La participation des femmes à la vie religieuse du Londres de la fin du Moyen Âge : entre visibilité et effacement

ASSIA ALAMI
Docteure de l'Université Gustave Eiffel

Introduction

Les dernières décennies ont été marquées par un renouvellement profond de l'historiographie médiévale, porté par une attention accrue aux voix et aux contributions des femmes dans la société médiévale. Dans ce cadre, l'étude de l'engagement féminin dans la vie religieuse a connu un essor particulièrement dynamique, nourri par les travaux sur les moniales, les recluses, les mystiques ou encore la piété laïque féminine. Ces recherches ont profondément remis en cause une vision longtemps centrée sur les institutions masculines, en révélant la place essentielle des femmes dans la production, la transmission et la pratique du religieux. Toutefois, cette historiographie demeure largement fragmentée, privilégiant des groupes féminins spécifiques ou des formes de religiosité particulières, sans toujours envisager leurs interactions au sein d'un même espace urbain.

Le présent chapitre s'inscrit dans ce champ de recherche tout en proposant un déplacement du regard. Il vise à reconstruire la capacité d'action religieuse des femmes en analysant, de manière intégrée, les formes multiples et entremêlées de leur participation à la vie spirituelle du Londres de la fin du Moyen Âge. En dépit de l'abondance des études consacrées à la religion

médiévale londonienne, aucune synthèse n'a encore traité la participation religieuse des femmes dans la capitale comme un objet cohérent en soi, traversant les frontières institutionnelles et statutaires, et articulant systématiquement espaces conventuels, paroissiaux et domestiques. Métropole dense et socialement stratifiée, caractérisée par la coexistence de nombreuses maisons monastiques, hôpitaux, et paroisses, Londres constitue pourtant un observatoire privilégié pour analyser les articulations entre genre, communauté et pratiques religieuses.

Les sources londoniennes ont le plus souvent été abordées à travers des cadres analytiques qui compartimentent les activités féminines en catégories distinctes – religieuses cloîtrées, recluses, sœurs hospitalières, paroissiennes laïques – tendant à isoler ces expériences plutôt qu'à en saisir les continuités. En adoptant une approche transversale, cet article entend dépasser ces cloisonnements en examinant les contributions féminines sur l'ensemble du spectre de la vie religieuse – religieuse, semi-religieuse et laïque – afin de montrer comment, collectivement, les femmes ont contribué à façonner la culture dévotionnelle du Londres tardo-médiéval.

La religion imprégnait tous les aspects de l'existence urbaine médiévale, et les femmes jouaient un rôle central dans son maintien et sa transmission, bien qu'elles fussent exclues de l'autorité cléricale formelle. Leurs apports spirituels se manifestaient sous des formes variées, vie contemplative des moniales et des recluses ; service actif et charitable des sœurs hospitalières ; engagement dévotionnel autonome des veuves vouées (*vowesses*) ; pratiques dévotionnelles quotidiennes des femmes laïques au sein de la paroisse. Ces catégories, cependant, n'étaient ni fixes ni étanches. Les réseaux de legs pieux, de prières d'intercession, de dons charitables et d'objets dévotionnels partagés révèlent des frontières poreuses entre cloître et cité, ainsi qu'entre les différentes formes de vie religieuse féminine. En mettant en évidence ces circulations, cet article contribue aux débats historiographiques sur la fluidité des identités religieuses féminines et sur les modalités concrètes par lesquelles les femmes négociaient leur place au sein des structures ecclésiales et urbaines.

Le chapitre est structuré en deux parties. La première examine les contributions des femmes religieuses et semi-religieuses – moniales, sœurs hospitalières, recluses et veuves vouées – en accordant une attention particulière aux manières dont le célibat, la clôture et les idéaux de pureté féminine façonnaient les représentations de la vocation religieuse des femmes. La seconde partie se concentre sur la paroisse, cœur de la vie religieuse urbaine, afin d'analyser la participation des femmes laïques à l'entretien des espaces sacrés, aux collectes de fonds, aux dons et legs pieux, ainsi qu'à leur engagement dans les principaux rituels du cycle de vie, sans négliger les indices de leur implication dans des formes de dissidence religieuse. En replaçant ces pratiques dans un même cadre analytique, le chapitre montre comment

la diversité des engagements féminins, loin de constituer des expériences marginales ou discontinues, formait un tissu religieux cohérent qui structura durablement la vie spirituelle de la capitale.

Femmes religieuses et semi-religieuses

La participation des femmes à la vie religieuse dans l'Angleterre de la fin du Moyen Âge s'inscrivait sur un large spectre, allant de la vie monastique formelle de moniale à la vie conjugale d'épouse, en passant par des formes d'engagement spirituel moins structurées que le cloître, souvent qualifiées de semi-religieuses. Les théoriciens sociaux médiévaux conservateurs classaient la population, femmes comme hommes, en trois catégories sociales : ceux qui travaillent, ceux qui combattent et ceux qui prient[1]. Si l'accès au sacerdoce était refusé aux femmes, celles qui aspiraient à une vie de prière et de contemplation trouvaient dans l'état monastique la principale voie institutionnalisée.

Pour les femmes laïques pieuses, le modèle de dévotion promu par les autorités ecclésiastiques imitait étroitement le monachisme, confortant une hiérarchie spirituelle qui valorisait l'état contemplatif, associé à la vie monastique, au détriment de l'état actif, propre au monde laïc. Cette hiérarchisation était fréquemment justifiée par l'interprétation médiévale de la parabole évangélique des rendements spirituels : la virginité produisait le fruit au centuple, le veuvage au soixante pour un, et le mariage au trente pour un. Popularisée par Jérôme[2], cette lecture devint un lieu commun de la pensée chrétienne médiévale.

Dans ce cadre normatif, les formes de vie spirituelle accessibles aux femmes en Angleterre à la fin du Moyen Âge comprenaient l'entrée en religion, ainsi que des états moins formels tels que les recluses (*anchoresses*), les veuves vouées (*vowesses*), et, dans une moindre mesure, certaines sœurs hospitalières.

Vie religieuse formelle : moniales et couvents

Les femmes qui choisissaient une vie de prière devenaient moniales. L'idéal prescrit pour ces femmes reposait sur un espace géographique strictement circonscrit et sur un idéal radical de séparation du monde. Cette

1 Voir, notamment, la traduction anglo-saxonne du *De Consolatione Philosophiae* de Boèce par le roi Alfred le Grand (I, 17) en 897 ou les *Poèmes au roi Robert* d'Adalbéron de Laon en 1020.

2 Jerôme, *Adversus Jovinianum*, Livre I, chapitre 3.

conception de la claustration s'exprimait de manière particulièrement frappante dans certaines règles, notamment celles qui s'adressaient aux moniales des ordres les plus stricts où le couvent devenait une tombe partagée avec le Christ. Aelred († 1167), abbé cistercien de Rievaulx écrivit une règle pour sa sœur recluse. Il rappelle l'extrême rigueur de cette vie de morte au monde :

> My diere sister, þis is þy party: þu þat art deed to þe wordle and ybyried, þu schalt be deef to hiere eny-þyng of þe wordle, and dump forto speke it; ne þu schalt not be bysy ne distract aboute wordly ocupaciouns. Let Marthe alone wiþ þat partye, whos partye, alþouȝ it be nouȝt deneyed good, Maries partye naþeles is yseyd þe bettere.
> [Ma chère sœur, voici ta part : toi qui es morte au monde et enterrée, tu dois être sourde pour entendre quoi que ce soit du monde, et muette pour en parler ; tu ne dois pas être occupée ni distraite par des activités mondaines. Laisse Marthe avec cette part – laquelle part, bien qu'elle ne soit pas dite mauvaise, est néanmoins dite moins bonne que celle de Marie] [3]

Dans la pratique, les couvents féminins étaient moins nombreux, plus modestes et de taille plus réduite que les maisons religieuses masculines. À l'époque de la Dissolution (1530–1540), on estime que le ratio était d'environ une moniale pour quatre à cinq religieux masculins. Malgré cette disproportion, les couvents de Londres et de sa périphérie comptaient parmi les plus riches et les plus renommés d'Angleterre, concentrant environ 90 % de la valeur estimée des biens urbains contrôlés par les couvents féminins à l'échelle du pays.

