre, la situation politique qui a tourné à leur désavantage après la chute de Constantinople en 1204 les appelle à la prudence. Tout au long de cette période

⁹⁵ Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* III 19,1–3 (C. MONDESERT – C. MATRAY – H.-I. MARROU, *Pédagogue* III [SC 158]. Paris 1970, 44–47).

⁹⁶ Michel Choniâtès, *Eloge de saint Nicéas de Chonai* (Sp. LAMPROS, Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, I–II, Athènes 1879), I 43. Sur l'auteur et son attitude envers les Latins, voir M. GALLINA, *La reazione antiromana nell'Epistolario di Michele Coniata metropolita d'Atene*, in: *Quarta crociata* 423–446.

⁹⁷ Michel Choniâtès 43 (LAMPROS).

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ A l'exception du soin excessif de la chevelure, qui est censée plus féminine. Michel Choniâtès, *ibidem*.

¹⁰⁰ J. DARROUZÈS, *Un faux acte attribué au patriarche Nicolas (III)*. *REB* 28 (1970) 221–237, ici 235, 7–15.

¹⁰¹ J. DARROUZÈS, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*. *REB* 21 (1963) 50–100, ici 71, 167–168. Voir aussi L. ISNENGLI, *Konstantinos Stilbes und die Fehler der Lateiner. Gedanken zum Bild des westeuropäischen Christen in Byzanz*, in: *Junge Römer – Neue Griechen. Eine byzantinische Melange aus Wien*, ed. M. POPOVIĆ – J. PREISER-KAPPELLER. Wien 2008, 73–87.

¹⁰² DARROUZÈS, *Le mémoire de Constantin Stilbès* 78, 289–298. Voir aussi P. GOUNARIDES, *Η εικόνα των Λατίνων την εποχή των Κομνηνών*. *Symm* 9A (1994) 157–171; IDEM, *L'image de l'autre: les croisés vus par les Byzantins*, in: *Quarta crociata* 81–95, ici 89–90.

¹⁰³ AUZÉPY, *Prolégomènes* 9.

qui s'achèvera avec la chute de 1453, les empereurs s'empressent de réaliser l'union de l'Eglise, en proposant des compromis sérieux et antipopulaires, dans le dessein de tirer profit d'une aide militaire occidentale contre les Turcs. Au sein des intellectuels byzantins se forment alors deux groupes, qui se livrent une lutte par moments sans merci. Le premier groupe est constitué des adeptes de l'union¹⁰⁴, les pro-Latins, qui considèrent extrêmement préoccupante l'avancée des Turcs, perçue parfois comme la punition divine à cause du schisme¹⁰⁵, et qui souhaitent un rapprochement à tout prix avec les Latins. Ils se réfugient dans l'étude de l'Antiquité, d'où ils retirent une certaine fierté d'appartenir à une culture à part, mais aussi pour concéder une partie de la romanité aux Latins, mettant en œuvre à cette fin deux procédés indépendants mais liés entre eux. D'un côté, ils commencent à assumer une nouvelle identité qui dépasse les identités jusqu'alors dominantes (Romains-*Romaioi*, au niveau politique et Grecs-*Graikoi*, au niveau culturel) au profit de celle des 'Hellènes'; ils ouvrent ainsi une brèche à la fusion totale entre romanité et orthodoxie, un des piliers de la théorie politique byzantine¹⁰⁶. De l'autre côté, ils revendiquent une notion plus élargie de la romanité, qui contient aussi l'ancienne Rome en tant que métropole, et le maître de cette ville, le pape, qui deviendrait le guide spirituel d'une nouvelle romanité unie¹⁰⁷. Ils manifestent en outre le désir de mieux connaître l'autre en traduisant des textes littéraires et théologiques latins¹⁰⁸; ils s'efforcent, finalement, de rejeter le stéréotype culturel byzantin qui représente les Occidentaux en seuls soldats ou commerçants, dépourvus de toute capacité intellectuelle¹⁰⁹, et ils commencent à cultiver une admiration pour la littérature théologique latine.

