

## Le *Spill* de Jaume Roig ou l'impossibilité du bon mariage

### Jaume Roig's *Espill*, or the impossibility of a good marriage

Alfons Gregori

Université Adam Mickiewicz de Poznań

#### Abstract

Jaume Roig's *Espill* constitutes one of the masterpieces in the history of Catalan literature. On the pages of the present article the attention will be put on one of its main thematic subjects, that is marriage, treated on the basis of a large perspective, whose goal will be to integrate the results of interdisciplinary analyses from the fields of anthropology, theology or cultural studies, in order to project an all-embracing view that will allow to configure the *Spill*'s signifiers polyhedron, which relies on its precious and singular textual ambiguity. In this frame and around the marriage's core, the textual presence of sexuality marks, family relations and amor hereos will be analyzed in detail, for finally presenting a reading proposal of the main character's matrimonial episodes from an exegetical sight.

**Keywords:** Jaume Roig; Medieval Catalan literature; marriage studies; gender studies; exegetical reading

*Le Spill*<sup>1</sup> de Jaume Roig constitue un des chefs-d'œuvre de la littérature catalane et, en même temps, un des meilleurs exemples de la production médiévale valencienne en catalan, production qu'on verra s'éteindre malheureusement au bout de quelques décennies<sup>2</sup>. Selon Alfred Morel-Fatio, cet ouvrage serait

---

\* Je voudrais dédier ce travail à Josep Maria Pujol i Sanmartín, maître qui – avec rigueur et brillante subtilité – m'apprit à lire les œuvres médiévales. Par ailleurs, il m'est particulièrement agréable d'exprimer ma sincère gratitude à Mme Anne-Claire Moreau et à Mme Anna Loba pour leur révision linguistique du texte.

<sup>1</sup> Parmi plusieurs éditions de l'ouvrage, on peut distinguer les suivantes : *Espill* (Roig, 2006), version modernisée avec une traduction en prose en catalan actuel, une vaste introduction et d'abondants commentaires ; et *Spill* (Roig, 2010), édition critique universitaire en deux volumes plus CD.

<sup>2</sup> On a eu la bonne idée de traduire cette œuvre maîtresse en français, sous le titre *Miroir. Le livre des femmes* (Roig, 2008). Il s'agit d'une traduction en prose réalisée par Marie-Noëlle Costa aux éditions Anacharsis de Toulouse, qui a publié aussi d'autres classiques médiévaux de la littérature catalane, comme le magnifique roman *Tirant le Blanc* de Joanot Martorell ou l'anonyme *Curial & Guelfe*. D'un autre côté, nous citerons cette traduction française du *Spill*, tandis que

parfaitement comparable au *Corbaccio*, à *Matheolus*, aux *Quinze joies du mariage* ou à l'œuvre de l'Archiprêtre de Talavera (Fuster, 1995 : 73). Un important nombre de spécialistes, des Pays catalans ou d'ailleurs ont étudié le *Spill* de différents points de vue : la misogynie, la recherche de sources, la formation du genre, le comique, etc. Dans le présent article l'attention sera portée sur un de ses sujets principaux de cet ouvrage, c'est-à-dire le mariage, examiné dans une large perspective intégrant les résultats des recherches interdisciplinaires dans le domaine de l'anthropologie, de la théologie et des études culturelles. Cette vision d'ensemble permettra de montrer la richesse et l'ambiguïté de ce texte<sup>3</sup>.

## 1. SEXUALITE, IDEOLOGIE ET TEXTE LITTERAIRE

Dans le débat médiéval sur l'origine du mariage on constata qu'il avait subi une double institutionnalisation: la première, au paradis édénique en tant que *torus immaculatus* (couche immaculée) ou mariage *ad officium*, préparée pour un couple chaste qui doit se reproduire, en concevant sans ardeur et en accouchant sans douleur; la seconde : le mariage *ad remedium*, c'est-à-dire un remède à la faiblesse des humains provoquée par la libido (Bologne, 1995 : 12). De cette façon, on peut observer comment le dispositif qui réglait les rapports entre corps-esprit et action – institution du point de vue chrétien médiéval – proposait un idéal fondé sur l'engendrement sans plaisir sexuel, celui-ci étant un signe manifeste, un reflet indélébile du péché. Dans notre article nous allons nous occuper du mariage *ad remedium*, puisque c'est le mariage contracté par le protagoniste du *Spill*, d'après ce qu'il raconte lui-même dans son discours. On va montrer que la relation entre une série d'aspects discursifs liés à la sexualité, la reproduction et le mariage est fondée sur un projet socioculturel qui changeait au long de l'histoire, comme le démontre le sexologue Thomas Laquer dans son étude *Making sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990). Il faudrait d'abord faire attention aux lieux communs de l'idéologie psychologique contemporaine qui détermine que les hommes cherchent des rapports sexuels, tandis que les femmes recherchent plutôt des rapports humains, lieux communs qui sont justement l'inversion des idées antérieures à l'époque des Lumières, selon

---

l'édition catalane de Carré (Roig, 2006) sera reproduite dans des notes en bas de page avec la numérotation des vers.

<sup>3</sup> L'originalité provient, comme affirme de façon pertinente Carré (1994 : 185), des *formae tractatus et tractandi*. Il y a une conception auctoriale qui repose sur le mélange, la manipulation et la tergiversation des traditions diverses, menés à bien de manière intelligente. D'ailleurs, Costa (2008 : 11) définit l'œuvre catalane comme « [...] un miroir déformant, métaphorique, qui présente la vision misogynie d'un microcosme grouillant dont Jaume Roig ébauche les grands traits avec une délectation certaine ».

lesquelles on associait l'amitié aux hommes et la sexualité aux femmes (Laqueur, 1994 : 20-21).

Pendant des siècles s'est propagée la cliché que les femmes possèdent une version des organes génitaux masculins<sup>4</sup>. La différence réside dans le fait qu'ils ne sont pas extérieurs, comme chez les hommes, mais intérieurs. Cette idée a été développée pendant le II<sup>e</sup> siècle de notre ère par Galien, père de la médecine occidentale médiévale, qui argumentait que l'occultation des organes génitaux féminins ressortait d'un manque de chaleur vitale, c'est-à-dire, d'un manque de « perfection », puisque la chaleur était l'instrument primaire de l'action naturelle (Laqueur, 1994 : 21, 61). De cette façon, le vagin était considéré comme un pénis intérieur, les lèvres vaginales comme le prépuce, l'utérus comme le scrotum et les ovaires comme les testicules. Galien comparait les organes génitaux féminins aux yeux d'une taupe, car, tout en possédant une structure oculaire comme les autres animaux, ses yeux ne servaient pas à voir, ne s'ouvraient pas, ni ne « dépassaient ». Ces yeux restaient toujours donc imparfaits, tout comme les organes génitaux féminins, en faisant du vagin une sorte de pénis non-formé et éternellement précaire (Laqueur, 1994 : 60).