Plusieurs établissements féminins majeurs[4] étaient implantés à Londres et dans ses faubourgs, notamment St Mary Clerkenwell[5], St Helen Bishopsgate,

3 Aelred of Rievaulx, *De Institutione inclusarum*, John Ayto et Alexandra Barratt, éd., Early English Text Society, o. s. 287, Londres, New York, Toronto, Oxford University Press, p. 36. Notre traduction.

4 Voir Caroline M. Barron et Matthew Davies, éd, *The Religious Houses of London and Middlesex*, Londres, Institute of Historical Research, School of Advanced Study, University of London, 2007 ; Catherine Paxton, *The Nunneries of London and its Environs in the later Middle Ages*, thèse de doctorat, Université d'Oxford, 1992.

5 J. S. Cockburn, H. P. F. King et K. G. T. McDonnell, « Religious Houses: Houses of Augustinian canonesses. 4: St Mary of Clerkenwell », *A History of the County of Middlesex*, Vol. 1, Londres, 1969, p. 170-182. David Sturdy, « Clerkenwell Nunnery », *London Archaeologist*, Vol. 2, n° 9, 1974, p. 217-220.

Holywell Priory à Shoreditch[6], les Minories without Aldgate[7], Kilburn[8] et Stratford. Si St Mary Clerkenwell et Holywell Priory demeuraient relativement modestes en comparaison des grandes maisons masculines comme Holy Trinity, elles étaient néanmoins bien dotées au regard de nombreux couvents du reste du pays. St Helen's, Bishopsgate, bénéficiait d'un patronage inhabituel pour un couvent, soutenu par des marchands, des maires et des guildes de la Cité[9]. Les Minories without Aldgate jouissaient quant à elles d'un prestige particulier, en tant que maison de prédilection royale, attirant des femmes issues de l'élite sociale.

Origines sociales des moniales

Les couvents londoniens accueillaient des femmes issues d'un large éventail social, mêlant nobles dames, membres de la petite noblesse (*gentry*) et filles de citoyens aisés[10]. Les Minories, par exemple, comptaient parmi leurs rangs des aristocrates (telles qu'Isabelle, fille de Thomas de Woodstock, qui devint abbesse, ou Katherine de Ingham)[11] tout en admettant des filles issues de l'élite bourgeoise, comme la sœur d'un poissonnier ou la fille d'un boulanger ou d'un alderman. Les maisons les plus riches, comme les Minories ou Barking Abbey – qui avait des liens étroits avec Londres – attiraient proportionnellement davantage de femmes issues des strates supérieures de la société.

À l'inverse, les filles de rang inférieur, celles d'artisans modestes ou de paysans ne prenaient jamais le voile, principalement en raison de l'obstacle financier que constituait la dot monastique. Bien que formellement proscrite par la règle monastique et le droit canonique, l'exigence d'une dot s'imposa dès le XII^e^ siècle comme une pratique largement répandue, fonctionnant de

6 *Ibid*., 5: The Priory of Haliwell ».

7 Julian Luxford, « The Testament of Joan Fitzlewes: a Source for the History of the Abbey of Franciscan Nuns without Aldgate », Elizabeth A. New et Christian Steer, éd., *Medieval Londoners. Essays to Mark the Eightieth Birthday of Caroline M. Barron*, University of London Press, Institute of Historical Research, 2019, p. 275-296.

8 J. S. Cockburn, H. P. F. King et K. G. T. McDonnell, *op. cit.*, « 6: of Kilburn ».

9 Sir John Crosby (†1476), et son épouse Agnès y furent enterrés. John Crosby était un marchand et un échevin (*alderman*) et le riche propriétaire du manoir *Crosby Hall* édifié entre 1466 et 1472 à Bishopsgate (et déplacé ultérieurement à Chelsea).

10 Diana Wood, éd., *Women and Religion in Medieval England*, Oxford, Oxbow, 2003 ; Barbara Harvey, *Living and Dying in England 1100-1540*: *The Monastic Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

11 Edward Murray Tomlinson, *A History of the Minories*, *London*, Londres, Smith, Elder & Co., 1907, p. 71 et p. 73.

fait comme un « droit d'entrée » souvent fixé à vingt livres – une somme hors de portée des classes populaires.

Les motivations qui conduisaient les femmes au couvent étaient diverses : vocation religieuse sincère, carrière honorable pour des filles jugées « superflues », ou, dans certains cas, réclusion imposée par la famille. Pour les femmes plus âgées, souvent veuves, le couvent pouvait également constituer un refuge paisible pour la fin de leur vie[12]. Ces veuves, qui apportaient souvent des dots substantielles, jouissaient d'un prestige particulier et devenaient fréquemment chefs de leurs maisons. Les cas de femmes mariées entrant au couvent – comme Alice, l'épouse de Walter Hauteyn, citoyen de Londres[13] – étaient rares et nécessitaient l'accord explicite de l'époux, car cela impliquait pour celui-ci un engagement de chasteté équivalent.

Sœurs hospitalières

Les hôpitaux[14] offraient aux femmes une forme de vie quasi régulière centrée sur la charité, un rôle traditionnellement féminin. Les grands établissements hospitaliers employaient des sœurs dont le statut variait : certaines vivaient sous vœux et participaient pleinement à la vie spirituelle de l'institution, tandis que d'autres, laïques, assuraient les soins infirmiers de base. Dans son testament de 1408, le poète John Gower lègue des sommes d'argent à l'hôpital St Thomas de Londres et distingue explicitement les sœurs « *professed* », investies d'une vocation plus contemplative, des « *attendants of the sick* », chargées des soins corporels :

> To the master of the hospital of St. Thomas in Southwark 40s., to each priest serving there 6s. 8d. for their prayers; to each sister professed in the said hospital 3s. 4d., to each attendant on the sick 20d., and to each sick person in the hospital 12d., and the same to the sisters (where there are sisters), nurses and patients in the hospitals of St. Anthony, Elsingspitell, Bedlem without Bishopsgate, and St. Maryspitell near Westminster[15].

12 Marie-Françoise Alamichel, *Widows in Anglo-Saxon and Medieval Britain*, Oxford, Peter Lang, 2008, p. 287-290.

13 Reginald R. Sharpe, *Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting*, Londres, John C. Francis, 1889, I, p. 108.
(*Hauteyn* (*WALTER*). — *To Alice his wife, a nun of S. Sepulchre's, Canterbury, his dwelling-house and rents upon Cornhull for life, with remainder to his heirs. To Beatrix, Johanna, and Elyanora his daughters a house upon Cornhull; and to Thomas his son a house in Colemannestrete*).