Face à eux se dressent les adversaires farouches d'une union jugée trop hâtive, car sans le préalable d'une profonde discussion théologique et d'un concile œcuménique, les anti-Latins de fait, ceux qui, à cause de l'intransigeance de la politique papale qui ne recherche qu'une pure et simple *reditio Graecorum*, refusent tout rapprochement et préfèrent jeter des ponts du côté turc; ils se tournent vers la tradition chrétienne, exaltent leur romanité unique et impartageable et cherchent à expérimenter une nouvelle mystique, plus personnelle, loin des compromis de la hiérarchie ecclésiastique officielle. Le palamisme, mouvement spirituel et option politique, abritera la plupart de ces courants protestataires, monacaux et laïques, et leur fournira une perspective de victoire mora-

¹⁰⁴ Sur les conversions au catholicisme au XIV^e siècle et leur rapport avec l'anti-palamisme, voir C. DELACROIX-BESNIER, *Conversions constantinopolitaines au XIV^e siècle. Mélanges de l'Ecole française de Rome* 105/2 (1993) 715–761; T. KOLBABA, *Conversion from Greek Orthodoxy to Roman Catholicism in the fourteenth Century. BMGS* 19 (1995) 120–134.

¹⁰⁵ Cf. Jean Bekkos, *De unione Ecclesiarum. PG* 141, 44D; Constantin Méléténiôtès, *De processione S. Spiritus oratio I. PG* 141, 1033.

¹⁰⁶ Sur la création d'une identité culturelle 'hellénique' comme alternative à l'identité politique romaine pendant les derniers siècles de Byzance, voir toutes les contributions in : *Byzance et l'hellénisme*, ainsi que P. GOUNARIDIS, 'Grecs', 'Hellènes' et 'Romains' dans l'Etat de Nicée, in: *Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο*, I. Rethymno 1986, 248–257; P. MAGDALINO, *The Rhetoric of Hellenism*, in: *The fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism. The Perception of the Past in Twelfth-century Europe*, ed. R. MACRIDES – P. MAGDALINO. Aldershot 1992, 139–156; J. KODER, *Griechische Identitäten im Mittelalter. Aspekte einer Entwicklung*, in: *Byzantium. State and Society*, ed. A. AVRAMEA – A. LAIOU – E. CHRYSOS. Athens 2003, 297–319; A. KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium: the Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. New York 2007, 225ff.; C. RAPP, *Hellenic Identity, Romanitas, and Christianity in Byzantium*, in: *Hellenisms. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, ed. K. ZACHARIA. Aldershot 2008, 127–147.

¹⁰⁷ Cette idée se trouve en Démétrius Cydonès, *Aux Grecs Orthodoxes*, in: G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Dimitrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota (StT 56)*. Vatican 1931, 372–373 et aussi dans son *Oratio pro subsidio Latinorum. PG* 154, 977D. Sur la question, voir aussi D. ZAKYTHINOS, *Rome dans la pensée politique de Byzance du XIII^e au XV^e siècle. La théorie romaine à l'épreuve des faits*, in : *Byzance. Hommage à André Stratos*, I: *Histoire, Art et Archéologie*. Athènes 1986, 207–221.

¹⁰⁸ B. BYDÉN, « *Strangle Them with These Meshes of Syllogisms!* » : *Latin Philosophy in Greek Translations of the Thirteenth Century*, in: *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, ed. J.O. ROSENQVIST. Uppsala 2004, 133–157.

¹⁰⁹ Voir, par exemple, le rejet du stéréotype par Démétrius Cydonès, *Aux Grecs Orthodoxes*, 365, 77–84 (MERCATI).

le¹¹⁰. Dans cette ambiance de guerre civile, même les partisans de l'union et les représentants de la tendance pro-latine de la capitale évitent d'adopter le rasage, ce qui se comprend aisément. Adopter les allures occidentales signifierait adhérer à une autre culture et ce fossé est difficilement franchissable. Quand cela arrive, comme par exemple dans le cas de Théodore Paléologue, fils d'Andronic II et de Yolanda de Montferrat dont le mariage houleux a retenu plus haut notre attention, cela provoque une indignation unanime¹¹¹. La plupart se résignent stoïquement aux attaques latines, comme ces prélats qui se présentent devant la cour patriarcale de Nicée pour dénoncer le fait que les Latins « ont insulté l'honneur de leur barbe »¹¹², ou encore ces saints à Chypre, traînés au martyre par la barbe à cause de leur audace à dénoncer l'utilisation du pain azyme par les Latins¹¹³. Ils avancent parfois des réponses pleines de conviction, quand la question leur est posée par d'autres, comme dans le cas de la rencontre entre l'empereur unioniste Jean VIII Paléologue et le voyageur juif Pero Tafur, lors d'une visite à Ferrare en 1438¹¹⁴, ou encore comme ces Grecs anonymes de Constantinople qui affirment au voyageur imaginaire John Mandeville que « nous [les Occidentaux] commettons un péché mortel en rasant nos barbes, car ils [les Constantinopolitains] prétendent que la barbe est le symbole de la virilité et un don de Dieu »¹¹⁵. La meilleure réponse des Byzantins à l'oppression reste – question de rapport de force – la puissance destructrice du rire, de la moquerie ou de la satire ouverte ou dissimulée, qui les consolide dans leurs valeurs masculines et chrétiennes. Comme l'a bien montré E. Zachariadou¹¹⁶, la satire de *Spanos*, qui clôt cette période, est en effet un pamphlet, une critique outrageante du clergé latin dont certains membres commencent à porter une barbe tout en restant foncièrement, car théologiquement, glabres¹¹⁷.