Ceci implique que nous ne pouvons pas lire les textes médiévaux et ceux de la Renaissance dans une optique épistémologique que le siècle des Lumières nous a léguée, c'est-à-dire, en examinant les corps comme quelque chose de physique, « réel », et les signifiés culturels comme des épiphénomènes. Dans ces textes-ci les corps présentent des prédispositions qui suscitent un sentiment d'étrangeté ou de rejet chez les lecteurs modernes. Par exemple, les hommes qui fréquentaient excessivement les femmes pouvaient perdre la fermeté et solidité de leurs corps (« la perfection ») et descendre dans l'échelle humaine jusqu'à devenir efféminés, ayant acquis des traits physiques ou corporels féminins (Laqueur, 1994 : 26). Dans le *Spill*, nous trouvons l'allusion à cet effet-là qui se produit chez le fils du premier protecteur du protagoniste, un chevalier catalan : « Elle avait un seul fils qui lui était cher et qui n'entendait rien du tout à l'équitation et

---

<sup>4</sup> Selon Laqueur (1994 : 24), c'est au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît un modèle de dimorphisme radical qui marquait une divergence biologique entre l'homme et la femme, et on abandonne alors le vieux modèle quantitatif basé sur le degré de perfection métaphysique phallogocentrique. Plus tard, il est intéressant de signaler le modèle de Freud. À son avis, compte tenu de la facticité des preuves qui démontrent la maternité d'une femme qui vient d'accoucher d'un enfant, la découverte de la paternité était un triomphe (*ein Sieg*) de la capacité intellectuelle humaine sur les sens, c'est-à-dire, une victoire du raffinement élevé sur la nature évidente et obvie. Admettant cette approche, Laqueur suggère que le modèle de différenciation sexuelle par degrés, le modèle ancien régime de Galien, peut être interprété comme un essai de conservation du Père, ce qui incarne non seulement l'ordre, mais la propre existence de la civilisation. De cette façon, le père de la psychologie moderne était une continuation du raisonnement ancien selon lequel il existait de quelque façon une supériorité masculine, non du côté et biologique mais intellectuel (Laqueur, 1994 : 113-114).

aux activités des hommes. Elle le protégeait et le tenait à l'écart de tout danger, qu'elle en fit un homme efféminé [...] »<sup>5</sup> (Roig, 2008: 35).

Parallèlement, dans le *Spill* nous pouvons découvrir quelques échantillons de la pensée médicale pré-moderne qui semble contredire certains postulats de la morale sexuelle chrétienne. L'idée que le plaisir orgasmique est nécessaire pendant le coït pour la conception du fœtus en est un des exemples. Voici le commentaire du narrateur concernant son incapacité de faire l'amour de façon agréable avec sa seconde épouse, une veuve vieillie et ayant peu de goût pour les ébats amoureux : « Tout ce qui se fait en luttant, n'arrive pas à maturité. C'est pour cela qu'elle ne tombait pas enceinte »<sup>6</sup> (Roig, 2008 : 77). Il faut ajouter qu'à la fin du siècle des Lumières, la science médicale et ceux qui y croyaient cessaient de considérer l'orgasme féminin comme essentiel pour la génération, éradiquant ainsi l'ancienne conviction que « sans plaisir rien n'arrive à exister dans la race mortelle », partagée notamment par Philon d'Alexandrie (2015) dans son *Legum allegoriae* (II.17).

Le sexe doit être compris dans le contexte des conflits de pouvoir autour de la formation des genres. Les actes sexuels contraires à l'idéologie répandue par l'Église sont des thèmes récurrents des histoires dramatiques racontées par le narrateur du *Spill*. On y trouve, par exemple, l'aventure d'un paysan qui, ayant découvert que sa femme lui plantait des cornes, a allumé un feu dans lequel il a chauffé à blanc un soc : « Lorsque ce dernier fut rouge, il laboura fort dans son champ à elle et y laissa ce soc bien planté dans sa fente ; puis il s'en alla et elle s'endormit. Avec un tel cautère, son adultère reçut le traitement et le châtiment adéquats et dignes, pour sûr, de rester gravés dans la mémoire. Que Dieu veuille l'accueillir très haut dans sa gloire ! »<sup>7</sup> (Roig, 2008 : 45-46).

Ce crime macabre s'inscrit dans une logique phallogcentrique selon laquelle les femmes sont traitées comme des corps débiles, matières pénétrables, ce qui

---

<sup>5</sup> « Ella [sa mère] tenia / un sols fill car: / de cavalcar / e homenia / gens no en tenia. / Tant lo guardava / i l'apartava / de tot perill, / que féu son fill / hom femení [...] » (vv. 1002-1011). La signification d'« homme efféminé » médiéval comme un sujet mâle qui est dominé par les femmes (Carré, 2006 : 820) répond à une objectivation du corps transformé, puisque l'influence du pouvoir féminin sur ce sujet produit un effet de transformation de la nature propre (mais pas nécessairement dans le sens d'affectation ou d'homosexualité). À ce propos on peut trouver des exemples dans Ménard (1998) et consulter aussi Jacquart & Thomasset (1985).

<sup>6</sup> « Lo que es fa ab lluita / mai ha saó! / Per tal raó / no s'emprenyava » (vv. 4510-4513). Selon Laqueur (1994 : 94), dans la pensée sexologique traditionnelle galénique, il était hors de doute que tous les deux sexes éprouaient pendant le coït un plaisir violent qu'on mettait étroitement en rapport avec un engendrement heureux, même si Aristote ne partageait pas cette idée.

<sup>7</sup> « Quan fon vermella, / gran solc hi féu / en lo camp seu. / Dins la fenella / lleixà-hi la rella! / Ell se'n partí, / ella es dormí. / Ab tal cauteri, / son adulteri / curació, / punició / hagué condigna, / i de cert digna / de gran memòria / Alt en sa glòria / Déu lo col-loque! » (vv. 1898-1913).

rend la scène encore plus odieuse<sup>8</sup>. Le simple contact quotidien avec une femme, la vie en commun avec elle, deviennent dans le *Spill* un cauchemar, un spectacle indigne, le contraire du mariage chrétien idyllique, contractée pour la multiplication de l'espèce et pour une cohabitation dans l'amour et l'harmonie<sup>9</sup>. Mais, en même temps, le martyre et la souffrance des femmes et épouses qui pourraient affaiblir la supériorité masculine imposée servent à réordonner le monde et à montrer la Vérité (avec une majuscule). C'est pour cela que la douleur est *majuscule*. La femme qui a empoisonné son mari est châtiée d'une façon proportionnelle (selon les critères grotesques du *Spill*): elle est enterrée vivante et mise sous le défunt dans le même cercueil. Comme affirme le chercheur nord-américain Michael Solomon (1997 : 131) : « Sexually and socially, the spectacle of this punishment acts to reaffirm the true hierarchical order between the genders ».

## 2. FAMILLE, MARIAGE ET INSTITUTION RELIGIEUSE

L'hispaniste nord-américain Thomas F. Glick remonte dans l'histoire pour affirmer que la dissolution de la famille étendue dans les royaumes chrétiens ibériques doit être considérée comme un processus social significatif et fondamental pour le haut Moyen Âge. Ce processus est complexe puisqu'il apparaît accompagné d'un accroissement de l'agnatisme (la lignée), mais il tend à limiter l'établissement des rapports entre les parents lointains dans un contexte socioéconomique qui favorisait la famille conjugale ou nucléaire (Goody, 2009 : 32)<sup>10</sup>. Dans le bas Moyen Âge, cadre dans lequel se développe l'histoire du protagoniste du *Spill*, ce processus est consolidé et le modèle en question est mis en place, quoique avec des traits propres dérivés de la construction idéologico-narrative de l'œuvre. Puisque le narrateur est chassé de la maison par sa mère, une fois le père mort (c'est-à-dire, le chef de la lignée), il doit chercher son

---

<sup>8</sup> Néanmoins, Sanchez (2008 : 226, 228) prétend que derrière la violence du texte se cache l'impossibilité de dire quelque chose, et que « derrière la haine des femmes se cache l'aveu de faiblesse de l'homme qui recherche leur amour ».

<sup>9</sup> On pourrait penser que, en règle générale, l'amour était quelque chose d'aliéné au mariage médiéval. Néanmoins, de l'avis de Goody (2009 : 197), l'amour n'était nécessairement absent ni dans ni hors du mariage, quoique ce sentiment était soumis à une suite de coactions structurelles, parmi lesquelles se détachaient les prohibitions formelles de l'Église et les interdits informels liés à la classe sociale ou l'état.