14 Carole Rawcliffe, « The Hospitals of Later Medieval London », *Medical History*, Vol. 28, 1984, p. 1-21.

15 G. C. Macaulay, éd., *The Complete Works of John Gower. The Latin Works*, Oxford, The Clarendon Press, 1902, p. xviii. Le texte fourni par G. C. Macaulay, dans son introduction,

Les sœurs hospitalières étaient valorisées tant pour leurs prières que pour leur rôle actif auprès des malades. Il est probable que nombre d'entre elles, en particulier celles affectées aux soins pratiques, provenaient des niveaux inférieurs de la hiérarchie sociale.

Opportunités spirituelles pour les laïques et états semi-religieux

La vie semi-religieuse constituait une « voie médiane » entre les états laïcs et les formes religieuses pleinement institutionnalisées. Ces modes de vie qui comprenaient principalement les recluses et les veuves vouées, visaient à rendre accessible au laïcat une part de la spiritualité monastique et contemplative. Ces états étaient considérés comme « quasi-religieux » ou liminaux, car ils se situaient, en termes de droit canonique, entre le séculier et le religieux, même si les femmes concernées se percevaient elles-mêmes comme menant des vies authentiquement religieuses.

Recluses (Anchoresses)

Les recluses[16] prononçaient des vœux de chasteté et de stabilité et étaient enfermées à vie dans des cellules typiquement attenantes à des églises paroissiales ou monastiques. Se considérant comme mortes au monde, elles vivaient dans une zone symbolique intermédiaire entre la vie et la mort. L'anachorétisme était principalement une vocation féminine : du XII^e^ au XVI^e^ siècle, les recluses surpassaient largement en nombre les reclus masculins. Contrairement à ces derniers, presque toujours prêtres ou membres d'ordres religieux, les recluses étaient le plus souvent des laïques. L'anachorétisme offrait la possibilité de mener une vie ascétique de pénitence et de prière, théoriquement libre des soucis quotidiens et monastiques, leur permettant de se consacrer entièrement à la contemplation.

---

est une traduction en anglais moderne du texte latin du testament.

16 Voir Isabelle Faure, « La Recluse et la ville (XI^e^-XIII^e^ siècle), un bénéfice mutuel », Marie-Françoise Alamichel, éd., *Les villes au Moyen Âge en Europe occidentale* (*ou comment demain peut apprendre d'hier*), LISAA éditeur [en ligne], 2018, p. 343-353 ; Ann K. Warren, *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, Berkeley, University of California Press, 1985.
E. A. Jones, éd et trad., *Hermits and Anchorites in England*, *1200-1550*, Manchester University Press, 2019.

Un exemple londonien notable est celui de Margery Pensax[17], une recluse de Bishopsgate, qui occupait sa cellule dès 1399 et y était encore en 1417. Une autre femme de Londres, la veuve vouée Margery de Nerford, a laissé à la recluse de Bishopsgate un choix de ses livres non légués ailleurs, révélant des liens personnels et un partage de culture religieuse entre ces femmes. Bien que liminales physiquement (en marge de l'établissement) et symboliquement (entre terre et ciel), les recluses occupaient une place centrale dans l'imaginaire social médiéval en tant qu'intercesseures privilégiées entre la communauté et Dieu.

Veuves vouées (Vowesses)

Les veuves vouées[18] – femmes laïques ayant prononcé un vœu public de chasteté – constituaient une autre voie spirituelle ouverte aux femmes laïques. Elles prononçaient un vœu formel de chasteté perpétuelle sans embrasser les vœux de pauvreté et d'obéissance propres à la vie monastique. Bien qu'elles aient pris un vœu public, elles restaient formellement laïques, conservant le contrôle de leurs ressources économiques (souvent substantielles) et jouissant de la liberté de mouvement.

Bien qu'elles fussent généralement des veuves, les femmes mariées pouvaient devenir veuves vouées si leur mari prononçait également un vœu de chasteté. Les veuves vouées appartenaient généralement à la petite noblesse (*gentry*), à la noblesse ou à l'élite urbaine. Leurs motivations étaient variées, allant de raisons spirituelles (cherchant à éviter le « devoir conjugal » qui entravait leur progrès spirituel, comme le souhaitait Margery Kempe) à des pressions économiques ou sociales (éviter la pression du remariage ou bénéficier d'avantages économiques promis par le mari défunt).

Le statut de veuves vouées était liminal, les plaçant à la fois dans le monde et dans le cloître, à la fois laïque et religieuse. Il n'existait pas de spiritualité unique et bien définie pour les veuves vouées ; elles étaient libres de choisir leur propre position sur le continuum entre la contemplation et l'action. La variété de leurs vies était remarquable : certaines étaient des femmes d'affaires actives ou de grandes mécènes.

---

17 Dans le manuscrit de la British Library Harley 2387 de *The Ladder of Perfection* de Walter Hilton, on trouve au folio 130 v : « *Istum librum legauit domina Margeria Pensax dudum inclusa apud Bysshoppisgate monasterio sancti aluatoris de Syon iuxta Shene* », David N. Bell, éd., *What Nuns Read*: *Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Publications, 1995, p. 190.

18 Marie-Françoise Alamichel, *op. cit.*, p. 191-199 ; Mary C. Erler, « Three Fifteenth-Century Vowesses », Caroline Barron et Anne F. Sutton, éd., *Medieval London Widows. 1300-1500*, Londres, The Hambledon Press, 1994, p. 165-184.

Un exemple londonien marquant est celui de Margery de Nerford[19], qui prononça son vœu de chasteté devant l'évêque de Londres en 1383 après l'annulation de son mariage dans des circonstances dramatiques. Elle mena ensuite une vie pieuse et retirée à Threadneedle Street à Londres, finançant notamment la fondation d'une chapelle dédiée à sainte Anne à St Christopher-le-Stocks, une sainte patronne des veuves.

Perméabilité entre cloître et monde

Les frontières entre vie religieuse et vie séculière féminine étaient remarquablement perméables. La gamme des choix de vie spirituelle pour les femmes se situait sur un continuum, et les formes semi-religieuses se situaient souvent très près de l'état monastique. Les couvents fonctionnaient souvent comme des pôles d'interaction féminine, offrant un lieu de proximité pour les religieuses et les laïques de haut statut, puisque les femmes étaient exclues des institutions masculines comme les écoles chorales ou les universités, et vu l'absence d'institutions équivalentes accessibles aux femmes.

Malgré les tentatives répétées de l'Église pour imposer une stricte claustration, notamment par la bulle *Periculoso* de Boniface VIII (1299), la réitération constante des ordres interdisant aux moniales de quitter leurs couvents témoigne de leur inefficacité. Inversement, le sens du flux principal allait vraisemblablement « vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur », le monde pénétrant le cloître de manière variée et complexe. Les pratiques de résidence laïque dans les monastères féminins, les échanges de dons, les réseaux de patronage et les voisinages spirituels entre veuves vouées, recluses et moniales illustrent cette porosité.

Exemples de perméabilité

Résidence de laïques

La pratique des laïques choisissant de vivre dans des monastères féminins était courante à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. L'établissement des Minories de Londres possédait une « grande maison » et des locataires laïcs bien connus. Elizabeth de Burgh, Lady Clare[20], a construit une maison dans

19 Mary C. Erler, *Women, Reading, and Piety in Late Medieval England*, Cambridge University Press, 2002, chapitre 2 (qui reprend son article « Three Fifteenth-Century Vowesses »).

