



# NAISSANCE D'UN STEREOTYPE : LE BERGER DANS QUELQUES TEXTES DE LA FIN DU MOYEN AGE

*Birth of a Stereotype:  
The Shepherd in Some Texts from the End of the Middle Ages*

Jérôme THOMAS  
Université Paul-Valéry Montpellier 3  
*jerome.thomas@univ-montp3.fr*

## **Résumé**

Le berger incarne une société étrange et inquiétante. Isolé, marginal, il forme un monde à part et évolue dans un espace sauvage où les montagnes, vallées, prés ou forêts composent le cadre de son activité. Dans cette nature non domestiquée la présence humaine est suspecte. Cet être déroutant est bien souvent représenté avec un corps animalisé, quasi monstrueux ou déformé (dentition, pilosité) qui devient une métaphore de l'ordre social. Ce corps grotesque traduit les préjugés des urbains et des élites. Il alimente les fantasmes sexuels et symbolise les dérèglements de l'ordre naturel et social : affranchi des lois de la cité, il peut tenter de séduire les demoiselles et se montrer insolent face aux chevaliers. C'est une menace contre l'ordre établi. Mais le berger est également porteur de vertus. C'est un modèle de vie chrétienne : humilité et sainteté. Il appartient à une humanité originelle, forme la plus proche de la création divine. Deux styles de représentation du berger opposent donc les extrêmes. A partir de textes de la fin du Moyen Age, nous verrons comment le berger est un imaginaire en opposition avec une société organisée mais que son image a évolué positivement jusqu'à devenir le gardien des traditions et un être qui vit en harmonie avec la nature.

*Mots clés* : stéréotypes, berger, sauvagerie, sainteté, littérature, Moyen Age.

## **Abstract**

The shepherd embodies a strange and disturbing society. Isolated, marginal, it forms a world apart and evolves in a wild space where mountains, valleys, meadows or forests make up the framework of its activity. In this non-domesticated nature the human presence is suspect. This confusing being is very often represented with an

animalized, almost monstrous or deformed body (dentition, pilosity) which becomes a metaphor for social order. This grotesque body translates the prejudices of urbanites and elites. It fuels sexual fantasies and symbolizes the disturbances of the natural and social order: freed from the laws of the city, it can try to seduce the young ladies and be insolent in front of the knights. It is a threat to the established order. But the shepherd also carries virtues. It is a model of Christian life: humility and holiness. It belongs to an original humanity, the form closest to divine creation. Two styles of representation of the shepherd therefore oppose the extremes. From texts from the end of the Middle Ages, we will see how the shepherd is an imaginary in opposition to an organized society but that his image has evolved positively until becoming the guardian of traditions and a being who lives in harmony with nature.

*Key words:* stereotypes, shepherd, savagery, holiness, littérature, Middle Ages.

## **Resumen**

El pastor encarna una sociedad extraña y perturbadora. Aislado, marginal, forma un mundo aparte y evoluciona en un espacio salvaje donde montañas, valles, praderas o bosques conforman el marco de su actividad. En esta naturaleza no domesticada, la presencia humana es sospechosa. Este ser confuso a menudo se representa con un cuerpo animalizado, casi monstruoso o deformado (dentición, pilosidad) que se convierte en una metáfora del orden social. Este cuerpo grotesco traduce los prejuicios de los urbanitas y las élites. Alimenta las fantasías sexuales y simboliza las perturbaciones del orden natural y social: liberado de las leyes de la ciudad, puede tratar de seducir a las jóvenes y ser insolente frente a los caballeros. Es una amenaza para el orden establecido. Pero el pastor también posee virtudes. Es un modelo de vida cristiana, de humildad y santidad. Pertenece a una humanidad original, la forma más cercana a la creación divina. Dos estilos de representación del pastor, por lo tanto, se oponen. A partir de los textos del final de la Edad Media, analizamos la imagen del pastor en oposición a toda sociedad organizada y la evolución positiva de su figura hasta convertirse en guardián de las tradiciones y en un ser que vive en armonía con la naturaleza.

*Palabras clave:* estereotipos, pastor, salvajismo, santidad, literatura, Edad Media.

## **1. INTRODUCTION<sup>1</sup>**

Comment s'élabore la représentation stéréotypale d'un personnage dans le temps long de l'histoire et quelle image en reste-t-il plusieurs

---

1 Jérôme Thomas est docteur en Anthropologie, chargé de cours à l'université Paul-Valéry Montpellier 3 et chercheur associé au laboratoire IRIEC (Université Paul-Valéry Montpellier 3).

siècles après ? Le cas du berger est assez symptomatique d'un processus de construction identitaire qui s'appuie tout autant sur la réalité que sur l'imaginaire littéraire. Même s'il n'est plus aussi caricatural qu'auparavant, le portrait de cet homme n'en reste pas moins marqué par certains traits caractéristiques qui ont traversé les siècles. C'est pourquoi notre attention se portera sur une période charnière, les XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, époque où se met en place une image du berger qui marquera durablement l'imaginaire occidental.

Au Moyen Age tardif, l'économie pastorale se montre florissante et dynamique dans tout l'Occident. Les besoins croissants de l'industrie drapière, la consommation accrue de viande de bœuf et de porc, les demandes de lait et de fromages accordent une place grandissante à l'élevage. Entre le XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est selon les pays entre le cinquième et le dixième de l'Occident qui est livré à cette économie pastorale. Or, les lieux de cette activité, — la forêt principalement — et les personnes qui s'y adonnent, excitent l'imagination des contemporains (de Combarieu du Grès 1997 : 79-90). Pourtant, à y regarder de plus près, les vilains sont peu représentés dans la littérature et encore moins les bergers. En effet, ceux-ci incarnent une société véritablement étrange et inquiétante. Ils forment un monde à part et se tiennent dans des espaces sauvages où les montagnes, les vallées, les prés ou forêts composent le cadre de leur activité. Ces êtres déroutants sont bien souvent représentés ou décrits avec un corps animalisé, quasi monstrueux ou déformé (dentition, pilosité, couleur de peau) qui devient une métaphore de l'ordre social. Ils sont considérés comme une menace contre l'ordre établi, ce qui constitue un prétexte supplémentaire de défiance envers eux. Mais les bergers sont également porteurs de vertus particulières. Ils peuvent symboliser un modèle de vie chrétienne incarné par leur humilité et leur sainteté supposées. Deux styles de représentation des bergers opposent donc les extrêmes : soit ils sont des sous-hommes proches de la sauvagerie ce qui justifie leur soumission, soit ce sont des êtres simples emplis de vertus, voire des saints élus de Dieu. Dans une certaine idéalisation stéréotypée, le lieu de vie des bergers est imaginaire et en totale opposition avec une société organisée symbolisée par la ville. Puisqu'ils vivent à l'extérieur de la cité, ils évoluent donc hors de la société malgré un engouement pour une vie simple et pastorale mais la crainte, le mépris et la pitié sont les sentiments les plus souvent exprimés par les élites qui les décrivent.