<sup>10</sup> Au Moyen Âge la solidarité de parenté (en sa forme de famille étendue) diminuait au fur et à mesure que les pouvoirs publics garantissaient la sécurité personnelle et l'Église promouvait la « paix de Dieu », et au fur et à mesure que les corporations et les ordres militaires remplaçaient d'autres liens, et que l'urbanisation et la colonisation fragmentaient les liens de parenté (Goody, 2009 : 28).

chemin sous la protection d'autres figures masculines, en mettant en évidence le régime patriarcal de l'époque et le manque de soutien de la part des femmes, souvent si mauvaises qu'elles rendent sa vie intenable. C'est ainsi qu'il devient page d'un (préssumé) chevalier catalan : « J'allai en Catalogne, à pied, où je fis mes preuves auprès d'un chevalier, un très illustre bandit de grand chemin, qui me prit pour page »<sup>11</sup> (Roig, 2008 : 35). C'est dans ce milieu qu'il fait son éducation, il se forme et en définitive il devient homme. Plus tard, un riche marchand, vieil ami de son père, en fait son parrain et le prend pour fils. On observe donc que ces figures externes à la famille sont un refuge temporel pour le fils errant. Pourtant, conformément à la tendance vers la famille nucléaire, que nous avons mentionnée précédemment, le protagoniste ne réussit pas à *s'y ancrer*, mais, en tant que soldat de fortune, il reste solitaire et, de cette façon, « a-familial » (mais point asocial) jusqu'au moment où, tardivement, il décide de se marier.

Dans le développement initial des rapports familiaux du protagoniste du *Spill*, il faut souligner la façon dont sa mère organise la gestion de sa viduité. Après avoir chassé son fils de la maison, elle épouse en noces secrètes un homme bien plus jeune qu'elle : « Sans témoins, elle organisa le mariage ou les fiançailles, sans publier les bans ni faire venir un curé. Elle ne fit appel à aucun parent ni homme averti pour la conseiller : elle devint sa femme et, sans dresser un inventaire de ses biens ni les chiffrer, elle les lui donna. Le mort, les parents, le fils absent, elle oublia tout cela pour l'actuel mari »<sup>12</sup> (Roig, 2008 : 37). Le narrateur affirme malicieusement que le jeune mari ne cherchait pas les charmes d'un corps déjà vieilli, mais un « important trousseau » et une « grande dot » (Roig, 2008 : 38). D'un côté, comme le remarque Antònia Carré, on trouve dans ce passage la terminologie du droit civil rattachée au mariage (Carré, 2006 : 621) : *esposalles, encartalles, aixovar, dot*, etc. Ainsi, la présence du terme « trousseau » révèle des rapports entre les groupes familiaux prenant part aux noces, quoique pendant cette nouvelle célébration de l'union, ces groupes n'apparaissent pas physiquement. En réalité, le terme fait ici référence aux biens accumulés pendant le premier mariage par la femme grâce à ses beaux-parents. La veuve, instituée héritière universelle de son mari défunt, décide d'octroyer tous ses biens par la voie testamentaire à son jeune mari, bien que son patrimoine fût fort maigre. En fait, cela n'était point nécessaire, puisqu'elle s'est vue forcée de les vendre à perte afin de payer les dettes de son nouvel époux, qui a fini par perdre tout le reste en jouant.

<sup>11</sup> « A peu aní / en Catalunya, / on fiu ma punya que un cavaller / –gran bandoler– / d'antic llinatge, / m'ha pres per patge » (vv. 968-974).

<sup>12</sup> « Sens testimoni, / fêu matrimoni / o esposalles, / sens encartalles / ni capellà. / No hi apellà / algun parent / ni hom sabent / per conseller: / fon sa muller / sens encartar / ni ben comptar, / donà-li els béns. / Lo mort, parents, / lo fill absent, / per lo present / tot oblidà » (vv. 1141-1157).

À part l'effet comique provoqué par la juxtaposition du vocabulaire de registre formel ou spécialisé et des formules de la vie quotidienne, technique très employée dans le *Spill*, ce qui nous intéresse ici c'est également la mise en évidence du lien étroit entre le mariage en tant qu'institution et les dispositions juridiques qui le règlent. Ainsi, un mariage sans *encartalles* (clauses) était hautement suspect, et révélait l'ingénuité ou la cécité concupiscente du conjoint qui avait le plus à perdre – habituellement c'était la femme<sup>13</sup>. L'idée principale est donc que l'amour qui captive nous rend captifs, c'est-à-dire que dans les affaires matrimoniales, réglées par de strictes normes juridiques, le manque de raisonnement mène à la servitude. Il s'agit du rapport entre la position sociale et la capacité rationnelle : plus haute est la première, plus notable est la seconde, et vice versa. Dans le fond, on se trouve sur le terrain du *decorum*, élément clé dans la construction littéraire depuis l'Antiquité, qui constitue aussi un positionnement politique.

La brutalité avec laquelle le narrateur s'attaque à sa mère veuve est terrible. Elle se laisse justifier par l'abandon qu'il avait subi ainsi que par la vie débauchée menée par sa mère. Dans cette culpabilisation de la femme mature qui s'affranchit des liens avec la lignée initiale (le groupe patrilinéaire du père et fils) pour se lancer dans une aventure amoureuse avec un partenaire plus jeune, il faut voir aussi un lieu commun récurrent dans la littérature misogyne classique et médiévale, en corrélation avec le discours ecclésiastique, paradigmatique et le pilier de la subordination des femmes tout au long des siècles.

Reculons un peu dans l'histoire pour évoquer une question qui est liée à notre sujet : les possibilités et conditions du mariage en secondes noces. Comme le signale Évelyne Patlagean, l'augmentation des prohibitions relatives aux secondes unions est une caractéristique singulière des lois chrétiennes médiévales, si on les compare avec les Écritures ou la tradition romaine (même le droit de Justinien) (Goody, 2009 : 48). À la différence du monde hébreu, romain ou celte, dans la chrétienté médiévale les mariages entre parents proches ont été absolument interdits<sup>14</sup> et le divorce est devenu virtuellement impossible

---

<sup>13</sup> Guillot Aliaga (2001 : 270) analyse l'importance des *encartalles*, et nous informe que dans le contrat de mariage on cherche à établir toute l'organisation des biens familiaux, en fixant non seulement le régime auquel doivent être sujets, mais aussi les droits et obligations des conjoints et même la position des parents.

<sup>14</sup> Les Écritures n'interdisent pas explicitement les unions entre cousins, par exemple, mais au VI<sup>e</sup> siècle la prohibition avait atteint le 3<sup>e</sup> degré de consanguinité, plus tard le 4<sup>e</sup> et déjà au XI<sup>e</sup> siècle le 7<sup>e</sup>. *Ibid.*, p. 64. Ces si sévères interdictions ont fini par apporter tant de problèmes, que l'Église vivotait à partir du 4<sup>e</sup> degré d'accord avec le dit *dispensando dissimulavit et dissimulando dispensavit*. Dans le 4<sup>e</sup> Concile de Latran les prohibitions ont été limitées au 4<sup>e</sup> degré, réduction qui curieusement a été alors justifié moyennant l'analogie avec les quatre humeurs galéniques (Goody, 2009 : 141).

(Goody, 2009 : 49). Ici surgit une grande question : pourquoi l'Église a introduit toute une série de règles de comportement en matière de parenté et de mariage qui étaient non seulement contraires aux mœurs des peuples convertis au christianisme mais qui s'opposaient aussi à l'héritage gréco-romain dont elle-même s'inspirait ? (Goody, 2009 : 50).