20 Jennifer C. Ward, « Elizabeth de Burgh, Lady of Clare (d. 1360) », Caroline Barron et Anne F. Sutton, éd., *op. cit.*, p. 29-46.

l'enceinte extérieure des Minories without Aldgate en 1352, y passant une partie de l'année et y demandant son enterrement. Plus tard, Elizabeth, duchesse de Norfolk, non veuve vouée, a reçu la permission papale en 1506 de résider aux Minories (dans un lieu séparé des moniales) pour y vivre plus tranquillement, nécessitant la présence de plusieurs serviteurs séculiers (y compris des hommes) et des prêtres. L'arrangement détaillé entre la veuve vouée Alice Hampton et la prieure de Haliwell de Londres en 1492 illustre une coexistence harmonieuse au sein du monastère, prévoyant son logement attenant à l'église et son accès au jardin[21].

Connexions et dons

Les relations entre les moniales et les laïques étaient renforcées par les réseaux familiaux, le patronage et l'échange de cadeaux. Elizabeth de Burgh divertissait régulièrement les moniales des Minories. Margaret Beaufort et Elizabeth d'York recevaient des cadeaux, comme de l'eau de rose, des Minories de Londres, soulignant l'implication des moniales dans la production de remèdes. Les veuves vouées, comme Alice Chester de Londres, laissaient souvent des legs spécifiques aux moniales, y compris des amies et parentes au sein du couvent.

Voisinage spirituel

Les veuves vouées et les recluses, bien que laïques, étaient souvent physiquement et spirituellement connectées aux maisons religieuses féminines, ce qui suggère une influence mutuelle des formes de vie séculière et religieuse. La veuve vouée Margery de Nerford et la recluse Margery Pensax (Bishopsgate) partageaient un lien manifeste, comme en témoigne le legs de livres de la première à la seconde.

Les injonctions adressées aux veuves et aux veuves vouées visant à les rendre chastes et à valoriser l'enfermement dans leur foyer (un idéal partagé avec le cloître) démontrent une tentative d'imposer un modèle de comportement commun aux femmes religieuses et séculières en dehors du mariage. La facilité avec laquelle les vies féminines pouvaient glisser d'une catégorie à l'autre (par exemple, les moniales errantes ou les laïques dormant dans le dortoir monastique) montre que la définition de la vie religieuse féminine n'était jamais strictement délimitée, mais entourée de formes souples et négociables.

21 Mary C. Erler, *Women*, *Reading*, *and Piety in Late Medieval England*, références citées, p. 15.

Ces formes de vie spirituelle offertes aux laïques (recluses, veuves vouées et, dans une certaine mesure, certaines sœurs hospitalières) imitaient toutes le modèle monastique à des degrés divers, exigeant le célibat. Cependant, il est clair que seule une minorité de femmes à la fin du Moyen Âge en Angleterre se conformait aux paradigmes de la recluse ou de la veuves vouées. Les femmes mariées, comme Margery Kempe, devaient souvent se créer leurs propres formes de dévotion et définir leur propre espace spirituel personnel hors du cloître et de la cellule.

Contributions des Laïques : La Paroisse comme Espace d'action Religieuse Féminine

L'engagement religieux des laïcs dans le Londres de la fin du Moyen Âge était vaste et multiforme, englobant une gamme d'activités bien au-delà de la simple participation à la messe dominicale ou de la vénération individuelle des saints. La souplesse institutionnelle de la paroisse permettait aux hommes et aux femmes de s'impliquer de diverses manières, selon leur statut social, leurs ressources économiques et leur genre, dans le but de contribuer au salut de leurs âmes. Pour les femmes, souvent juridiquement et socialement désavantagées par les structures patriarcales, la paroisse constituait un espace central où elles pouvaient négocier leur statut, affirmer leurs compétences pratiques et symboliques, et donner une valeur spirituelle à leurs actions à travers la piété et les œuvres collectives visibles.

La « Maison de Dieu » et le travail de dévotion

La Bible enseignait que l'église était la « maison de Dieu », une image largement développée dans les Évangiles. Cette conception informait profondément la manière dont les fidèles comprenaient leur relation à l'espace paroissial et leurs responsabilités à son égard.

Le droit canonique attribuait en effet aux paroissiens la charge de maintenir et d'équiper la nef, tandis que le clergé était responsable du chœur. Cette division institutionnelle des responsabilités matérielles plaçait les laïcs, et en particulier les femmes – très investies dans le travail quotidien de l'église[22] – au cœur du fonctionnement concret de l'espace sacré. Les comptes

22 Katherine L. French, « "To Free Them from Binding": Women in the Late Medieval English Parish », *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 27, n° 3, 1997, p. 387-412 ; Katherine L. French, *The Good Women of the Parish: Gender and Religion after the Black Death*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.

de marguilliers constituent les sources les plus centrales pour l'étude de ces pratiques. Ces registres financiers, tenus par les laïcs, consignaient les sommes collectées et dépensées pour l'entretien de la nef de l'église paroissiale. Les relations hiérarchiques et les obligations propres au foyer domestique fournissaient un modèle structurant pour l'engagement des fidèles au sein de l'église paroissiale. Dans ce cadre, les femmes transposèrent leurs tâches domestiques quotidiennes dans l'espace sacré de la paroisse, transformant des gestes ordinaires en « bonnes œuvres » dotées d'une valeur spirituelle et communautaire.

L'entretien quotidien de l'église paroissiale reposait sur un travail essentiel fourni par les paroissiens eux-mêmes. Alors que les hommes prenaient en charge les tâches associées aux métiers du bâtiment ou au commerce, telles que la maçonnerie ou la charpenterie, les femmes accomplissaient des activités analogues à celles qu'elles exerçaient dans leurs propres foyers : nettoyage de l'église, lavage des linges d'autel, réparation ou confection de textiles liturgiques. Ce travail de *churchkeeping* permettait aux femmes d'appliquer leurs savoir-faire domestiques à des objets sacrés, leur conférant une familiarité avec la Maison de Dieu et une forme d'autorité morale comparable à celle qu'elles détenaient dans la sphère domestique.

Des exemples londoniens illustrent cette participation par le travail :

– En 1500, l'épouse de John Cross fut payée « f*or washing of xxxvj peces*, *that is to say albes, amyces, towels and aulter clothes, and other thyngs* » [pour avoir lavé 36 pièces, c'est-à-dire aubes, amicts, serviettes et linges d'autel, et autres choses][23] pour la paroisse de St. Margaret's, Westminster.
– Dame Margaret Capell, veuve d'un riche drapier londonien, légua ses vêtements de velours et de soie afin qu'ils soient transformés en ornements liturgiques pour des églises pauvres, tout en laissant des fonds supplémentaires pour que les marguilliers puissent rémunérer des blanchisseuses chargées de l'entretien de ces textiles[24].
– Des paroisses londoniennes telles que St. Andrew Hubbard employaient les épouses de clercs ou de sacristains, tandis que St. Mary at Hill engageait des blanchisseuses à long terme dont les noms étaient consignés dans les comptes paroissiaux, suggérant que ce travail constituait une source de revenus régulière[25].

23 Arthur Meredyth Burke, éd., *Memorials of St Margaret's Church*, *Westminster comprising the Parish Registers*, *1539-1660*, *and other Churchwardens' Accounts*, *1460–1603*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1914, p. 112.
24 Nicholas Orme, éd., *Cornish Wills*. 1342-1540, Devon and Cornwall record Society, 2007, p. 67 et p. 212.
25 Henry Littlehales, éd., *The Medieval Records of a London City Church* (*St Mary at Hill*) *A.D. 1420-1554*, *Early English Text Society*, Londres, Kegan Paul, 1904-1905.