S'il ne reste aux Byzantins que la rhétorique de la victimisation pour aborder la question, le problème se pose de manière aiguë pour les Latins installés en Orient. Après une période d'hostilité ouverte contre le poil d'autrui, on les voit adopter ce même poil et s'adapter à l'apparence de leurs sujets¹¹⁸. Ce changement choque et provoque les réactions des 'vrais' Latins qui qualifient de *Poulains* les enfants de la première génération des combattants. Malgré son origine occidentale, ce nouveau type anthropologique se comporte en pur Oriental comme le constate amèrement Jacques de Vitry: « leurs fils que l'on appelle les Poulains, élevés dans les délices, mous et efféminés, sont

¹¹⁰ J. GILL, East and West in the time of Bessarion. Theology and religion. *RSBN* n.s. 15 (1968) 3–27, ici 3; J. MEYENDORFF, Society and Culture in the fourteenth Century: Religious Problems, in: IDEM, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York 1982, 129–149.

¹¹¹ Grégoras VII 5 (I 244, 7–8 SCHOPEN) et surtout IX 1 (I 396, 16–17 SCHOPEN). Théodore, revenu d'Occident avec sa barbe rasée, se comportait en Latin « dur », « en ce qui concerne ses opinions, sa croyance, sa manière de se vêtir, le rasage de sa barbe et tout son comportement ». Sur le personnage et ses écrits politiques, voir A. LAIOU, A Byzantine Prince Latinized: Theodore Paleologus marquis of Montferrat. *Byz* 38 (1968) 386–410; T. SHAWCROSS, « Do Thou Nothing without Counsel » : Political Assemblies and the Ideal of Good Government in the Thought of Theodore Palaeologus and Theodore Metochites. *Al-Masaq* 20 (2008) 89–118.

¹¹² Lettre du patriarche Germain II aux Chypriotes (II 10, 27–28 et 12, 20 [SATHAS]: « καὶ τὸ τετραχωμένον τοῦ πάγωνος κειρόμενα κόσμημα »).

¹¹³ *Ibidem* II 30, 15–19. Sur les rapports entre Eglise orthodoxe et catholique à Chypre, voir H. MAGOULIAS, A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church relations on the island of Cyprus between the years A.D. 1196 and 1360. *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 75–106.

¹¹⁴ Sur cette rencontre et la discussion sur la signification de la barbe, voir A. VASILIEV, Pero Tafur. A Spanish traveler of the fifteenth Century and his visit to Constantinople, Trebizond and Italy. *Byz* 7 (1932) 75–122, ici 119–120; HOROWITZ, Visages du judaïsme 1084–1085; M. ANGOLD, The Decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers, in: *Travel in the Byzantine World* 213–232, ici 223–226.

¹¹⁵ G. MOSELEY, *The Travels of Sir John Mandeville*. London 1983, 51 (je cite d'après la traduction de HOROWITZ, *Visages du judaïsme* 1076). Voir aussi ANGOLD, *The Decline* 215–216.

¹¹⁶ ZACHARIADOU, Η ακολουθία.

¹¹⁷ Le texte in H. EIDENEIER, *Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie. Einleitung, kritischer Text, Kommentar und Glossar (Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen 5)*. Berlin 1977.

¹¹⁸ Selon Jacques Vitry, *Historia Orientalis* 75 (traduction française M.-G. GROSSEL, *Histoire orientale de Jacques de Vitry*. Paris 2005, 208), les Poulains et les Syriens ne se distinguaient pas des Grecs et des Sarrasins du point de vue de la barbe.