Les mariages endogamiques des femmes dans un clan ou dans un même groupe familial entraînaient le maintien des biens au sein de la propre structure familiale. De cette façon, on évitait « l'évasion » des capitaux, possible dans le cas d'une totale liberté du mariage. On pouvait opter aussi pour l'adoption, la polygynie ou le divorce et une nouvelle union en tant que moyen susceptible de maintenir la transmission de biens familiaux dans la même structure où ils avaient été accumulés. L'objectif consistait donc à s'assurer un héritier et prolonger de cette façon la ligne de descendance dans le temps. Pourtant, puisque les mariages entre parents proches restaient interdits, l'adoption était combattue, la polygynie, le concubinat, le divorce et les nouvelles unions étaient condamnées (comme dans le cas du *Spill*), beaucoup de familles restaient sans héritiers mâles (Goody, 2009 : 52). Évidemment, si une famille était incapable de conserver ses propriétés, celles-ci devenaient aliénables. Cela explique un des plus profonds changements au sein du christianisme, c'est-à-dire, l'obtention par l'Église d'une grande quantité de biens de particuliers, grâce à quoi cette institution est devenue le principal propriétaire foncier dans un grand nombre de pays européens (Goody, 2009 : 53). De cette façon, au cours de l'époque romaine tardive et au début du Moyen Âge, les riches veuves faisaient d'importantes donations à l'Église qui en pouvait profiter mieux, si ces femmes restaient chastes et sans se remarier. Leyser affirme qu'une longévité plus prononcée ainsi que le système de dots et la viduité assuraient l'accumulation d'une grande quantité de terres entre les mains des femmes (Goody, 2009 : 70-71). Très souvent les femmes célibataires et les veuves étaient obligées de se retirer dans un couvent ou monastère. C'est ainsi qu'on les éloignait de leurs possessions, tout en les maintenant dans la sphère de leur classe sociale sous une certaine protection.

Il est évident que cette image de l'Église accumulatrice de propriétés devrait être nuancée sur la base des facteurs doctrinaux ou fonctionnels du christianisme, relatifs aux prohibitions sur le sujet matrimonial : la tradition pauline en matière de sexualité et du mariage, le christianisme primitif en tant que religion des opprimés, ou la mission transhistorique de l'Église en faveur des pauvres, les veuves et les orphelins. Or, malgré ces facteurs, la possibilité de l'accroissement et de la consolidation de la vie monastique en un régime célibataire exigeait l'accumulation des propriétés par l'Église. C'était une vie monastique qui affectait aussi bien les religieux que les séculiers : les premiers par convictions religieuses ou personnelles, les seconds parce que le mariage leur occasionnait des difficultés du point de vue économique (Goody, 2009 : 54).

Sur ce point on rejoint le grand sujet du débat autour de la misogynie exposée dans le *Spill*. Il s'agit des éloges de la vie religieuse célibataire en tant que projet de la vie plus digne et plus parfait que le mariage. En effet, on ne peut pas oublier le fait que le narrateur malmène la veuve à cause de sa décision d'abandonner sa recherche de l'époux et d'opter pour une vie célibataire et frugale, monacale, dédiée à la charité. L'histoire est relatée par un vieil homme qui, en principe, semble avoir près de cent ans. Il doit justifier ses actions moyennant un discours (misogyne) qui montre son état actuel en tant que choix optimal devant les vicissitudes vécues, afin de renforcer son amour-propre en tant qu'homme. L'idéal ascétique triomphe donc, et il est décrit comme l'exercice des œuvres pieuses et de la pénitence :

Pour faire abstinence, je dors sur le bois, dans des draps d'étamine et dans un âpre cilice en guise de chemise. Les mardis, jeudis et dimanches, je mange de la viande maigre ; trois autres jours, du poisson, et le dernier, de l'eau et du pain ; [...] De grossière bure sont mes vêtements. Quotidiennement, sans faute, je vais à la messe, cherche des pardons, me confesse souvent et ne cesse jamais de dire les heures diurnes et nocturnes, pour les morts et les vivants »<sup>15</sup> (Roig, 2008 : 211-212).

Les normes de plusieurs peuples de l'Antiquité considéraient le mariage comme une obligation morale : « Les deux creusets de la civilisation européenne, l'Antiquité romaine et la tradition hébraïque, sont d'accord sur ce point : la loi romaine taxe lourdement les célibataires ; quand au Talmud juif, dans la droite ligne de l'Ancien Testament, il considère le célibat de l'homme comme un scandale et la stérilité du couple comme une malédiction » (Bologne, 1995 : 79). Malgré cela et malgré la sanctification de l'union conjugale par la présence de Jésus aux noces de Cana, le régime célibataire de contemplation deviendra un modèle supérieur à celui du mariage, souillé par l'acte charnel inévitable. Encore que jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle le célibat devient un impératif absolu pour les dirigeants de l'Église, l'idée du célibat en tant qu'état supérieur au mariage avait été répandue parmi certains groupes sectaires judéo-chrétiens, comme les esséniens, et parmi des groupes qui condamnaient ouvertement le mariage au nom de l'idéal ascétique, comme les encratites, les gnostiques, les montanistes ou les manichéens. Vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle l'apparition du monachisme et le déploiement de la christianité encourageaient cette croyance, qui était dominante

---

<sup>15</sup> « Per abstinència, / llit sus la llenya, / e d'estamenya / tinc los llençols, / los camisols / d'aspre celici. / [...] Dijous, diumenge / e dimarts menge / carn sense greix / los tres jorns peix, / l'u, aigua i pa. / [...] De gros burell / és mon vestir. / A mai jaquir / missa tots jorns, / cerque perdons, / sovint confesse / e mai no cesse / hores diürnes / dir e nocturnes / per morts e vius » (vv. 15674-15703).

dans l'Église d'Occident tout au long du Moyen Âge<sup>16</sup>. Il s'agit d'une réinterprétation d'un fragment de la première épître de saint Jean : « N'aimez pas le monde, ni rien de ce qui appartient au monde » (1 J 2,15).

Un fort argument en faveur du choix du célibat par les religieux ordonnés, qu'on trouve déjà dans l'*Adversus Jovinianum* de saint Jérôme, découlait de la nécessité de mettre tout son temps à la disposition de Dieu et de la paroisse, sans le partager avec les devoirs conjugaux ou parentaux. De cette idée-là va dériver aussi l'opposition entre le mariage mondain consacré à la reproduction de l'espèce et le mariage spirituel, dont les fruits sont les œuvres du clergé et des chevaliers. Nous observons le développement de cette opposition dans les textes comme *Le Miroir du mariage* d'Eustache Deschamps, où l'auteur oppose la mortalité des héritiers en chair et en os à la durabilité de ses œuvres (Bologne, 1995 : 156-158). Ces conceptions dichotomiques pouvaient conduire à pervertir le système, fait qui se répétait fréquemment. De cette façon, pendant des siècles on considérait comme un choix justifié (conforme avec le paradigme célibataire) l'abandon de Blanca Picany et ses deux fils par Ramon Llull, père de la langue littéraire catalane médiévale. Il voulait entreprendre une aventure bien plus grandiose et éternelle : se donner à Dieu au moyen des œuvres et des actions<sup>17</sup>.

Quoique le *Spill* culmine avec un grand succès du discours sur le célibat, discours pleinement misogame, on ne peut pas s'empêcher de penser aux déficiences du narrateur même, qui auraient pu contribuer à son destin, malgré l'accent mis sur la culpabilisation des femmes. Un manque ou un défaut, devaient caractériser ce jeune valencien<sup>18</sup> qui, en tant que mercenaire vivant du

---

<sup>16</sup> Le christianisme, en plaidant pour le célibat en tant qu'état désirable, penchait à des relations entre le sujet et son corps ou la société que la plupart des médecins de l'Antiquité auraient trouvées pernicieuses pour la santé (Laqueur, 1994 : 116).