– (Distinction travail payé / non payé : si certaines femmes étaient rémunérées pour ce travail, celui-ci n'en perdait pas pour autant sa valeur spirituelle à leurs yeux ; même lorsqu'il était payé, le service rendu à la Maison de Dieu était perçu comme une œuvre pieuse contribuant au salut de l'âme, et non comme un simple emploi.)

Ce transfert des activités domestiques vers l'église paroissiale permettait ainsi aux femmes d'intégrer des actions quotidiennes dans une activité pieuse. Toutefois, cette proximité avec le sacré pouvait susciter des tensions : l'intimité acquise par les femmes avec les objets liturgiques et les espaces sacrés pouvait être perçue comme problématique par le clergé, soucieux de préserver la distance symbolique entre le laïcat et le sacerdoce. Cette inquiétude s'inscrit dans un contexte de méfiance envers une familiarité féminine jugée excessive avec le sacré, notamment lorsque celle-ci semblait brouiller les frontières doctrinales entre le travail matériel et la réalité spirituelle des sacrements.

Culte des Saints et Sainte Sitha à Londres

La vénération des saints constituait une part importante de la religion locale à la fin du Moyen Âge. Les saints étaient considérés comme des intercesseurs auprès de Dieu et du Christ, des modèles de comportement chrétien et des soutiens essentiels dans les épreuves de la vie terrestre et dans l'attente du salut au Purgatoire. Les femmes s'adressaient fréquemment à des saintes féminines, telles que Marie, Anne ou Élisabeth, en particulier dans des contextes liés à la maternité et à la santé. Sainte Marguerite d'Antioche, par exemple, était invoquée pour protéger les femmes lors de l'accouchement.

Une sainte particulièrement associée aux femmes, et aux travaux domestiques, était sainte Sitha (ou Zita), une servante originaire de Lucques, en Italie[26]. Son culte fut introduit en Angleterre par les marchands lucquois, et Londres constitue le premier lieu connu de sa vénération en Angleterre. L'église paroissiale médiévale de St. Benet Sherehog, dans la ville de Londres, était connue sous le nom de St. Sitha's avant 1355. Sainte Sitha offrait un modèle puissant permettant de transformer le travail domestique en pratique pieuse et en opportunité de charité. Les représentations iconographiques la montrent entourée d'objets ménagers (casseroles, pièces de monnaie) suggérant à la fois la sanctification des tâches quotidiennes et sa capacité à retrouver des objets perdus. Son culte était particulièrement populaire auprès des femmes célibataires employées comme servantes et des épouses responsables

26 Katherine L. French, *The Good Women of the Parish*…, références citées, p. 24.

du foyer, et elle est mentionnée proportionnellement plus souvent par des femmes que par des hommes dans les testaments londoniens.

Places assises, réputation, et identité sociale

L'organisation interne de l'église paroissiale reflétait et reproduisait les hiérarchies sociales et de genre. L'agencement des places assises[27], dont la généralisation s'accentua à la fin du XV^e^ siècle, constituait l'un des marqueurs les plus visibles de ces distinctions. Le lieu où l'on s'asseyait ou se tenait dans l'église contribuait directement à la réputation locale. Les places assises étaient généralement séparées par sexe, les hommes et les femmes s'asseyant dans des sections distinctes plutôt qu'en unités familiales. Cette ségrégation offrait aux femmes l'une des rares occasions socialement légitimes de se réunir en groupes exclusivement féminins, favorisant ainsi l'émergence de sous-cultures paroissiales locales. L'achat d'un siège était un signe manifeste de statut social et économique. Les femmes liaient étroitement leur identité sociale et leurs obligations familiales, notamment la préservation de l'honneur familial, à une piété visible et reconnue publiquement. Dans la paroisse londonienne de St. Martin Vintry, les marguilliers intentèrent une action contre Maria alias Mariot Harington, prostituée notoire, pour s'être assise dans un banc réservé, arguant qu'il était inapproprié qu'elle se mêle aux membres respectables de la paroisse. Cet incident met en lumière la manière dont l'espace paroissial fonctionnait comme un lieu de régulation morale et sociale, où la respectabilité féminine devait être rendue visible et contrôlée.

Cette logique s'inscrit dans un thème largement répandu dans la littérature prescriptive médiévale, qui associe étroitement réputation féminine, comportement public et fréquentations. Elle est notamment développée dans les œuvres morales et didactiques destinés à un lectorat féminin, tels que T*he Knight of the Tower ou The Book of the City of Ladies*, qui insistent sur la nécessité pour les femmes d'éviter les lieux, les situations et les compagnies susceptibles d'entacher leur honneur. Cette préoccupation transparaît également dans le poème moyen scots du XV^e^ siècle *The Thewis of Gud Women*, qui met explicitement en garde contre le danger moral que représente la fréquentation de « mauvaises gens » :

27 Katherine L. French, « The Seat under our Lady: Gender and Seating in Late Medieval English Paris Churches », Virginia Chieffo et Sarah Raguin Stanbury, *Women's Space. Patronage, Place, and Gender in the Medieval Church*, State University of New York Press, 2005, p. 141-160.

> Fle ill folk and susspekit place:
> Gret lak folowis illyklynes.
> For euir defamyt cumpany
> Defadis the honor of al WY.
> Fle fra defamyt cumpany:
> Lyk drawys to lyk ay comonly.
> [Fuis les mauvaises gens et les lieux suspects ; une grande disgrâce suit toujours une conduite douteuse. Car la compagnie de mauvaises fréquentations ternit l'honneur de toute femme. Éloigne-toi de ces mauvaises influences: ce qui est semblable attire toujours ce qui lui ressemble] [28]

À travers ces exemples, le contrôle de l'accès aux bancs paroissiaux apparaît comme une traduction concrète, dans l'espace liturgique, d'un discours normatif plus large sur la respectabilité féminine, où le corps, la visibilité et la proximité sociale des femmes faisaient l'objet d'une surveillance constante. Les places assises n'étaient pas accessibles à l'ensemble des paroissiens. Dans la plupart des paroisses, un nombre important d'hommes et de femmes se tenaient debout au fond de l'église ou le long des murs, ou apportaient des tabourets depuis leur domicile. Les blanchisseuses employées par la paroisse, par exemple, ne semblent pas avoir acheté de bancs attitrés. Elles assistaient probablement régulièrement à la messe et pouvaient participer aux fêtes paroissiales, mais sans pour autant accéder aux formes de visibilité sociale qu'impliquait la possession d'un siège. L'introduction de dispositifs de places assises fondés sur la richesse et le statut renforçait ainsi les hiérarchies internes à la communauté paroissiale. Si les plus modestes appartenaient pleinement à la paroisse sur les plans juridique et moral, ces arrangements matériels rendaient leur intégration sociale et affective plus difficile, en limitant leur reconnaissance publique au sein de l'espace liturgique. Les arrangements de sièges pouvaient aussi refléter le statut matrimonial. La paroisse de St. Mary Woolchurch à Londres paya pour réparer le banc des « *maidens* » (jeunes femmes célibataires). Dans la paroisse londonienne de St. Andrew Hubbard, les *maidens* avaient également un banc dans la tribune.