Ce thème de recherche est relativement récent, ponctué d'études importantes depuis les travaux de Jacques Le Goff, en 1965, sur le paysan dans la littérature du haut Moyen Age, mais cet historien aborde de

manière marginale le berger<sup>2</sup>. Dans son introduction à la journée d'étude consacrée aux mondes des bergers, organisée en 2018, Fleur Vigneron note que « la bibliographie est somme toute assez pauvre, ce qui peut sembler paradoxal. Bien des critiques ont consacré des études à un aspect, comme la poésie lyrique de la pastourelle, par exemple, mais tenter d'englober le monde des bergers dans une vision plus large, sans se cantonner à un auteur ou un genre littéraire, est très peu courant » (Vigneron 2019). Alors que l'historiographie s'est principalement penchée sur les représentations des paysans et des vilains ou, en ce qui concerne les bergers, sur leurs activités économiques et leur place dans la société, peu a été écrit sur les stéréotypes véhiculés à leur propos (Mane, Wilmart 1991 : 47-53). Ou bien l'intérêt principal dans le genre littéraire de la pastourelle « petite chanson dialoguée à motif et personnages invariables » porte sur « le Seigneur galant et la Bergère qu'il veut séduire » d'après la définition donnée par Isida Cremona (Cremona 1977 : 6). Pourtant le mythe du berger, depuis l'Antiquité avec Cupidon qui tourmente les bergers d'Arcadie en leur décochant des flèches ou du célèbre berger Daphnis amoureux de Chloé, perdure dans la littérature médiévale, essentiellement avec l'objectif de distraire la société aristocratique et urbaine. Ainsi la pastourelle dans laquelle, invariablement, un chevalier tente de séduire une jeune bergère dans un but de divertissement et d'évasion garde un ton volontairement satirique pour se moquer d'êtres naïfs et frustrés. Mais il est peu question de descriptions et de représentations physiques de ces hommes, sinon de manière caricaturale et stéréotypée.

La période étudiée se situe entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, moment fort d'attractivité pour ce monde étrange et la majorité des sources choisies appartiennent aux « genres secondaires ». À travers la masse hétéroclite des documents, deux pistes de recherche seront successivement suivies. Tout d'abord examiner une fois de plus le stéréotype du vilain dans l'imaginaire des élites sociales, mais surtout, dans un second temps, montrer comment les textes corrigent l'absolutisme de ce groupe social bien identifié en offrant un modèle différent, ce qui est une nouveauté. Et c'est ce second modèle qui triomphera à l'époque contemporaine

---

2 Quelques travaux importants portent sur la représentation globale du paysan au Moyen Âge : Le Goff 1966 : 723-745 ; Batany 1978 : 233-248 ; Zink 1986 : 40-48 ; Dufournet 1990 : 57-105 ; Lorcin 2011 : 163-186.

## 2. LES ESPACES SAUVAGES DANS L'IMAGINAIRE MÉDIÉVAL

Les montagnes, vallées, prés, forêts composent le cadre essentiel dans lequel demeure le berger au sein de l'imaginaire littéraire (Curtius 1986 : 301-326). Dans un style alerte et enlevé, Alain Labbé remarque que la forêt « rejoint la poétique noire *du locus horribilis* ». Il poursuit : « Autant procure d'accroissement à l'être l'aventure sylvestre, quand elle demeure pure trajectoire qualifiante, élection épiphanique d'un bloc délimité d'espace-temps, autant la durée s'avère délétère en ces lieux d'inquiète altérité où les vastitudes de l'ouvert, après s'être d'abord doucement refermées sur le héros comme une sorte de renouvellement amniotique, se muent en un piège spatial multiples griffu et dentu ». On ne saurait être plus clair sur « l'étreinte dilacérante des forêts » (Labbé 2014 : 203), c'est-à-dire d'un lieu qui broie, déchire et met en pièce. En effet, ces vastes étendues sont par excellence les principaux lieux de la vie sauvage, des « solitudes » où se réfugient les hommes en rupture de ban : brigands, fugitifs, meurtriers. Dans la littérature médiévale, un des signes distinctifs de la folie, outre les vêtements en lambeau, les cheveux tondus ou encore les courses errantes, est bien la fuite au plus profond de la forêt (Ménard 1977 : 433-459). Cet univers marqué par la sauvagerie le range du côté du *locus horribilis ou terribilis* (Verelst 1994 : 41-59 ; Bermejo Larrea 2012 ; Muela Ezquerro (ed.) 2013). Ce qui caractérise ce *locus*, c'est le climat inquiétant de ce lieu trouble et impénétrable, entouré de mystères et de périls dans lequel l'homme peut se perdre corps et âme.

Ce sont les lieux du sauvage et de l'étrange mais c'est encore la forêt qui est l'endroit préféré et privilégié pour narrer les aventures des bergers qui vivent dans les clairières, près des fontaines, à l'orée des bois. Ces endroits marquent la frontière et séparent nettement le monde sauvage du monde civilisé et le berger est toujours attaché à des terres rudes que ce soit le Northumberland dans la légende de Merlin<sup>3</sup> ou encore la « forêt sauvage » du Morois dans *Tristan et Iseut* : « Au fond de la forêt sauvage, à grand ahan, comme des bêtes traquées, ils [Tristan et Iseut] errent, et rarement osent revenir le soir au gîte de la veille. Ils ne mangent que la chair des fauves et regrettent le goût du sel et du pain. Leurs visages amaigris se font

---

3 « [...] et demenderas une terre qui a non Norhombellande ; et cele terre si est plene de molt granz forez et si est molt estrange a genz dou país meimes, que il i a de tels parties ou nus n'a encor esté », Robert de Boron 2000 : § 23 ; Albert 2006 : 40-51.