<sup>17</sup> L'essayiste belge J. C. Bologne nous offre un poignant témoignage d'Angela di Foligno, religieuse et mystique italienne, béatifiée comme Llull et contemporaine de l'écrivain catalan. Elle avait un mari et un fils avant son abrupte conversion à la ferveur célibataire : « J'étais encore avec mon mari, écrit-elle... Ce fut alors que Dieu voulut m'enlever ma mère, qui m'était, pour aller à lui, d'un grand empêchement. Mon mari et mes fils moururent aussi en peu de temps. Et parce que, étant entrée dans la route, j'avais prié Dieu qu'il me débarrassât d'eux tous, leur mort me fut une grande consolation » (Bologne, 1995 : 158).

<sup>18</sup> On localise ces manques dans certains propos des femmes auxquelles se rattache le narrateur : De cette façon, sa première épouse s'exclame qu'il est scélérat, misérable et médiocre : « Ah ! malheur à moi ! méchant, misérable : quel malheur quand je t'ai vu et quelle pire infortune lorsque, toi, tu m'as vue ! Pour mon malheur, tu m'as prise à ta convenance ! Tu saurais mieux tirer sur les estropes » (Roig, 2008 : 50). (« “ Una i mala, / dolent, catiu, / jo mala et viu, / mes mala em vist! / Mala em prenguist / per a tos ops! / Tirar los strops / sabries més! ” » [vv. 2180-2187]). Ou bien elle lui reproche qu'il est démodé, qu'il ne sait pas monter à cheval et qu'il a des petites jambes : « Vous êtes d'autrefois, du temps du roi Guillemot ; vous n'êtes pas de maintenant, vous êtes hors d'usage [...] quand vous montez à cheval, vous êtes tout de travers sur la selle : est-ce à cause de l'escarcelle ou de la jambe trop courte de votre pantalon ? » (Roig,

pillage et des enlèvements, ne trouvait aucune femme à aimer parmi toutes ces dames dont il faisait connaissance pendant les fêtes dans les châteaux de ses seigneurs et pendant ses voyages de guerrier. C'est à l'âge de trente ans passés, considéré alors comme assez tardif, qu'il a commencé à chercher une épouse. On peut observer un lien intéressant entre le mariage tardif et la bâtardise ou la continence : plus tard un homme se mariait, il lui était plus difficile de maintenir la continence sexuelle. Nombreux moralistes essayaient de trouver des formules adéquates pour inciter à contracter des mariages moins tardifs. Ainsi, par exemple, le curé protestant du XVI<sup>e</sup> siècle Thomas Bacon assurait que les mariages célébrés « en temps inapproprié » affaiblissaient le corps et produisaient des gens sans caractère (Goody, 2009 : 126-127). Cet aspect devrait contribuer à la détérioration des (prétendues) vertus du protagoniste du *Spill*.

En même temps, on peut poser la question : le protagoniste du *Spill* est-il un conjoint approprié ? A-t-il le *decorum* correspondant au modèle d'époux fixé par les normes et le discours du paradigme dominant à l'époque ? C'est-à-dire, lorsque sa femme fait des espiègeries, la corrige-t-il bien usant par exemple une certaine violence<sup>19</sup> ? Il fallait respecter la hiérarchie figurée avec le schéma floral, élaboré par Clément d'Alexandrie : « c'est l'homme qu'il faut regarder comme la couronne de la femme, le mariage comme la couronne de l'homme, et leurs enfants à tous deux comme les fleurs du mariage » (Bologne, 1995 : 70).

Soulignons l'importance que Clément d'Alexandrie attache à la descendance. Dans son traité *De bono coniugali*, saint Augustin indique où réside la valeur du mariage en évoquant trois mots qui seront l'axe de la doctrine conjugale chrétienne : *proles, fides, sacramentum*. On observe que le premier objectif est la descendance : *proles*. C'est elle qui devient prioritaire, toujours liée à la fidélité (le devoir conjugal) et à la nature mystérieuse du lien, signe visible d'une réalité invisible. En ce sens, la frustration principale du protagoniste du *Spill* pouvait venir du fait qu'il n'avait pas de descendance directe connue, c'est-à-dire, il était héritier de la lignée et continuateur du groupe familial patrilinéaire. Sa première épouse lui fait une remarque qui peut être interprétée comme une allusion à l'impotence, ou, tout au moins, à une vigueur sexuelle insuffisante : « L'aiguille ne sert plus à coudre car sa pointe est émoussée. Le tribunal de Rome

---

2008 : 56). (« “ Del temps de xapes / sou, e d'antany, / no sou d'enguany, / ja no us usau! / [...] molt cavalcau / tort en la sella! / Fa-ho l'escarsella / o curt cambal? ” » [vv. 2732-2736, 2740-2743]). Or, plus explicites et plus dures sont les mots suivants, prononcés par la même femme, qui l'insulte donnant une description féroce : « [...] je suis accouplée à un jumeau, petit comme un moutard, sec, rachitique, mou, prématuré, avare, mesquin, chichiteux en mangeant, pisse-vinaigre, sarde, myrmidon : un chapon plus vrai que vrai ! » (Roig, 2008 : 57). (« “ ab un bessó / xic, caganiu, / sec, renadiu, / flac, setmesí, / avar, mesquí, / menjabonico, / cagapoquico, / sard, mirmidó, / pus ver capó, / só emparellada! ” » [vv. 2776-2785]).

<sup>19</sup> Permise, cette violence n'appartenait pas à la catégorie de délit que dénotait la formule juridique de l'époque *ultra modum coniugalem*.

devra être mis au courant et corriger une si grave erreur »<sup>20</sup> (Roig, 2008 : 57). En effet, la métaphore d'un élément pointu incapable de pénétrer (dans le tissu), accompagnée de la menace (moins figurée) de faire appel aux tribunaux ecclésiastiques de Rome, font à penser aux intentions menaçantes de son épouse quant à la possibilité de déclarer nul le mariage. Contrairement au divorce, la nullité était une solution envisageable, tandis que par rapport à la séparation elle apparaît comme une option plus acceptable du point de vue moral. On obtenait la nullité du mariage en démontrant l'impotence de l'époux sans remède et antérieure aux noces<sup>21</sup>. Quoi qu'il en soit, la douleur et la frustration devant l'incapacité d'engendrer une postérité s'apparente au discours religieux dominant. Le modèle de la Sainte Famille constituait un référent clé, un exemple à imiter, dont l'élément essentiel était sans doute l'Enfant, représentant le petit Jésus, la raison d'être d'un groupe centré sur le fils (Goody, 2009 : 150).

À ce sujet, il faudrait prêter attention à la présence singulière et très spéciale de la mère de Dieu dans le *Spill*. Elle constitue une grande exception par rapport à la multitude de vices et d'imperfections propres aux femmes et dénoncés par la voix narrative<sup>22</sup>. La *Consulta*, où est présenté le *sermo*, nous trouvons un fragment en latin qui, sous la forme d'une citation biblique provenant du *Cantique des Cantiques*, fait allusion à la Vierge : « Tout comme le lys parmi les épines, / telle est mon amie parmi les jeune filles »<sup>23</sup> (Roig, 2008 : 22). De cette façon on peut affirmer que les deux œuvres connues de Roig, le *Spill* et le poème

<sup>20</sup> « “ No pot l'agulla / cosir que és roma! / La cort de Roma / haurà sentir / e departir / tan gran error! ” » (vv. 2766-2771).

<sup>21</sup> « Les listes d'empêchements dirimants (qui annulent le mariage) ont varié au cours des siècles et parfois selon les diocèses. Qu'ils soient absolus (défaut d'âge, vœu monastique, sacrement de l'ordre, différence de religion...) ou relatifs (parenté charnelle, adoptive ou spirituelle, affinités, adultère...), les empêchements dirimants entraînent l'annulation [...] » (Bologne, 1995 : 171-172). Un des empêchements canoniques dirimants le plus débattu était l'impotence préalable et perpétuelle d'un des conjoints : frigidité chez l'homme, qui empêche l'érection, et l'arctitude chez la femme, c'est-à-dire, étroitesse ou malformation des organes génitaux. Il s'agit d'un élément qui perdure encore dans le Code de Droit Canonique promulgué par Jean-Paul II en 1983 (Bologne, 1995 : 174, 177).