Le clergé craignait que les femmes n'utilisent la messe pour des activités non pieuses. Les peintures murales telles que l'« Avertissement aux commères » (*Warning to Gossips*) représentaient deux femmes bavardant (avec des chapelets, donc probablement pendant l'office), tandis que le démon Tutivillus écrivait leur conversation. D'après Sandy Bardsley[29], la popula-

28 T. F. Mustanoja, éd., *The Good Wife Taught Her Daughter*; *The Good Wyfe Wold a Pylgremage*; *The Thewis of Gud Women*, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon Oy, 1948. Notre traduction.

29 Sandy Bardsley, *Venomous Tongue*: *Speech and Gender in Late Medieval England*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006.

rité de ce motif iconographique à la fin du moyen âge est liée à la montée des accusations de « querelleuses » (*scolding*) et à une inquiétude plus générale face à la parole féminine, perçue comme transgressive. Neuf des quinze images conservées étaient situées sur le mur nord de l'église, un espace particulièrement associé aux femmes.

Dons, Legs Pieux et Collecte de Fonds

L'engagement dans la collecte de fonds et les dons constituait une forme d'expression et de participation religieuse locale, qui intégrait hommes et femmes à la communauté paroissiale. Cependant, les registres, tels que les comptes des marguilliers, tendent à masquer la contribution individuelle des femmes en attribuant les dons au chef de famille.

Les testaments[30], malgré leur biais en faveur des élites, révèlent des différences nettes dans les pratiques de dons selon le genre et la richesse :

– Les hommes laissaient davantage d'argent liquide, reflet de leur contrôle supérieur des ressources économiques.
– Les femmes léguaient plus fréquemment des bijoux, des objets domestiques ou des vêtements[31], et donnaient deux fois plus souvent que les hommes des objets personnels ou ménagers à leur paroisse. Ces choix reflétaient à la fois leur identité d'épouses et de maîtresses de maison ainsi que leur manque de statut juridique leur permettant de posséder des biens immobiliers.

Les femmes manifestaient une capacité d'initiative religieuse distincte en donnant des instructions détaillées quant à l'usage de leurs biens, assumant ainsi des prérogatives analogues à celles exercées dans la gestion domestique. Elles demandaient fréquemment que leurs dons ornent des images de saintes.

Des exemples londoniens illustrent cette pratique :

– À St. Margaret's, Westminster, une paroissienne légua une paire de perles de corail ornée d'argent et dorée avec un petit anneau à accrocher sur l'image de Sainte Marguerite « *everyday or else every haly day as the*

30 Marie-Françoise Alamichel, « '*Y wull that*…' : les testaments dans l'Angleterre du xv^e^ siècle », Marie-Françoise Alamichel, *Héritage(s) dans le monde anglophone. Concepts et réalités*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 59-88.
31 Kathleen Kamerick, *Popular Piety and Art in the Late Middle Ages*: *Image Worship and Idolatry in England, 1350–1500*, Basingstoke, Palgrave, 2002, p. 87.

wardeyns of the church see beste » [tous les jours ou tous les jours saints selon ce que les marguilliers de l'église jugent le mieux][32].
– Dans la même paroisse en 1500, une femme âgée anonyme laissa un anneau en argent.
– Les bijoux en corail, jais et ambre étaient des possessions féminines courantes à Londres[33].

Les femmes de l'élite, telles que Dame Anne Harling († 1498), utilisaient leurs legs pour une visibilité durable, offrant linges d'autel, vêtements et vitraux ornés de leurs armoiries à de nombreuses églises. L'importance des legs liés aux chantreries, obits et trentains souligne la profonde préoccupation féminine pour le Purgatoire. Elizabeth Denys (Londres, testament de 1485)[34], par exemple, consacra une part de sa succession à financer un prêtre chargé de chanter pour son âme et celles de ses maris, William Abell et Henry Denys, pendant deux ans.

Les collectes

Lors de campagnes de collectes paroissiales, les femmes levaient généralement davantage de fonds que les hommes en mobilisant leurs réseaux, leur visibilité communautaire, et leur force de persuasion. Les pratiques de collecte de fonds pouvaient être vues avec suspicion si elles conduisaient à des troubles sociaux, comme ce fut le cas pour une fête carnavalesque dont nous mentionnons l'occurrence, qui a suscité une controverse. La fête de Hocktide, où femmes et hommes se « capturaient » mutuellement pour obtenir rançon, fut condamnée en 1450 par l'évêque de Worcester comme « *a disgraceful sport* » [une activité honteuse][35]. Pourtant, plusieurs paroisses londoniennes, dont St. Mary at Hill et All Hallows', London Wall, intégrèrent Hocktide à leurs calendriers de collecte. À St. Mary at Hill, la collecte organisée par les femmes rapportait régulièrement deux à trois fois plus que celle des hommes. Cette efficacité féminine dans la collecte ne se limitait cependant pas à des événements controversés comme Hocktide.

32 City of Westminster Archives SMW/E/1/1, fol. 386. Katherine L. French, *The Good Women of the Parish*…, références citées, p. 29.
33 Roisin Donohoe, « Locating Childbirth Devotion in the English Parish Church, 1450–1580 », *The Historical Journal*, Vol. 66, n° 4, 2023, p. 725-745.
34 Adele L. Ryan, « Wardship, Wealth and Widows in Late Fifteenth-Century London », *The Ricardian*, Vol. 33, 2023, p. 130-131. Le testament peut se consulter dans *The Pogge Register of the Prerogative Court of Canterbury*, ii, n° 210.
35 Ronald Hutton, « Seasonal Festivity in Late Medieval England: Some Further Reflections », *The English Historical Review*, Vol. 120, n° 485, 2005, p. 70.

Rituels du Cycle de Vie : Baptême, Purification, Mariage, Funérailles

À partir du XIII^e^ siècle, l'Église latine avait établi les sept sacrements permettant de transmettre la grâce et espérer le salut. Cinq d'entre eux correspondaient à des étapes essentielles de l'existence humaine : le baptême (naissance), la confirmation (majorité), le mariage et l'ordination (âge adulte), ainsi que l'extrême-onction (mort). La confession et la communion, quant à elles, devaient être reçues au moins une fois par an. À la fin du Moyen Âge, ces célébrations sacramentelles devinrent de plus en plus élaborées et furent enrichies par des para-ritualités développées par les laïcs, qui donnaient aux rites une épaisseur sociale, émotionnelle et communautaire.

Dans ce contexte, les femmes jouaient un rôle central dans les rituels du cycle de la vie, notamment lors des baptêmes et des funérailles. Toutefois, cette présence active coexistait avec une position liturgique subordonnée, justifiée par les discours ecclésiastiques qui associaient les femmes à Ève et au péché originel. Leur participation aux rituels liés à l'accouchement incluait une liturgie spécifique, la *churching* [Purification], marquant la fin de la période de confinement post-partum et puisant ses racines dans des traditions bibliques et juives anciennes. Bien que la *churching* ne fût pas strictement obligatoire, elle était largement reconnue comme spirituellement bénéfique. Par leur rôle au sein de la famille et du foyer, les femmes exerçaient une influence concrète sur la planification et la mise en œuvre de ces rites. Cela entrait parfois en tension avec les récits ecclésiastiques sur le péché et l'impureté, les préoccupations des femmes relatives au statut social, à la lignée et à la mémoire familiale s'entremêlant étroitement aux pratiques para-rituelles.

Les sacrements liés au cycle de la vie intégraient ainsi l'individu à la communauté chrétienne, mais les rôles traditionnellement assignés aux femmes – soins aux corps, assistance à l'accouchement, préparation des morts – leur conféraient une importance pratique et rituelle qui dépassait souvent la subordination prescrite par la liturgie officielle.