blêmes, leurs vêtements tombent en haillons, déchirés par les ronces. » (*Le Roman de Tristan et Iseut* 1981 : 88)

Au XII<sup>e</sup> siècle, le moine poitevin Aimery Picaud écrit ceci à propos des paysans basques : « Ce sont des gens féroces et la terre qu'ils habitent est hostile aussi par ses forêts et par sa sauvagerie » (Vielliard 1984 : 23). Dans *Aucassin et Nicolette*, une chante-fable du XIII<sup>e</sup> siècle, le héros Aucassin doit pénétrer dans une forêt dense et hostile pour rechercher son amie. Son corps est lacéré. Les ronces et les épines ne l'épargnent pas ; ses vêtements sont mis en pièce et le sang coule de ses blessures en « au moins quarante endroits » (*Aucassin et Nicolette* 1973 : 115). Dans l'Occident médiéval, en effet, « le dualisme fondamental culture-nature s'exprime à travers l'opposition entre ce qui est bâti, cultivé et habité (ville-château-village ensemble) et ce qui est proprement sauvage (mer-forêt) [...] » (Le Goff 1980 : 33). La particularité de la forêt est d'être un espace sans limites visibles, oppressant et opaque, d'où cette idée d'un danger permanent.

Mais il existe une ambivalence de la forêt, hors de tout artifice littéraire. Au quotidien, il s'agit surtout d'un espace de ressources importantes et non de maléfices que l'imaginaire et la littérature ont tendance à accentuer, voire à inventer de toute pièce. Elle offre un double visage. D'une part, c'est le refuge des vaincus et des marginaux et d'autre part une précieuse réserve de gibiers et d'industries (bois, verreries, territoire de pacage pour animaux domestiques...). Ce n'est pas un espace vide et seulement hostile. Jacques Le Goff remarque bien que « ce lieu mythique tout autant que sauvage est pourtant bien utile aux hommes puisqu'il pourvoit à leur nourriture quotidienne, est une réserve féconde de gibiers de toutes sortes, procure le miel des essaims sauvages tant recherché dans un monde longtemps privé de sucre et il assure l'approvisionnement en bois pour les différentes constructions tout comme les produits résineux pour les torches et les cierges » (Le Goff 1967 : 170). La liste est quasi infinie.

Tout de même, c'est un lieu d'épreuves et de dangers permanents. Dans *Yvain, Le Chevalier au Lion*, de Chrétien de Troyes, le héros Yvain chemine par des montagnes et par des vallées, et par des forêts longues et larges, par des lieux étrangers et sauvages (vv. 760-763). C'est un référent plus imaginaire que réel. Il est intéressant de citer un passage de Régine Colliot sur l'interprétation littéraire de la forêt :

La tradition courtoise reprend, en effet, sur ce point, l'héritage de la littérature antique qui considérait la forêt comme un lieu hanté par des présences surnaturelles et le séjour de nombreuses divinités ; à ce titre, on s'en approchait

avec crainte et respect ; certaines portions de la forêt appartenait en propre à ces divinités qui y recevaient un culte local [...]. Virgile place l'entrée des enfers dans une sombre forêt ; et chez les Grecs, des oracles réputés se faisaient entendre au sein des bois [...]. Chez les Germains, comme chez les Celtes et les Gaulois, la forêt est le séjour des dieux et bien souvent lieu de cultes plus ou moins secrets contre lesquels luttèrent les premiers apôtres du christianisme en Gaule. (Dubost 1991 : 315).

Citons encore la caractérisation de la forêt comme un espace littéraire d'après Michael Riffaterre :

[...] La forêt est l'antichambre du surnaturel, le décor qui rend vraisemblable une rencontre de l'humain et de l'animal ou, plus généralement, de l'humain et du non-humain, du connu et de l'inconnu. La forêt symbolise le mystère, l'invisible, le subconscient même, et le chasseur poursuivant la bête poursuit l'objet même de la psychanalyse. (Ritzmann 2014 : 107).

Sans pousser jusqu'à l'analyse psychanalytique, c'est « la forêt des « légendaires effrois » » selon la formule de Francis Dubost, un imaginaire qui se prête parfaitement au merveilleux, au fantastique et au romanesque (Dubost 1991 : 313-350).

La forêt, mais également la montagne, est dans l'imaginaire médiéval intimement lié au silence, à l'absence de paroles humaines et donc de société organisée. Tout n'est que frôlements, craquements, cris d'animaux, souffle inquiétant du vent au travers de la végétation. Ces territoires deviennent des espaces d'un vide relatif, d'un silence que seuls les hurlements effrayants des bêtes sauvages peuvent briser. Cela met en évidence une autre caractéristique de la forêt. Dans cet espace non-social qu'est la nature selon les critères de la littérature fantastique, la présence humaine ne peut être qu'accidentelle ou tout simplement suspecte. Le berger est le seul habitant légitime au côté des animaux et, à ce titre, son humanité est parfois niée. On s'en méfie fortement. Pourtant, ce n'est pas un *locus* totalement inhabité. Nous l'avons noté. Vers 1300, la forêt est presque entièrement contrôlée, surveillée, un espace prêt « à la servitude » selon le mot de Paul Zumthor. C'est un espace en grande partie « domestiqué » même si le mythe du « non-espace sauvage » n'en survit pas moins, essentiellement dans la littérature qui perpétue le mythe (Zumthor 1993 : 68). La marge est intégrée au monde domestique (Albert 2006 : 51). Néanmoins, le symbole d'un lieu hostile peuplé d'êtres étranges, inquiétants et bien souvent monstrueux perdurera encore longtemps.