<sup>22</sup> Il y a une autre grosse exception, fort connue par les lecteurs du *Spill*. Il s'agit d'Isabel Pellicer, la femme de Jaume Roig, déjà feuée au moment de l'écriture du fragment. Elle apparaît sous le masque d'un *alter ego* poétique décrit ainsi : « Elle est tout à fait humaine, communicative, douce et aimable et gracieuse, sûre, diligente, sans tache, gentille, savante, humble et peu bavarde [...] ; de l'avis de tous, sa personne ressemblait plus à celle d'un homme qu'à celle d'une femme » (Roig, 2008 : 215). (« tota humana, / comunicable, / dolça i amable / e graciosa, / certa, curosa, / neta, gentil, / sabent, humil / e poc parlara [...]. / A tots paria / la llur persona / més hom que dona » [vv. 15956-15963, 15974-15976]). L'air masculin de la défunte la sauve de la brûlure des femmes qui s'étend partout dans l'œuvre.

<sup>23</sup> « Sicut lilium inter spinas / sic amica mea inter filias » (Roig, 2006 : 72). Un autre éminent écrivain de Valence, Ausiàs March, avait employé ce motif du lys parmi les épines en tant que *senhal* pour occulter l'identité de l'aimée à laquelle la voix poétique adressait le poème.

inclus dans l'ouvrage collectif *Trobes en llahors de la Verge Maria*, sont adressées à la Vierge et ont le même sujet, telle était la dévotion mariale de l'auteur. Or, suivant le philosophe et essayiste Antonio Escotado (1978 : 165), il faudrait peut-être regarder la figure de la mère de Dieu en tant que grand bastion patriarcal qui érige un régime de service inconditionnel des déjà nés à ceux qui naissent. Alors, en dehors de la vénération de la Vierge Marie dans les ouvrages où les femmes sont le sujet principal, ce culte répondrait à la recherche de l'unique salvation possible de l'amour propre pour un chrétien médiéval qui n'a pas été capable de se reproduire.

La dernière épouse du narrateur, une jeune fille élevée dans un couvent avec laquelle il a un fils, sera protagoniste d'un épisode lamentable, rattaché justement au thème de la descendance. Elle refuse d'allaiter le nouveau-né et, en plus, change ses nourrices sans ordre ni concert. Plus tard, l'ex-novice gave la dernière nourrice de divers aliments. En conséquence, toute cette histoire de laits maternels provoque plusieurs maladies et dysfonctions chez le petit enfant qui finalement meurt. Pourtant, cette mère apparemment impitoyable assure qu'elle est innocente, victime d'une vieille femme : elle a été persuadée de ne plus allaiter son bébé par la sacristine du couvent, qui argumentait que l'allaitement vieillissait et enlaidissait<sup>24</sup>. Le narrateur donne à entendre qu'un acte de négligence tellement cruel est la faute de l'éducation transmise par les femmes. En tout cas, le désir de beauté se rattache aussi au dispositif d'une sexualité non normative, puisque – visiblement – le souci esthétique de la jeune mère est dicté par le désir de rester attractive pour les futurs amants. La maternité en soi comportait aussi des régulations strictes d'abstinence sexuelle afin de modérer l'incontinence propre aux femmes. De cette façon, dans son *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, dans la section « Libellus responsionum » (un ensemble de prétendues réponses de Grégoire le Grand à des questions posées par saint Augustin), Bède le Vénérable prescrit un interdit sexuel *post partum* prolongé : le mari ne pouvait pas s'approcher de sa femme jusqu'au moment où le bébé ne serait sevré. De même, il dénonçait la mauvaise habitude des mères qui refusaient d'allaiter leurs petits enfants.

### 3. AMOR HEREOS ET UNE LOGOTHERAPIE DANS LE SPILL

Parallèlement, au sein de la patristique et la doctrine chrétienne surgissent certaines clichés qu'il faut prendre en compte dans la présente analyse : l'amour-

<sup>24</sup> « N'allez pas vous aviser de le faire, pour rien au monde ; il est hors de propos que vous vous y perdiez, car le fait de nourrir et d'allaiter les enfants fait vite vieillir et enlaidir : cela ramollit le corps, grossit les seins et défigure le visage » (Roig, 2008 : 94). (« “ E més que més, / si vol crieu / lo que parreu : / per res no ho fésseu, / no us hi perdésseu, / car lo criar, / fills alletar, / prest fa envellir / i enllegir, / lo cos afluixa, / los pits engruixa, / la faç desfrega ” » [vv. 6004-6015]).

passion, né de la beauté extérieure, est nécessairement transitoire, tandis que l'affection conjugale doit naître d'un accord plus profond entre les caractères des conjoints. En plus, le dénigrement de l'amour-passion vient aussi des autorités telles que Constantin l'Africain (*Viaticum*) ou Arnau de Vilanova (*Tractatus de amore heroico*) qui dans leurs traités théorisent sur le concept nommé *amor hereos*<sup>25</sup>. Il s'agit d'un amour dangereusement hyperbolique et extrême, une obsession malade, comparable à l'amour-passion si adulé à l'époque du Romantisme. Du point de vue qu'on appellerait aujourd'hui médical, il fallait combattre les effets pernicieux de l'*amor hereos* pour la santé physique et mentale du patient<sup>26</sup>.

Au Moyen Âge certains théoriciens diffusaient l'idée selon laquelle l'activité sexuelle régulière et prolongée réduirait les capacités de défense de l'organisme, le rendant débile et provoquant un vieillissement prématuré. Ainsi, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, Constantin l'Africain, dans son traité *De coitu*<sup>27</sup>, soutenait que l'amour excessif causait des maux de tête, de la fatigue et une perte des cheveux (Solomon, 1997 : 43). En fait, l'âge avancé du protagoniste qui, à la fin de l'ouvrage, aurait presque cent ans, pourrait être une des nombreuses hyperboles dont se sert l'auteur pour désigner des conséquences néfastes des trois mariages successifs et d'un épuisement sexuel qui en résulte. Le narrateur serait ainsi une victime, chez qui le contact avec les femmes pouvait produire aussi une dégénérescence psychique et mentale.

Quant à toute cette problématique, on ne peut pas négliger la profession de l'auteur de l'œuvre analysée : Jaume Roig était médecin. Solomon (1997 : 3-4) considère que la composition des ouvrages comblés de passages misogynes, comme par exemple *l'Arcipreste de Talavera* et *le Spill*, est comparable aux stratégies médicales utilisées pour assurer le bonheur sexuel ou éradiquer les désordres, les pathologies de l'*amor hereos* étant stimulées, entre autres, par les histoires et les descriptions, c'est-à-dire par les textes qui créaient des images : « As both a preventative and a curative strategy, Martínez and Roig offer their

---

<sup>25</sup> On peut approfondir cette question en consultant Wack (1990 ; 1994). La chercheuse américaine constate aussi que le chapitre de Constantin l'Africain sur l'amour-passion dans le *Viaticum* est une réélaboration d'un texte de l'auteur arabe Ibn al-Ġazzār (Wack, 1994 : 161-162).

<sup>26</sup> Ainsi, Carré (1996 : 60) montre que l'assimilation du péché à la maladie menait à associer la religion à la guérison. Dans le monde gréco-romain, le philosophe et l'apôtre chrétien pourraient guérir les maladies du corps aussi bien que les médecins, puisque le corps et l'âme formaient un binôme indissociable. De ce fait, les traits du corps, qui étaient plus connus, furent employés pour expliquer le fonctionnement des structures spirituelles (Carré, 1996 : 60).