Baptême et Purification (Churching)

Le baptême marquait l'entrée de l'enfant dans la communauté chrétienne. En cas de danger de mort, les manuels destinés aux prêtres, tels que le *Instructions for Parish Priests* de John Mirk (vers 1400), précisaient que les sages-femmes étaient autorisées à administrer un baptême d'urgence. Mirk cherchait toutefois à limiter l'autorité rituelle des sages-femmes en insistant sur l'usage rigoureux de la formule correcte, affirmant que tout ce qui s'en écartait relevait de la simple « *women's lore* » [tradition des femmes], et met-

tant en garde contre les pratiques jugées superstitieuses des laïcs. Dans le diocèse de Rochester (Kent), en 1523, la sage-femme Elizabeth Gaynsforde administra correctement le baptême de l'enfant de Thomas Everey avant sa naissance complète, l'enfant étant en danger imminent de mort.

Environ un mois après l'accouchement, toute mère devait se présenter pour la cérémonie de la Purification qui marquait la fin de sa période de confinement. Ce rituel est souvent décrit par les historiens comme un véritable « théâtre féminin ». Voilée, la mère avançait jusqu'au porche de l'église, s'agenouillait en tenant une bougie, puis recevait une bénédiction marquant sa réintégration dans la vie communautaire.

– La paroisse de St. Margaret's, Westminster, disposait d'un banc spécifique de Purification (*churching pew*) réservé aux femmes concernées[36].
– La paroisse londonienne de St. Peter Cornhill utilisait des chandeliers dédiés à cette cérémonie.
– À St. Bride's, Londres, Sir Nicholas Gryffyn assista à la Purification de son épouse vêtu d'une nouvelle paire de bas, suggérant que l'événement revêtait également une dimension sociale et festive.

Mariage

Le mariage constituait la relation fondatrice de la société médiévale et servait de métaphore centrale pour penser le lien unissant Dieu à l'Église. En théorie, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, le chemin vers le mariage impliquait un échange de promesses devant témoins, suivi de la publication des bans par un prêtre. Ces publications rendaient le projet matrimonial public et permettaient de révéler d'éventuels empêchements, tels que la bigamie ou la consanguinité. En l'absence d'opposition, le couple célébrait ensuite son union dans l'église paroissiale, souvent au porche, où les époux échangeaient des vœux au présent devant témoins et clerc, puis assistaient à la messe nuptiale. En pratique toutefois, le droit canonique reconnaissait comme juridiquement contraignant le simple échange de vœux au présent ou de vœux au futur, suivis de la consommation de l'union. La cérémonie était souvent accompagnée de signes matériels distinctifs, comme des vêtements spécifiques. La paroisse de Westminster possédait ainsi un « *circlet* » destiné aux jeunes filles lors de leur mariage, à porter dans les cheveux.

Bien que le mariage fût reconnu comme un sacrement fondamental, un nombre considérable d'échanges de vœux avaient lieu en dehors de l'espace

36 Adrian Wilson, *Ritual and Conflict*: *the Social Relations of Childbirth in Early Modern England*, Farnham, Ashgate Publishing, 2013 p. 133-81 ; Roisin Donohoe, *op. cit.*, p. 729.

ecclésial. Le lieu choisi pour l'échange des consentements constituait un marqueur important du statut social du couple. Les registres des tribunaux ecclésiastiques de Londres indiquent que près des trois quarts des contrats de mariage litigieux avaient été conclus hors de l'église. Parmi les lieux non ecclésiastiques fréquemment mentionnés figurent un jardin « sous une vigne » ou « la taverne au signe du Lévrier à East Cheap ». Katherine L. French rapporte que d'autres échanges eurent lieu dans des espaces commerciaux, comme celui de Robert Arwom et Joan Deynes dans l'échoppe de Richard Reynold[37].

Si les laïcs reconnaissaient l'importance du mariage, ils en formulaient toutefois le sens en des termes distincts de ceux du clergé. À l'instar d'autres rites ecclésiaux, la cérémonie matrimoniale faisait l'objet d'appropriations laïques, enrichies de pratiques sociales et symboliques propres. Le clergé ne pouvait ni imposer entièrement sa lecture des sacrements du cycle de la vie, ni contrôler l'organisation concrète et la dimension sociale de ces événements.

Funérailles

La doctrine du Purgatoire conférait une importance cruciale aux rituels funéraires pour le salut de l'âme du défunt. Les femmes y jouaient un rôle pratique clé, notamment en préparant le corps pour l'inhumation et en le cousant dans un linceul. Bien que la liturgie tende à rendre les funérailles masculines plus élaborées que celles des femmes, en raison de l'association de ces dernières à Ève, les laïcs mobilisaient les para-ritualités pour exprimer leur identité sociale et familiale.

– Les comptes de marguilliers de St. Margaret's, Westminster, livrent des données détaillées sur 12 978 funérailles de laïcs entre 1460 et 1535, incluant des individus modestes et des femmes mariées.
– À Westminster, les funérailles des hommes et des femmes enterrés dans le cimetière présentaient des coûts très similaires. De manière significative, parmi les individus inhumés à l'intérieur de l'église (signe d'un statut social plus élevé) une proportion plus importante de femmes que d'hommes bénéficièrent de funérailles élaborées, contredisant ainsi les prescriptions cléricales.

Limiter la capacité d'action féminine

37 Katherine L. French, *The Good Women of the Parish*…, références citées, p. 66.

Les liturgies étaient explicitement conçues pour réaffirmer la subordination des femmes. L'insistance cléricale sur la célébration des sacrements à l'église visait notamment à limiter l'influence rituelle et spirituelle des femmes au sein du foyer. Ainsi, les prières baptismales et funéraires étaient différenciées selon le sexe, invoquant fréquemment le lien symbolique entre la femme et Ève. Ce rappel constant avait pour fonction de contrebalancer le rôle prééminent que les femmes exerçaient dans les moments de crise, comme la naissance et la mort, et de réaffirmer leur position subalterne par rapport aux hommes.

Au-delà de l'Orthodoxie : Aperçus de la Dissidence

La fin du Moyen Âge anglais fut marquée par de profondes tensions sociales, politiques et religieuses, exacerbées par l'essor de la Lollardie, un mouvement hétérodoxe qui remit en cause à la fois l'autorité institutionnelle de l'Église et plusieurs de ses doctrines fondamentales. Si la dissidence lollarde concernait l'ensemble de la société, elle inquiétait tout particulièrement le clergé lorsqu'elle touchait les femmes, perçues comme à la fois numériquement nombreuses dans les pratiques religieuses et potentiellement réceptives à des formes de piété non encadrées. Face à ces menaces, les autorités ecclésiastiques mobilisèrent activement les sermons, la liturgie et la pédagogie rituelle afin de réaffirmer l'orthodoxie et de contenir à la fois l'hérésie et certains comportements féminins jugés inappropriés ou incontrôlables.

Sermons et transsubstantiation

Les sermons paroissiaux constituèrent un outil central dans cette stratégie. Ils s'attaquaient directement aux positions lollardes, notamment au rejet de la doctrine de la transsubstantiation, que les Lollards considéraient comme non fondée sur l'Écriture. Refusant l'idée que le pain et le vin devenaient réellement le corps et le sang du Christ, les Lollards niaient ainsi le miracle quotidien de la messe et, par extension, l'autorité sacramentelle du prêtre.