plus accoutumés à fréquenter les bains publics que les champs de bataille, ils s'abandonnent à la souillure et à la débauche, ils s'habillent de tissus délicats à la manière des femmes, *s'orient et se parent comme s'ils étaient le temple* (Ps. 144, 13) »¹¹⁹. Les Latins d'Orient se résignent et se plaignent à porter la barbe, comme leurs voisins Grecs, Syriens et Turcs, en tirent fierté ou même parfois profit, en extorquant de l'argent en son nom, comme le fit le roi latin de Jérusalem Baudouin II en 1118. Selon Guillaume de Tyr ce dernier, à court d'argent pour payer ses soldats, fait croire à son beau père, l'Arménien Gabriel de Malatia, qu'il a pris un engagement sur sa barbe. Indigné, le beau-père ouvre sa bourse et sauve son beau-fils de la honte d'une barbe rasée¹²⁰. Pour répondre à la méfiance des autochtones, au XIVe siècle le clergé catholique de Constantinople et les missionnaires dominicains adoptent la barbe, au grand dam des prélats venus de Rome, tel le cistercien Pierre Thomas, nouveau patriarche catholique de la ville. Le pape, à qui ces derniers se sont adressés, leur reconnaît, bon gré mal gré, ce droit¹²¹. Si, en Orient, l'Eglise officielle de Rome affiche une tolérance forcée envers la barbe et les mœurs orientales, en Italie les choses tournent mal pour le cardinal Bessarion, partisan grec de l'Union des Eglises effectuée à Ferrare–Florence, fier d'entretenir sa barbe et peu disposé à s'en passer, proposé comme candidat au trône papal au conclave de 1455 qui conduisit à l'élection de Calixte III. Selon une version des faits donnée par le futur pape Pie II, Alain, évêque d'Avignon et adversaire farouche de Bessarion, se demande, indigné, comment celui-ci, qui n'a pas encore rasé sa barbe, pourrait devenir « notre tête », déclarant qu'il ne consentira jamais « à nommer pape un Grec »¹²².

La barbe et la grécité deviennent des notions identiques et interchangeables. Malgré cette défaite, les Orientaux ont remporté, sur la question de la barbe, une bataille symbolique de taille qui se fera encore plus nette quand, après la chute de Constantinople en 1453, le pape Jules II (1503–1513)¹²³, ce pape guerrier et politicien qui souhaitait restaurer le pouvoir temporel de la papauté en Italie contre les commerçants vénitiens et les 'barbares' français à l'instar des empereurs romains de l'Orient, et à sa suite Clément VII (1523–1534)¹²⁴, qui avait vu le sac de Rome par les Allemands en 1527, scandaliseront leurs contemporains en adoptant la barbe. On pourrait soupçonner de leur part, outre un goût personnel, un calcul politique important: en récupérant la barbe, signe impérial de la romanité orientale, ils se présentent comme les chefs incontestables, politiques et spirituels, de toute la romanité, les héritiers légitimes de l'Empire uni sous le gouvernement papal. Leur exemple n'est pas resté sans réponse, leurs antagonistes les souverains de France et d'Allemagne, respectivement François Ier et Charles-Quint, s'empressant d'adopter eux aussi ce symbole de la royauté romaine. A partir de là, le problème de la cohabitation du clergé latin avec les 'indigènes' contournera la question de la barbe, dont le maintien est considéré comme acquis. Au cours d'un voyage en Terre sainte à la fin du XVe siècle, le moine dominicain Felix Faber visi-

¹¹⁹ Jacques Vitry 73 (203–204 GROSSEL). Sur les attitudes occidentales envers les Occidentaux installés en Orient, voir R. HIESTAND, « Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales ». Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in: Siedleridentität. Neue Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, ed. C. DIPPER – R. HIESTAND. Frankfurt 1995, 61–80. Sur les rapports entre Byzantins et les Etats latins, voir en général R.-J. LILIE, Byzanz und die Kreuzfahrersstaaten: Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum Vierten Kreuzzug (1096–1204). Munich 1981; P. HOLT, The Crusader States and their Neighbours 1098–1291. Harlow 2004.

¹²⁰ Guillaume de Tyr XI, 11 (510–512 HUYGENS). La même histoire in Jacques Vitry 75 (208–209 GROSSEL).

¹²¹ ZACHARIADOU, Η ακολουθία 265.

¹²² Le rapport de Pie II est cité par A. BANDINI, De vita et de rebus gestis Bessarionis, cardinalis Nicaeni. PG 161, ch. 24, col. 22. Voir aussi H. VAST, Le cardinal Bessarion (1403–1472). Paris 1878, 219–220; S. ANTONIADIS, Della condotta del cardinale Bessarione. RSBV n.s. 5 (XV) (1968) 85–94, ici 89. Pour le rôle de Bessarion dans le débat de l'union, voir J. GILL, Personalities of the Council of Florence. Oxford 1964, 45–54.

¹²³ Sur ce pape, voir Dictionnaire de Théologie Catholique VIII. Paris 1924, col. 1918–1920; I. CLOUCLAS, Jules II, le pape terrible. Paris 1990.