<sup>27</sup> Montero Cartelle (1988 : 213) argumente que cet ouvrage est une traduction directe d'un traité de l'auteur arabe Ibn al-Ġazzār, c'est-à-dire, qu'il ferait part d'un important recueil d'œuvres en langue arabe où les enseignements galéniques étaient synthétisés et filtrés. À ce propos, voir la note précédente.

readers a collection of discursive instruments that re-present women as disease in the hope that the mind will turn away from the images of women » (Solomon, 1997 : 10). Il fallait pratiquer, donc, une logothérapie, un usage curatif de la rhétorique, qui se caractérisait historiquement par son component perlocutoire : « The underlying hygienic principle in the *Arcipreste de Talavera* and the *Spill* is that men can free themselves from certain illnesses to the degree that they envision women as an infectious disease and as a contagious source of corporeal destruction » (Solomon, 1997 : 75)<sup>28</sup>.

Ainsi, la présence dans le *Spill* d'une grande variété de situations où les femmes sont blâmées serait causée par la tentative de présenter un nombre maximal de circonstances corporelles et mentales qui puissent s'appliquer aux patients, chacun d'eux ayant besoin d'un traitement différencié et spécifique (Solomon, 1997 : 48). Pierre d'Espagne proposait, par exemple, comme remède à la terrible maladie d'*amor hereos* de placer dans les chausses de l'amant des excréments de son amoureuse (Bologne, 1995 : 114). Ces méthodes font penser à une des expériences matrimoniales du protagoniste du *Spill*, qui trouve des draps sales et des chiffons tachés du sang des menstrues, laissés par sa femme dans chaque coin de la maison :

Et elle urinait souvent dans son lit et faisait des bruits. En outre, elle puait lorsque lui venaient les règles : sans qu'elle n'en fit guère cas, ses jambes, ses cuisses et ses bas qui étaient lâches, tout s'en emplissait. Si elle se mettait des chiffons, ils étaient d'une telle puanteur et d'une telle couleur, quand elle les jetait dans quelque recoin, sous des tiroirs, dans la paille, que Dieu seul le sait<sup>29</sup> (Roig, 2008 : 52).

Des conseils pareils, extraits du *Lilium medicine* de Bernard de Gordon étaient très populaires à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

En même temps, le *Spill* peut être analysé comme un répertoire d'images – ou plutôt contre-images – à valeur thérapeutique. Les pères de la médecine occidentale pré-moderne montraient une grande méfiance à l'égard des images (*phantasiai*) à cause de l'excitation et du désordre de pensée qu'elles provoquaient. En effet, elles suscitaient dans l'âme des désirs vides, sans rapport avec les besoins réels du corps. Cela pouvait parvenir facilement à dérégler le fonctionnement normal et harmonieux des organes humains (Foucault, 1984 : 183-185).

<sup>28</sup> Il ne faudrait pas oublier qu'un des lieux communs misogynes qu'on trouve souvent dans les textes médiévaux fait référence à la laideur inhérente aux femmes. Ainsi, dans *Lo Somni* de Bernat Metge, le clairvoyant Tirésias assure que les femmes sont les bêtes les plus sales du monde : « No és animal en lo món menys net que fembres » (Metge, 1983 : 212).

<sup>29</sup> « Sovint al llit / se orinava / he fressejava. / D'altre podia / quan li venia / son ordinari : / sens pus pensar-hi, / cames e cuixes, / les calces fluixes, / tot se n'omplia; / drap si es metia, / ab tal olor / e tal color / com Déu se sap, / llançava el drap / per los racons, / davall caixons, / entre la palla » (vv. 2376-2393).

Dans cette conception de la réalité, les images qui peuvent rester gravées dans l'âme et inopportunément revenir à l'esprit sont considérées comme dangereuses. Il s'agit des images qui peuvent fonctionner comme les instruments de la concupiscence, de l'altération des humeurs moyennant une sensualité bien cabrée. L'ouvrage de Roig offrirait donc tout un catalogue d'antidotes contre ces images trompeuses, en essayant même d'effacer celles déjà inscrites dans l'âme au moyen des scènes beaucoup plus puissantes, capables de les contredire.

On pourrait se demander si le *Spill* n'était qu'une parodie de la thérapie verbale rattaché à l'*amor hereos* et aux théories sur l'influence psychosomatique de l'esprit sur la santé du corps. M. Solomon soutient que, vu les hyperboles et les excès du texte de l'auteur valencien, les lecteurs modernes peuvent avoir de la peine à ne pas tomber dans l'idée que tout cela n'est qu'une parodie, quoiqu'à son avis cela serait une erreur de projection présentiste. Pourquoi ne pas accuser Roig de la verbosité efféminée, puisqu'un des défauts attribués aux femmes est le bavardage excessif, comme celui qui se déploie tout au long du *Spill* ? Le critique nord-américain compare le texte de Roig à un vaccin, car il contient une grande dose d'excès et de babillage propres aux femmes, comme le vrai vaccin contient des doses du mal qu'on veut combattre (Solomon, 1997 : 172). Ainsi, la lecture de cet ouvrage exige beaucoup de temps et de concentration, et il faut l'« administrer » dans sa juste mesure, après avoir trouvé les vers convenables pour le patient-lecteur. En tout cas, l'exagération, soit qualitative soit quantitative, un des traits le plus caractéristiques du *Spill*, ainsi que l'excès permanent qui conduit à une figuration grotesque du monde, entraînent une fonction spéculaire, créatrice d'une (auto)conscience critique à l'égard de la volonté de tout exemplifier dans le monde : « La distance entre un miroir d'une perfection exemplaire, extérieure, et la vision en ce miroir de sa propre dissemblance avec ce lointain modèle semble être l'incarnation de la ligne de démarcation entre le Moyen Âge et la Renaissance. Et Roig se tient sur cette ligne » (Sanchez, 2008 : 248).

#### 4. POUR UNE LECTURE EXÉGÉTIQUE DES MARIAGES DU *SPILL*

Finalement, nous verrons une nouvelle perspective aux épisodes du mariage (ou mariage manqué dans le cas de la béguine), ceux qui donnent corps à l'expérience matrimoniale du protagoniste du *Spill*. Les mystiques chrétiens qui ont vécu entre les XII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles ont développé la thématique conjugale, renforcée par la réforme grégorienne et par le *Décret* de Gratien. Lotario di Segni (pape Innocent III, initiateur concile de Latran IV en 1215), est l'auteur du traité *De quadripartita specie nuptiarum* (1198). Dans cet ouvrage il suivait l'exégèse des Écritures, catégorisée selon quatre niveaux, c'est-à-dire, histo-

rique, allégorique, tropologique et anagogique : *Primum inter virum, et legitimam feminam. Secundum inter Christum, et sanctam Ecclesiam. Tertium inter Deum, et justam animam. Quartum inter Verbum, et humanam naturam* (Innocence III, 1885 : 923). L'unité qui englobe la dualité propre à chaque couple des époux, est présentée à chacun de ces niveaux en fonction de l'adéquation à la catégorie correspondante : deux en une seule chair (sens historique), deux en un seul corps (sens allégorique), deux en un seul esprit (sens tropologique) et deux en une seule personne (sens anagogique). On peut se poser la question s'il est possible d'associer chacun des mariages (ou tentative de mariage) décrits dans le *Spill* à un de ces niveaux, même si l'intention de l'auteur était ironique, en accord avec le ton et le style de son œuvre. De cette façon, l'ironie transformerait la nature de la typologie interprétative commentée, et le résultat constituerait une version antithétique des règles sacrées de la lecture. Il s'en suivrait que Roig a fait un usage comique et transgressif des procédés de l'exégèse, de la même façon qu'il a utilisé abondamment des références bibliques avec un ton certainement caustique.