### 3. LE BERGER, UN ÊTRE MONSTRUEUX ?

Le paysan (*agricola*) est un personnage important de la littérature latine antique. Il apparaît dans des traités économico-ruraux tels que le *De Re Rustica* de Varron ou le *De Agricultura* de Caton ou sous une forme idéalisée dans la poésie bucolique, surtout chez Virgile et sa postérité (Le Goff 1977 : 133-134). Il représente tout d'abord le rustre aux mœurs grossières, plus proche des bêtes que des hommes, tant chez les auteurs grecs que latins, puis chrétiens. Pour Théophraste, la rusticité, associée aux paysans, est d'abord « une grossièreté qui ignore les bienséances » (*Caractères*, IV). Ovide met en scène un berger qui se moque des nymphes. Il raille cet être frustré : « Il les contrefait avec des sauts de rustres ; il y joint des propos obscènes et de grossiers outrages » (*Les métamorphoses*, XIX, 522). L'aspect sexuel est souvent évoqué pour montrer que ces hommes se comportent comme des animaux qui ne savent pas contrôler leurs pulsions. Pour Sidoine Apollinaire, la rusticité renvoie vers une manière de s'exprimer incorrectement (*Lettres*, IV, 3, 1). Le rustre ne connaît pas l'éloquence, signe d'une parfaite éducation qui n'appartient qu'aux élites urbaines. Dans une lettre à Eutropius, il n'hésite pas à les vilipender : « Et maintenant, quelle honte si l'on doit t'abandonner à la compagnie des bouviers lourdauds et des porchers grognons » (*Lettres*, I, 6, 1).

C'est un personnage ambivalent, aussi bien oisif, pervers, colérique, cruel que simple, droit, honnête, ayant le sens des vertus traditionnelles selon les auteurs. Il vit aussi au milieu d'une nature idyllique. Dans la V<sup>e</sup> églogue des *Bucoliques*, Virgile met ces mots dans la bouche du berger Daphnis lorsqu'il sera temps d'édifier son tombeau : « Je suis ce Daphnis connu dans les forêts et jusqu'aux astres, berger d'un beau troupeau, moins beau que le berger ». Ils vivent le cœur léger dans un environnement agréable : « Le Ménale a toujours des forêts mélodieuses, des voix dans ses pins ; il entend sans cesse les bergers chantant leurs amours, et Pan qui le premier ne laissa pas les pipeaux languir inutiles » (VIII<sup>e</sup> églogue, *Bucoliques*).

Surtout, les plaisirs d'une vie saine à la campagne incarnée par le paysan s'opposent à la ville corruptrice et dépravée. C'est un exemple à suivre (Fourcade 1982 : 17-38). Horace, dans les *Épîtres*, oppose les « maudites affaires » qui le traînent à Rome à son régisseur qui désire ardemment « la ville, les jeux, les bains », lieux de débauche par excellence. Son jugement est sans appel. La ville représente « la cellule d'un lupanar,



c'est une taverne grasse ». Au contraire, « le bonheur, c'est de vivre à la campagne » (*Épîtres*, l. I, XIV, XV). Selon Cicéron, la vie à la campagne « enseigne l'économie, l'activité, la justice » alors que la ville crée le luxe, l'avidité et *in fine* « tous les crimes et tous les forfaits » (*Discours*, XXVII, 75). Varron vante la vie rustique comme la plus authentique et sans artifice, face à la ville, siège de l'oisiveté (*Economie rurale*, III, 1, 4). Il ne faut pas se leurrer sur ces discours. Ces auteurs proposent des images déformées par leur idéologie de classe. Les paysans exemplaires, pittoresques et lyriques sont sublimés et servent de prétexte.

Le rustre disparaît quelque peu dans la littérature du Haut Moyen Age mais il garde certaines caractéristiques que l'on retrouve tout au long de la période médiévale et même bien au-delà. Il est tout d'abord un *pagani*, un païen, dans une période où l'évangélisation progresse lentement et parfois difficilement dans les campagnes. Il résiste au message évangélique et continue en sous-main à pratiquer d'anciens rites. Au mieux, il mâtime ses anciennes croyances d'un vernis chrétien sans vraiment bien comprendre la nouvelle religion. Il maîtrise mal les subtilités de la liturgie catholique et s'adonne à des superstitions. C'est un chrétien mal converti qui nourrit la suspicion et le désespoir des autorités religieuses à son encontre. Il existe une identification très forte entre les rustres (*rustici*) et les *pagani* chez de nombreux auteurs comme Sulpice Sévère ou Fortunat (Zeiller 1917), Césaire d'Arles ou Martin de Braga qui dépeint les paysans de Galice. Ils insistent tous sur les superstitions paysannes et la difficulté d'inculquer la vraie foi.

Dans un texte de Grégoire de Tours tiré du *Livre à la gloire des confesseurs*, Pietro Boglioni montre bien que l'illustre évêque a beaucoup de difficultés pour convertir et faire accepter le message évangélique au « peuple imbécile » : « Les choses se passaient ainsi tous les ans, et le peuple imbécile était de plus en plus confirmé dans l'erreur. Après une longue période de temps, un prêtre qui avait été promu à l'épiscopat, vint de la même ville en ce lieu, et il prêcha aux foules qu'elles seraient consumées par la colère de Dieu si elles n'abandonnaient pas leurs usages, mais sa prédication ne fut en aucune manière acceptée par ces rustres sauvages (*cruda rusticitas*) » (Boglioni 2008 : 79). Dans la *Vie de Saint Vigor*, évêque de Bayeux au VI<sup>e</sup> siècle, la « populace de rustres » refuse d'abandonner la vénération d'une effigie de pierre alors que l'homme d'Eglise annonce la parole divine (Aubourg 1965-1966 : 127-173).

Mais surtout le paysan est à l'image d'un monstre à peine humain évoluant dans un monde étrange. Tournons-nous vers la fiction littéraire.

Très souvent les chevaliers fourvoyés dans les forêts rencontrent des paysans-bûcherons ou des vilains à grande tête et aux yeux écartés, au regard de bête dans une ambiance obscure et farouche. C'est une des constantes de la littérature chevaleresque. L'un des exemples les plus connus est celui de la rencontre fortuite entre Aucassin et un bouvier resté caché depuis trois jours dans la forêt de peur d'être mis en prison après la perte d'un des quatre bœufs de l'attelage confié par son maître. Sa description est effrayante et on a peine à imaginer qu'il s'agit de celle d'un homme. Son portrait est saisissant : « grand, monstrueusement laid et horrible, une hure énorme et plus noire que le charbon des blés, plus de la largeur d'une main entre les deux yeux, d'immenses joues, un gigantesque nez plat, d'énormes et larges narines, de grosses lèvres plus rouges qu'un bifteck, d'affreuses longues dents jaunes ». Son habillement ajoute à son aspect très repoussant : il porte « des jambières et des souliers de cuir de bœuf que des cordes en écorce de tilleul maintenaient autour de la jambe jusqu'au-dessus du genou. Il était habillé d'un manteau sans envers ni endroit, et s'appuyait sur une longue massue » (*Aucassin et Nicolette* 1973 : 116-117). Difficile dans cette description dantesque de ne pas entr'apercevoir celle d'un homme sauvage dont il condense tous les attributs physiques et vestimentaires et la symbolique avec tout spécialement la longue massue.