Dans ce contexte, le sermon de John Mirk pour la Fête-Dieu (*Corpus Christi*), issu de son *Festial* – la collection de sermons la plus diffusée en Angleterre à la fin du Moyen Âge – revêt une importance particulière. Mirk y raconte l'histoire d'une femme qui avait fabriqué le pain destiné à l'eucharistie et qui doutait de la présence réelle du Christ dans l'Hostie, faisant remarquer avec ironie : « *þou calles þat Godys body þat I made wyth myn owne hondys* » [tu appelles le corps de Dieu ce que j'ai fait de mes propres

mains][38]. Attristé par son incrédulité, le pape Grégoire le Grand pria Dieu de lui donner une preuve visible : le pain se transforma alors en chair sanglante, avant de reprendre sa forme initiale après que la femme eut confessé sa foi. Ce récit, largement diffusé et repris dans d'autres collections comme le *Speculum Sacerdotale* (xv^e^ siècle), servait d'abord à expliquer et à défendre la doctrine de la transsubstantiation, au moment précis où elle était contestée par la Lollardie. Mais il remplissait également une fonction pédagogique plus subtile : il montrait que le travail féminin, ici la fabrication du pain, participait matériellement au culte, tout en rappelant qu'il devait être distingué du travail domestique ordinaire.

Les sermons permettaient également de contrer une autre idée lollarde selon laquelle, puisque les femmes pouvaient baptiser les enfants en cas d'urgence, elles pouvaient également administrer d'autres sacrements. Les Lollards dénonçaient en outre les sacrements qu'ils ne trouvaient pas explicitement mentionnés dans la Bible, ce qui renforça l'insistance orthodoxe sur la nécessité que les sacrements soient célébrés par des prêtres, dans l'église, et non dans l'espace domestique.

Contestation des pratiques populaires

La dissidence lollarde ne se limitait pas à la critique des sacrements. Elle visait également les pratiques dévotionnelles populaires, en particulier le culte des saints et les pèlerinages, jugés superstitieux, coûteux et inutiles pour le salut. Une critique lollarde des pèlerinages s'en prenait ainsi explicitement à la maîtresse de maison :

> And a wife lose a keye of valew of þre pens, anon she wil hete to seke seynt Sithe and spend a noble or ten schilyngis in þe iurney, and not onus in þe ȝeer visite þe lest bedrade Cristis quicke ymage by hir wiþ a dragth of dryng. Allas! What avowe is þis, to waste so myche good in veyn pilgrimage for a þing lost of so litil valewe?
> [Et si une femme perd une clé d'une valeur de trois pence, aussitôt elle fera vœu de se rendre au sanctuaire de sainte Sitha et dépensera un noble ou dix shillings pour le voyage, sans jamais, une seule fois dans l'année, rendre visite à la plus pauvre image vivante du Christ (= le plus pauvre des êtres humains auprès d'elle)

38 Theodor Erbe, éd., *Mirk's Festial*, Early English Text Society, Londres, Kegan Paul, 1905, I, p. 173.

> et lui porter un peu de boisson. Hélas ! Quel vœu est-ce donc que de gaspiller tant de biens en pèlerinage vain pour une chose perdue de si peu de valeur ?][39]

Cette dénonciation visait à la fois le culte des saints, rejeté par les Lollards comme une forme d'idolâtrie, et la mobilisation des ressources domestiques féminines pour des pratiques religieuses non sanctionnées par l'Écriture.

Ces attaques révèlent à quel point les femmes occupaient une place centrale dans les pratiques religieuses populaires que la Lollardie cherchait à abolir, y compris le recours aux saints intercesseurs et aux pèlerinages. Elles montrent également pourquoi le clergé orthodoxe percevait les femmes comme des actrices clés, à la fois dans la préservation de l'orthodoxie et dans la diffusion potentielle de croyances dissidentes.

Femmes, orthodoxie et dissidence

Ainsi, les femmes apparaissent à la fois comme des soutiens essentiels de l'orthodoxie paroissiale et comme des actrices très présentes dans les dynamiques de dissidence religieuse. Si les sermons et les rituels visaient à encadrer leurs pratiques et à restreindre leur capacité d'initiative religieuse, les sources révèlent qu'elles étaient également fortement impliquées dans les réseaux lollards et dans d'autres formes de religiosité non conforme. La multiplication des travaux consacrés à la participation féminine à la Lollardie et aux mouvements hérétiques confirme que les femmes ne furent ni de simples conservatrices de la foi ni de passives réceptrices des discours cléricaux, mais des actrices majeures des débats religieux de la fin du Moyen Âge.

Conclusion

La première partie de ce chapitre a montré que la participation des femmes religieuses et semi-religieuses à la vie spirituelle du Londres de la fin du Moyen Âge était à la fois plurielle et profondément dynamique. Qu'elles aient été moniales cloîtrées, recluses vivant dans la solitude anachorétique, sœurs hospitalières engagées dans des œuvres charitables, ou veuves vouées menant une vie dévote au cœur du monde séculier, les femmes façonnaient activement leurs trajectoires spirituelles. Les frontières entre ces catégories, de même qu'entre le cloître et la cité, se révélaient remarquablement perméables, favorisant des interactions constantes, des influences réciproques et

39 Anne Hudson, *Selections from English Wycliffite Writing*, Cambridge University Press, 1978, p. 87-88. Notre traduction.

la formation de réseaux de piété, de patronage et d'intercession. Loin d'être effacées ou confinées à la marge, ces femmes se sont approprié des espaces significatifs d'expression religieuse, contribuant de manière décisive à la vie spirituelle et sociale de leurs communautés.

La seconde partie a mis en évidence l'ampleur et la diversité des contributions des femmes laïques à la vie religieuse du Londres tardo-médiéval. Par leur travail dévotionnel au sein des paroisses, leur rôle central dans l'entretien des espaces sacrés, leurs activités de collecte de fonds, leurs dons et legs pieux, ainsi que leur participation active aux rituels du cycle de vie, les femmes ont profondément façonné le paysage religieux urbain. Ancrées dans les sphères domestiques et relationnelles, leurs pratiques ne relevaient pas d'une piété passive, mais d'un engagement religieux conscient et visible, leur permettant d'exercer une influence réelle au sein de leurs communautés locales.

Les femmes jouaient ainsi un rôle central dans le maintien et la reproduction de l'orthodoxie paroissiale à travers leurs pratiques dévotionnelles quotidiennes, tout en étant également très présentes dans les mouvements de contestation religieuse, tels que la Lollardie. Des travaux récents ont souligné leur implication active dans la circulation et la diffusion d'idées hétérodoxes, montrant que les femmes n'étaient ni de simples réceptrices de la religion officielle, ni des figures marginales dans les dynamiques de dissidence mais des actrices essentielles de la culture religieuse de la fin du Moyen Âge.

Pris dans leur ensemble, ces résultats invitent à repenser la place des femmes dans la culture religieuse urbaine médiévale. En dépassant les cloisonnements traditionnels entre religieuses, semi-religieuses et laïques, ce chapitre montre que la vie spirituelle féminine formait un continuum structuré par des circulations constantes entre espaces, statuts et pratiques. Loin de constituer des expériences isolées, les engagements religieux des femmes participaient à un tissu dévotionnel cohérent qui soutenait, animait et transformait la religion vécue du Londres de la fin du Moyen Âge. Une telle approche intégrée permet non seulement de restituer la complexité de l'expérience religieuse féminine, mais aussi de souligner le rôle fondamental des femmes dans la configuration du religieux urbain à la veille de la Réforme.