¹²⁴ Sur ce pape, voir Dictionnaire de Théologie Catholique III. Paris 1923, col. 72–76.

te Chypre et témoigne, indigné, de ce qu'il y a vu: des prêtres latins qui officient tantôt dans les églises latines en utilisant le pain azyme, tantôt dans les églises grecques en utilisant le pain levé, qui suivent le rite grec et se marient, tout en voulant conserver les privilèges du clergé latin; des moines enfin qui, au lieu d'édifier les hérétiques grecs, sont portés par leur exemple. Que tous portent la barbe reste sous-entendu dans le récit, cela ne gênant plus les représentants de l'Église catholique officielle en cette fin du XVe siècle. Bien au contraire. Ce qui semble les gêner le plus est la présence d'un jeune évêque « rasé, avec un visage de femme et complètement efféminé dans son comportement », portant des vêtements colorés et féminins, insolent dans ses réactions envers les prêtres occidentaux en pèlerinage auxquels il répond, quand il est contrarié, en faisant avec ses mains « le signe de *figo*, comme font les Italiens quand ils veulent insulter quelqu'un »¹²⁵. C'est le rasage, dorénavant, qui pose problème, car perçu comme signe d'une décadence morale et d'une 'orientalisation'/effémination des mœurs. Un demi-siècle plus tard, des voyageurs occidentaux remarquent, à propos des prélats orthodoxes d'Orient qui portent une grande barbe blanche, qu'« avec celle-ci ils ont une telle gravité honorable et une telle douceur de visages qu'ils incitent les hommes à les honorer »¹²⁶. Mais il est désormais trop tard pour un compromis, la majorité des Byzantins, en tant que sujets ottomans, étaient impressionnés et préoccupés d'autres choses. Le pape et sa suite sont déjà, pour la plupart, rangés du côté de l'Antéchrist.

La question de la barbe s'insère dans celle, plus large, de l'instrumentalisation des concepts rhétoriques de la masculinité et de l'effémination, qui traduisent des enjeux politiques et culturels majeurs. D'un côté, l'insistance occidentale en paroles et en actes sur l'effémination de leurs adversaires orientaux, Byzantins et musulmans, et la construction imaginaire d'un Orient décadent, féminisé et féminisant, séculier, riche et dangereux. De l'autre côté, l'insistance byzantine sur leur victimisation, rhétorique et effective, et le refuge dans la droiture théologique révèlent, mieux que toute autre analyse sur la question, les nouveaux rapports de force instaurés par la présence massive, à la fois militaire et économique, des Occidentaux dans la Méditerranée orientale. Le discours politique revêt les formes du discours sexué, le politique se concrétise en personnel. La question de la barbe, dans les derniers siècles de Byzance, résume à elle seule l'histoire d'un choc d'ambitions politiques, de logiques économiques, de cultures. La barbe marque les appartenances culturelles, mais elle divise aussi l'espace de la Méditerranée en une partie orientale et une partie occidentale. Chaque voyage effectué d'une partie à l'autre, comme celui de Péro Tafur au XVe siècle, qui laisse pousser sa barbe en arrivant en Orient mais est obligé de la supprimer en parvenant en Italie, constitue un rituel où la présence/absence de la barbe signifie le passage d'un espace à l'autre, d'une culture à l'autre, d'un univers social à l'autre.

Les lectures sexuées des rapports qui se nouent, par la force des événements, entre les Byzantins et leurs adversaires Latins sont, en définitive, des lectures éminemment politiques. A travers un discours sur le corps, la masculinité et la féminité, la norme et la transgression, se lisent en fait des représentations différentes du social, se définissent des identités culturelles particulières, se réalisent des ruptures et se décident des choix dans un monde où l'on se côtoie dangereusement. Les identités ne se forgent qu'au prix fort des confrontations douloureuses, qui conduisent à une réorganisation profonde du soi.

¹²⁵ Le passage du récit de Felix Faber concernant sa visite à Chypre in: C. DELAVAL COBHAM, *Excerpta Cypria. Materials for a history of Cyprus*. Cambridge 1908, 36–47. Sur les prêtres, 41–42, sur les moines, 44, sur l'évêque en question, 47. Sur les récits de pèlerinage et leurs attitudes envers les Chrétiens d'Orient, voir J. RICHARD, « Manières de chrestiens »: Les Chrétiens orientaux dans les relations de pèlerinage aux Lieux saints (XIIIe–XVe siècle), in: *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra medioevo e umanesimo*. Gênes 1993, 89–110.

¹²⁶ André Thevet, *Le voyage de Levant (1549–1552)*, in: H. DUCHENE, *Le voyage en Grèce: Anthologie du Moyen Age à l'époque contemporaine*. Paris 2003, 75.