Il est porteur de mœurs dépravées et donc luxurieux et ivrogne par excellence. Il manque d'hygiène, présente des tares physiques et sa nature est fondamentalement vicieuse. Selon Césaire d'Arles, la lèpre est l'apanage des paysans car ils enfantent dans la luxure. Au début du VI<sup>e</sup> siècle, il met en garde dans le sermon 292 : « Si quelqu'un a connu sa femme quand elle est dans ses écoulements, ou s'il n'a pas voulu se contenir le dimanche ou lors de tout autre solennité, ceux qui seront alors conçus naîtront lépreux ou épileptiques ou peut-être démoniaques » (Flandin 1973 : 155). De fait, « l'amour donne la lèpre aux vilains », comme l'affirme un vieil dicton médiéval (Tin 2008 : 142). En ce sens, ils ne font que copuler comme des bêtes et ne connaissent rien aux sentiments amoureux et encore moins à l'amour courtois. Ils se livrent totalement à leurs bas instincts. Leur sexualité est incontrôlée et débridée. C'est le fantasme sexuel que les paysans et singulièrement les bergers ne maîtrisent pas leur *impetus*. Ces plaisirs sexuels sont surtout visibles dans les pastourelles, genre littéraire qui remonte au XII<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles des bergères sont mises en scène et où se nouent un jeu érotique entre un chevalier et la jeune fille.

Enfin, le paysan est synonyme d'ignorant, d'illettré. C'est une masse anonyme dépourvue de toute culture. Être insignifiant et indifférencié, il est le repoussoir des élites cultivées. Vicieux, dangereux, sans aucune culture autre que quelques superstitions, il reste plus près de la bête que de l'homme. Dans *Yvain*, le portrait du gardien des taureaux sauvages est effrayant.

Uns vileins, qui resanbloit Mor,  
Leiz et hideus a demesure,  
Einsi tres leide criature  
Qu'an ne porroit dire de boche  
Assis s'estoit sor une çoche,  
Une grant maçe en sa main (vv. 286-291)

Non seulement il est tellement laid, hideux à l'extrême qu'*Yvain* recule de peur mais le héros s'interroge s'il a à faire avec un homme puisqu'il se demande au début de cette rencontre fortuite si le rustre est privé de raison et sait parler.

Dans ce contexte, le corps du berger devient un formidable marqueur et le corps animalisé du personnage symbolise le désordre social et surtout les dangers qui menacent cet ordre social. Et l'animalisation d'un personnage est source inépuisable d'effets comiques. Quoi de plus inférieur, de plus comique, de plus laid qu'un homme qui ressemble à une bête ? Les descriptions corporelles des bergers font surgir une série de traits animaux, quasiment monstrueux. Ce corps grotesque structure l'imaginaire social et affectif et le corps laid est la preuve de qualités morales inférieures.

Quelques caractéristiques physiques et morales des bergers apparaissent récurrentes (Coll Sansalvador 2008 : 181-190). Tout d'abord, c'est presque un animal. Au xv<sup>e</sup> siècle, l'exemple des pièces de théâtre de l'espagnol Lucas Fernandez en atteste (Fernandez 1973). Dans *Une demoiselle, un pasteur et un chevalier*, le berger tente de mettre en avant son physique de manière valorisante en espérant ainsi séduire la demoiselle. Le résultat n'est guère convaincant et surtout il prête à la moquerie. Le soupissant possède une grande bouche avec les dents qui bougent ; elles ressemblent à des crocs (vv. 68-71). Le berger avance dans son autoportrait les particularités traditionnellement associées à l'animalité comme la pilosité et une très mauvaise dentition. Le terme de « croc » renvoie aux bêtes sauvages carnivores et ne peut produire que de l'effroi chez la jeune fille égarée en forêt. Le berger emploie également des comparaisons relevant de l'univers rustique qui établissent des parallèles avec les animaux

domestiques. Le berger « Bras Gil » enchaîne ce type d'images. Il se compare successivement à du bétail, à un chien en rut et à une vache qui vient de mettre bas (vv. 20-24). Le corps du berger est marqué par une série de stigmates traduisant de forts préjugés. Les personnages urbains des farces de Fernandez soulignent les traits déformés, voire monstrueux de leurs interlocuteurs. Le chevalier d'*Une demoiselle, un pasteur et un chevalier* affuble son adversaire de qualificatifs peu flatteurs comme « rugueux », « poilu/obèse » (*xetudo y brusco*) (vv. 451-452). Dans une autre farce, le berger est qualifié de « laineux » (v. 515), « poilu » (v. 518) et « vilain contrefait » (v. 543). Le but comique ne fait aucun doute mais laisse apparaître une appréhension face à ces sauvages qui habitent dans les bois. La composante d'angoisse est toujours prégnante malgré le ton léger et moqueur.

Le berger en impose également par une stature souvent hors norme ou, à tout le moins, bien plus puissante que celle du commun des mortels, ce qui lui confère une force redoutable. La vie agreste développe chez lui une musculature imposante. Il est fort et puissant, robuste et vigoureux. « Grand » est un leitmotiv dans la description du bouvier d'Aucassin. Cet adjectif est repris six fois en cinq lignes au chapitre XXIV, lors de la rencontre fortuite entre Aucassin et ledit bouvier. Dans *Yvain*, le personnage a « grosse tête » (v. 293), les « sourcils grands » (v. 299), une « longue échine » (v. 305). Ces représentations marquent indubitablement l'écart avec la norme humaine. Reste une impression générale de bestialité.

Son aspect peu soigné est souvent mis en avant. La belle bergère imaginée peut s'avérer être une affreuse porchère repoussante. Dans la *Pastourelle anonyme*, son portrait est saisissant : « Tandis que j'allais le long d'une rivière tout seul, me réjouissant, je vis de loin une joyeuse porchère gardant un troupeau de porcs ; aussitôt [...] j'allais vers elle ; elle était de sa personne sans grâce, sale, sombre et noire comme poix ; elle avait les seins si grands qu'on eût dit une Anglaise. Moi qui la vis dégoûtante, les bras m'en tombèrent » (Levron 2011 : 85). La veine réaliste, marquée dans des descriptions sans complaisance pour les détails les plus répugnants n'est pas une nouveauté au Bas Moyen Âge. Dans *Merlin*, le roi Pendragon découvre Merlin qui a pris l'aspect d'un berger : « il voit moult grand plenté de bestes et un moult let homme et contrefait qui ces bestes gardoit » (v. 1230).