Le premier mariage du narrateur c'est celui avec une jeune fille, belle et pucelle, provenant d'une famille qui assure avoir une situation économique aisée. Cette union serait une affaire parfaite, si plus tard on n'aurait pas découvert que tout n'était qu'un mensonge, puisqu'aucune de toutes ces informations « physiques » (historiques) transmises n'était vraie: la jeune fille n'était pas vierge, mais sale et déplaisante, et en plus assez pauvre. Il s'agit donc, du niveau historique, c'est-à-dire, d'un couple apparemment prototypique, mais dont la typicité réelle est consignée en négatif par le côté obscur de l'épousée. On observe le mariage qui est en définitive bien peu « légitime ». Le second niveau correspond au projet manqué du mariage avec une béguine. Puis qu'on se situe au niveau allégorique, il serait logique que le mariage n'ait jamais eu lieu, étant donné la nature « éthérée » de l'allégorie, qui d'ailleurs se rattache à l'attitude hypocrite et fourbe de la femme. Or, avant tout, le fait d'être béguine concorde de façon mordante avec la figure de l'Église en tant qu'épouse du Christ-narrateur. N'oublions pas que ce narrateur est trompé et « sacrifié » par tout un petit « sanhédrin » de curés et moines, complices des péchés de la béguine.

Au troisième niveau il faut placer le couple du protagoniste et de la veuve. Sur ce plan, la moralité apportée par les sens tropologique joue le rôle déterminant, car le fait même de se marier avec une veuve est en soi une immoralité flagrante. Ce manque de moralité au sein du mariage est renforcé par les constantes comparaisons négatives avec le conjoint précédent, comparaisons exprimées par la veuve qui devient le contraire d'une « âme juste ». En plus, la femme se conduit avec le narrateur de façon mesquine, sans aucune éthique conjugale. Ainsi, elle fait ostentation de ne pas prendre du plaisir pendant leurs relations sexuelles et elle lui fait toujours grise mine. Quand le narrateur arrive

à la connaître bien, il la définit, entre d'autres, comme une personne mauvaise, fausse et trompeuse, une femme débridée, c'est-à-dire, un être humain qui manque de moralité la plus élémentaire. Finalement, nous parvenons à la quatrième catégorie, anagogique, qui en termes exégétiques se rattache à l'idée de la rédemption, du sens lié à la rencontre avec la divinité de l'au-delà. Ici, la nouvelle épouse est une femme qui avait vécu vingt ans dans un couvent : on se trouve au noyau de l'Église catholique. Néanmoins, ce lieu se révèle intolérablement vicié et luxurieux. Les nonnes ne se soucient pas du salut éternel (aussi peu que s'en souciait l'épouse du narrateur), mais elles ne pensent qu'à la débauche mondaine. D'ailleurs, la rédemption sur terre que la naissance d'un fils commun aurait pu signifier reste tronquée par l'égoïsme de la femme, qui finit par tuer le petit enfant à cause de ses caprices banaux et terriblement terrestres, temporels. En conséquence, les rêves du protagoniste du *Spill* de se réaliser en tant qu'un chrétien s'en vont en eau de boudin. L'instinct maternel, un des phénomènes le plus identifiables avec ce qu'on appelle la nature humaine, manque à la mère du bébé tant qu'il ne présente des symptômes vraiment dramatiques. Parallèlement, sur ce plan anagogique, où en principe s'unissent le Verbe et la nature humaine, c'est surtout la femme qui prend la parole (la *parole*, le verbe) pour raconter les vices de la communauté de religieuses. Elle devient, ainsi, une des trois voix principales du *Spill*, en même temps que le narrateur protagoniste et Salomon, la voix puissante qui finit par convaincre le protagoniste d'abandonner l'immense bêtise de prendre épouse.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOLOGNE, JEAN-CLAUDE (1995). *Histoire du mariage en Occident*. Paris : Hachette.
- CARRE, ANTONIA (1994). L'estil de Jaume Roig : les postes ètica i estètica de *L'espill*. In Lola Badia & Albert Soler (éd.), *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana* (pp. 185-219). Barcelone : Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1996). La medicina com a rerefons cultural a l'*Espill* de Jaume Roig. In Antònia Carré & Josep Solervicens, *Jaume Roig i Cristòfor Despuig : dos assaigs sobre cultura i literatura dels segles XV i XVI* (pp. 7-71). Vic : Eumo.
- (2006). Comentaris. In Jaume Roig, *Espill* (pp. 601-807). Éd. Antònia Carré. Barcelone : Quaderns Crema.
- COSTA, MARIE-NOËLLE (2008). Introduction. In Jaume Roig, *Miroir : le Livre des femmes* (pp. 7-17). Trad. Marie-Noëlle Costa. Toulouse : Anacharsis.
- ESCOHOTADO, ANTONIO (1978). *Historias de familia : Cuatro mitos sobre sexo y deber*. Barcelone : Anagrama.
- FOUCAULT, MICHEL (1984). *Histoire de la sexualité, III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- FUSTER, JOAN (1995). *Misògins i enamorats*. Éd. Albert Hauf. Alzira : Bromera.
- GOODY, JOHN (2009). *La evolució de la família y el matrimoni en Europa*. Valence : Publicacions de la Universitat de València.
- GUILLOT ALIAGA, DOLORES (2001). Derechos de la viuda en la Valencia foral. *Hispania*, 61/207, 267-288. <<http://www.dx.doi.org/10.3989/hispania.2001.v61.i207.312>>.
- INNOCENCE III (1885). De quadripartita specie nuptiarum. In Jacques Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina* (pp. 921-968). T. CCXVII.
- JACQUART, DANIELLE & THOMASSET, CLAUDE (1985). *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*. Paris : PUF.
- LAQUEUR, THOMAS (1994). *La construcción del sexo : cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. Eugenio Portela. Madrid : Cátedra.
- MÉNARD, PHILIPPE (éd.) (1998). *Fabliaux français du Moyen Âge, I*. 2e éd. Genève : Droz.
- METGE, BERNAT (1983). *Obra Completa*. Éd. Lola Badia & Xavier Lamuela. 3<sup>e</sup> éd. Barcelone : Selecta.
- MONTERO CARTELLE, ENRIQUE (1988). Sobre el autor árabe del *Liber de coitu* y el modo de trabajar de Constantino el Africano. *Medizinhistorisches Journal*, 23, 3/4, 213-223.
- PHILON D'ALEXANDRIE (2015). Allegorical interpretation, II. Consulté le 2 de mars de 2013, dans <<http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book3.html>>.
- ROIG, JAUME (2006). *Espill*. Éd. Antònia Carré. Barcelone : Quaderns Crema.
- (2008). *Miroir. Le livre des femmes*. Trad. Marie-Noëlle Costa. Toulouse : Anacharsis.
- (2010). *Spill*. Éd. Anna Isabel Peirats Navarro. Valence : Generalitat Valenciana.
- SANCHEZ, S. (2008). L'Unique Femme. In Jaume Roig, *Miroir : le Livre des femmes* (pp. 221-259). Trad. Marie-Noëlle Costa. Toulouse : Anacharsis.
- SOLOMON, MICHAEL (1997). *The Literature of Misogyny in Medieval Spain : The Arcipreste de Talavera and the Spill*. Cambridge : Cambridge University Press.
- WACK, MARY FRANCES (1990). *Lovesickness in the middle ages : the Viaticum and its commentaries*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- (1994). 'Alī Ibn al-'Abbās al-Mağūsī and Constantine on love, and the evolution of the *Practica Pantegni*. In Charles Burnett & Danielle Jacquart (éds.), *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Mağūsī : the Pantegni and related texts* (pp. 161-202). Leiden : E. J. Brill.