Leur accoutrement étonne. Dans *Yvain*, le chevalier Calogrenant qualifie le vêtement du berger « d'estrage » et il s'en explique. Il n'est pas fait de « lin » ni de « laine » comme l'est normalement un costume

humain : « il portait attaché à son cou, deux peaux nouvellement écorchées, provenant de deux taureaux ou de deux bœufs » (vv. 308-311). On est véritablement face à l'éloignement du modèle humain. Deux adjectifs reviennent pour les qualifier : « laid » et « hideux » dans *Yvain* ou *Aucassin et Nicolette*. Ces descriptions créent un *topos* spécifique des bergers et cela induit des qualités morales très négatives : naïveté, stupidité, crédulité et lâcheté. C'est un être veule. Aussi, l'expression *couart comme vilain* devient-elle proverbiale afin de souligner leur faiblesse morale.

Dans les pastourelles, le même scénario se répète, souvent inlassablement. Un chevalier séduit une bergère naïve et bien souvent la viole. Promesse de mariage, dissimulation, manipulation, c'est une perversion de l'amour courtois à laquelle assiste le lecteur. Leur naïveté et manque d'humanité justifient de tels comportements. Dans *Aucassin et Nicolette*, les bergers confondent Nicolette avec une fée. Ils racontent à Aucassin cette rencontre extraordinaire : « Or, sire, nous étions tantôt ici, entre prime et tierce, et nous mangions notre pain à cette fontaine, comme nous faisons maintenant, quand est venue une jeune fille, la plus belle du monde, si belle que nous crûmes voir une fée, et que tout ce bois en a été éclairé » (XXI, 28-32). Personnages frustrés, l'auteur du *Tristan en prose* note qu'ils sont « sots et écervelés ». La simplicité prêtée aux bergers se retrouve dans d'autres textes. Dans *Aucassin et Nicolette*, un seul berger est qualifié « d'habile à parler, capable de s'exprimer avec facilité » (XVIII, 24). Ils sont bien souvent qualifiés d'enfants dans ce texte ce qui montre toute la familiarité, la bienveillance condescendante des élites lettrées à leur égard. Dans *Jeu de Robin et Marion* (v. 1300), Adam de la Halle veut faire rire ses lecteurs. Pour cela, il met en scène une bergère qui répond sottement aux questions du chevalier. Et, ignorance suprême, ni elle, ni son compagnon ne connaissent rien de la chasse au faucon, activité privilégiée de la noblesse et l'un des symboles de leur condition aristocratique (vv. 306-311).

La lâcheté ne manque jamais également d'être soulignée par les auteurs et ce, avec beaucoup de mépris. Malgré une force apparente et herculéenne, le berger est craintif et par conséquent lâche. Dans *Jeu de Robin et Marion*, alors que le chevalier tente de forcer la bergère, Robin et ses compagnons ont trop peur d'intervenir et se cachent alors qu'ils sont en nombre. Ils assistent à la scène sans rien faire, par peur et pleutrerie (vv. 342-360).

Aussi, les méprise-t-on. François Villon en est un parfait exemple. Il fait part de son fort dédain pour les bergers dans la *Ballade des Contredits de Franc Gontier* :

Se Franc Gontier et sa compagne Hélène  
Eussent cette douce vie hantée,  
D'oignons, civots, qui causent forte haleine  
N'acoutassent une bise tostée.  
Tout leur maton, ne toute leur potée,  
Ne prise un ail, je le dis sans noiser.  
S'ils se vantent coucher sous le rosier,  
Lequel vaut mieux ? Lit côtoyé de chaise ?  
Ou'en dites-vous ? Faut-il à ce musier ?  
Il n'est trésor que de vivre à son aise.  
De gros pain bis vivent d'orge et d'avoine,  
Et boivent eue tout au long de l'année.  
Tous les oiseaux d'ici en Babyloine  
A tel école une seule journée  
Ne me tendroient, non une matinée.  
Or s'ébatte, de par Dieu, Franc Gontier,  
Hélène o lui, sous le bel églantier :  
Se bien leur est, cause n'ai qu'il me pèse ;  
Mais quoi qu'il soit du laboureur métier,  
Il n'est trésor que de vivre à son aise  
(Villon 1968 : 159-161)

Le poète manie l'ironie et la moquerie et les dévalorise au plus haut point. Villon refuse une idéalisation de la vie rustique et vante les mérites de la ville. La vie rustre, sans confort et sans vin ne le séduit guère. Il raille la vie campagnarde et l'haleine au parfum d'ail des deux protagonistes. C'est une satire féroce des vilains. Sans vergogne, il les tourne en ridicule.

#### 4. LA RÉDEMPTION DU BERGER

Pourtant, ces « moutons vêtus » font aussi figure d'ermes laïques et ils sont porteurs de quelques vérités nées de la sagesse populaire qu'ils incarnent. Protégés par le contact avec la nature, ils ne sont pas corrompus par la vie urbaine et ses tentations. Ils deviennent des exemples vertueux à suivre.

C'est tout d'abord la vision idyllique qui prédomine. La vie du berger est simple et s'écoule près de l'ordre naturel. Les contacts quotidiens avec la vie animale et végétale les rapprochent de la nature. Théocrite chez les Grecs, Virgile chez les Latins ont superbement magnifié cette vie champêtre

par excellence, éloignée des vices de la ville. Les bergers des pastourelles, quant à eux, chantent, jouent des instruments, se déguisent et se donnent en spectacle au seigneur qui passe par là :

L'autre jour par un matin,  
sous une espinette  
trouvai quatre paistoriaus ;  
chascun ot muzete,  
pipe, flajot et fretel  
(*Pastourelles* 1974 : 78)

C'est un monde enchanté et idéalisé dans un environnement bucolique. Gaieté et spontanéité rythment le quotidien des bergers. Tout est facile et léger. Paradisiaque. Parfois, la bergère semble attendre le chevalier en rêvant et si les descriptions physiques les rapprochent souvent des animaux, ce n'est pas toujours le cas. Dans les pastourelles, la jeune bergère est parfois timide, parfois audacieuse. Attrayante, elle est souvent d'apparence éblouissante (blonde, mince) et très jeune. Elle a moins de 15 ans dans certains textes. Elle ne connaît rien à l'amour. Innocente et naïve, c'est un objet sexuel et de désir, ce que souligne Helen Dell : « Dans les pastourelles, les bergères font montre d'une certaine passivité. Elles restent là, patiemment, attendant d'être abordées sexuellement par le narrateur [...]. Elles sont toujours à portée de mains quand on les sollicite, comme si elles faisaient naturellement partie du paysage » (Dell 2008 : 14). Dans son étude consacrée aux violences sexuelles dans les pastourelles, Kathryn Gravdal signale que 20% des textes décrivent des viols (Gravdal 1985 : 361)<sup>4</sup>. Dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1694, berger « se prend au sens figuré pour Amant & Amante » (Laforte 1981 : 240). Michel Zink qui a finement analysé ce genre littéraire en arrive à cette conclusion : « La fonction de la pastourelle dans la poésie lyrique du Moyen Âge est d'exprimer le désir charnel à l'état pur, d'autant plus libre de toute codification, de toute idéologie, de toute spiritualisation qu'il s'adresse à une créature sans âme, ou considérée comme telle, qui ne peut donc être qu'un pur objet érotique » (Zink 1972 : 117).

---

4 Cité par Ronny Frédéric Schulz, 2019, « Voyeurisme, violence et carnaval, Transformations de la pastourelle française et allemande au XIII<sup>e</sup> siècle », *Acta Litt & Arts*, 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/573-voyeurisme-violence-et-carnaval-transformations-de-la-pastourelle-francaise-et-allemande-au-xiiiie-siecle>>

Vivant dans un monde idéalisé, le berger est un être plein de gaîté et de spontanéité, doté d'une humanité incontestable. Les bergers du *Tristan en prose* recueillent un inconnu qui a perdu la raison et lui donnent à manger. Et malgré leur rudesse supposée, ils ne vivent pas isolés sans nouvelles de l'extérieur. C'est flagrant dans un passage du *Tristan en prose* où ils échangent avec le roi. Même s'ils vivent en forêt, ils n'ignorent rien des infortunes du souverain et ils trouvent naïves les questions posées à ce sujet par un inconnu et ils ne se privent pas de le dire : « Les bergers répondent que l'adultère est connu de tout le monde, que le roi Marc ne l'ignore pas non plus et qu'il a raison de fermer les yeux » (*Le Roman en prose de Tristan*<sup>1891 : 86</sup>). Bien qu'ils restent au second plan, les bergers suscitent l'affection de l'auteur. En fin de compte, ce sont des êtres simples, naturels, amusants.

Mais le berger n'est pas simplement un être imbécile, bête et sans malice aucune. Dans la célèbre *Farce de Maître Pathelin* (xv<sup>e</sup> siècle), il joue un tour pendable à celui qui pensait triompher grâce à sa ruse (*Maître Pierre Pathelin* 2002). Le propriétaire d'un troupeau de moutons suspecte son berger d'en avoir abattu pour les vendre à son profit. S'ensuit un procès dans lequel Maître Pathelin défend le berger. Il lui conseille de répondre « Bé » à toutes les questions qu'on lui posera et donc de faire l'idiot, rôle qu'il joue à la perfection. Le procès gagné grâce à ce stratagème, l'avocat demande de se faire payer ses honoraires. Et le berger de continuer à toujours répondre « Bé » et encore « Bé » aux sollicitations de Maître Pathelin qui, furieux, s'écrie : « Qu'un maraud, un mouton vêtu, un mauvais paillard me rigole » (vv. 1579-1580). Cette fois-ci, le berger donne l'image d'un personnage malin et retors. Le fourbe Pathelin est berné par ce madré rustique qu'est le berger.

Enfin, sa connaissance de la nature et sa sainteté prennent une importance de plus en plus grande à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Dans son étude sur l'image du paysan au Moyen Âge, Paul Freedman s'interroge sur cette ambivalence entre sauvagerie et sainteté qui les caractérise. Il note que « un autre moyen pour les membres de l'élite de parler de l'oppression paysanne était de situer la souffrance dans la vie d'ici-bas, à l'intérieur d'une économie plus ample de la providence. La sollicitude envers le pauvre figurait parmi les préceptes de la Bible et de la pratique qui inversait l'ordre de ce monde dans le futur » (Freedman 1992 : 551-552). Paul Freedman cite quelques exemples. Un poème anonyme du VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle met en opposition les puissants qui jouissent du bonheur terrestre et les affamés qui triment tout au long de leur vie. Mais au final le riche finira en enfer et





Figure 1. Bois gravé tiré d'un livre imprimé à Troyes en janvier 1529 par Nicolas Le Rouge, et conservé à la Médiathèque de l'Agglomération troyenne (Bbl 651).

le pauvre au paradis. Raban Maur affirme que le « juste pauvre » pourra être sauvé alors que le riche injuste se verra condamné (Freedman 1992 : 552). Au XII<sup>e</sup> siècle, le paysan symbolise un certain idéal de pauvreté chrétienne comme dans les écrits de Jacques de Vitry. Dans le fabliau *Du Vilain qui conquist par plait* (*Du villain qui gagna paradis en plaidant*), le paysan tente de prouver à Dieu qu'il peut être admis au Paradis car il a vécu une vie probe et droite :

Sire Dieu, jugez-moi. Vous m'avez fait naître dans la misère : j'ai supporté mes peines sans me plaindre et travaillé toute ma vie. On m'a dit de croire à votre Evangile ; j'y ai cru. On m'a prêché je ne sais combien de choses ; je les ai faites. Bref, tant que vous m'avez laissé des jours, j'ai taché de bien vivre et n'ai rien à me reprocher. Venoit-il chez moi des pauvres ? Je les logeois, je les faisois asseoir au coin de mon feu, et je partageois avec eux le pain gagné à la sueur de mon front [...] (*Fabliaux ou contes*...<sup>1829 : 241</sup>).

Dans les calendriers, compilations à usage pratique et moral destinées à un public laïc, dont l'usage se répand à partir du <sup>xix</sup> siècle, on leur prête facilement un ancrage fort dans la nature et donc une connaissance pragmatique des saisons, du temps, c'est-à-dire du mouvement du soleil et une observation du ciel et du mouvement des planètes (*Calendrier des bergers* 2008). Le calendrier des bergers, édité par Guy Marchant en 1491, est un grand succès de l'imprimerie. Imprimé à dix reprises à la fin du <sup>xv</sup> siècle, il le sera encore à la veille de la Révolution (Boudet 2015 : 91-102). Le bois gravé qui illustre le mois de juin est tiré du *Grant Calendrier et compost des bergiers* imprimé à Troyes en janvier 1529 par Nicolas Le Rouge et inspiré du calendrier de G. Marchant. Adressé à un public urbain aisé, l'ouvrage représente les bergers dans leurs activités quotidiennes, profession rarement illustrée et donc image assez exceptionnelle du gardiennage, de la tonte et de l'élevage des moutons (figure 1). Au premier plan, un homme tond de sa main droite à l'aide de forces, ancêtres des ciseaux, un mouton aux pattes ligotées. La laine est recueillie dans un panier posé à ses pieds. Au second plan, un berger, aidé de son chien, rentre les moutons dans la bergerie. Tout au fond, sur la colline, un autre berger surveille son troupeau. Nous sommes face à une représentation paisible et tranquille de bergers croqués dans leurs activités journalières. C'est l'image d'une société au labeur immuable.

Alors qu'ils sont parfois perçus comme des bêtes ou des diables, on prend aussi leur défense non seulement en tant qu'êtres humains mais comme meilleurs chrétiens. Ils sont plus proches de Dieu que les puissants qui les oppriment et les écrasent. Ce sont des chrétiens et ils ne peuvent être écartés de la communauté des croyants. De plus, à cause de leur travail difficile et de leur souffrance, les bergers paraissent détenir aux yeux de certains des vertus particulières et des savoirs vaguement inquiétants. Ce point de vue provient en partie de la pastorale classique, surtout chez Virgile. Marie-Thérèse Kaiser-Guyot note que sur douze jugements prononcés entre 1425 et 1496 à Rouen par le Tribunal ecclésiastique, trois concernent des bergers condamnés pour des sortilèges, herbes ou enchantement<sup>5</sup>.

---

5 Cité par Denis Hüe, 2019, « Le métier d'Abel », *Acta Litt&Arts*. 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/571-le-metier-d-abel>

Dans le *Bon berger ou Vray regime et gouvernement des bergers et bergeres* (1379), plus ancien manuel d'élevage des moutons en langue française, adressé au roi Charles V, Jean de Brie consacre deux chapitres à la « connoissance du temps » et à la façon « de sçavoir du beau temps et de la pluye », l'un par les oiseaux, l'autre par les autres animaux. Le chapitre V s'attarde sur les capacités de prévision météorologique des bergers fondées sur l'observation du vol des oiseaux (Carroll, Hawley Wilson 2012 : 76-87). Le chapitre VI s'achève par l'affirmation selon laquelle leur savoir pourrait inclure également des notions d'astronomie et d'astrologie. Jean de Brie n'est pas ignorant à ce sujet mais que ce n'est pas la finalité de son ouvrage :

Et se le bergier congnoissoit les corps du ciel et la cause des influences des signes et des planetes, ce luy feroit grant avantage pour avoir congnoissance de ces choses, car par les corps du ciel est causee et faite tout la mutacion des temps qui est faite es elemens. Si s'en taira Jehan de Brie, et toutesfois est il si sage que pour certain il congnoist le fouc des estoiles. (Carroll, Hawley Wilson 2012 : 86, 178).

C'est cette lacune que souhaite combler le *Calendrier des bergers*. Le frontispice indique le titre et le plan de l'ouvrage :

Cy est le Kalendrier des bergiers contenant trois choses principales. La premiere est congnoissance que les bergiers ont des cielx, des signes, des estoilles, des planetes, de leurs cours, mouvemens et proprieté. La seconde est des festes immobiles et mobiles, du nombre d'or, des lunes nouvelles et entierement de tout ce qui est contenu en la science du comptoz. La tierce est de l'almanach, des quatre complexions, de soy regir et gouverner selon que les saisons requierent pour vivre sainement, joyusement et longuement. (Boudet 2015 : 92).

C'est l'image du berger transmise par la Bible, celle du bon pasteur. Dans l'Ancien Testament, Dieu est le berger du peuple juif. « Les juges et les rois sont également des bergers affirme Fleur Vigneron. Le pâtre est donc l'image du chef, de celui qui protège et conduit. La représentation est éminemment positive et passe dans le christianisme, Jésus étant un berger prêt à donner sa vie pour ses brebis. Tout guide spirituel est un berger ». Elle poursuit :

Le Nouveau Testament ajoute à cette image forte un aspect paradoxal qui va imprégner les mentalités de la chrétienté. Dans l'Évangile de Luc, l'annonce faite aux bergers permet de souligner le caractère humble de ces êtres, du point de vue social, tout en les mettant au premier rang, puisque c'est à eux que les anges viennent d'abord annoncer la naissance de Jésus. Les pâtres correspondent à une vision dynamique qui suit l'idée que les premiers seront les derniers,

tandis que les plus petits seront élevés. Plus simplement aussi, le personnage du berger est fortement lié à cette fête pleine de joie et de merveille qu'est Noël, ce qui colore l'approche des pâtres d'une aura spécifique. Le berger porte en lui le message du Christ. (Vignerot 2019).

Ainsi, dans les Évangiles, le Christ est souvent comparé à un agneau ou à un berger. Cette analogie se retrouve beaucoup dans l'Ancien Testament (Genèse, Psaume, Isaïe, Nombres, Ezéchiel...). Dans le livre d'Ezéchiel, au chapitre 34, une prophétie est rapportée en termes pastoraux : « Malheur aux pasteurs d'Israël, qui se paissaient eux-mêmes ! Les pasteurs ne devaient-ils pas paître le troupeau ? » (Chauvin 2019). De nombreux littérateurs prônent le berger non comme un modèle de vie à suivre mais davantage comme une image d'humilité chrétienne et même de sainteté. Son humanité est exaltée du point de vue du salut éternel. L'exemple le plus significatif est celui de l'« Adoration des bergers » dans laquelle sa puissance symbolique est très forte. En effet, il incarne le peuple invisible, les gens simples à qui Dieu se manifeste avant tout les autres. Les bergers sont les premiers informés par les anges de la naissance du Christ et ce sont les premiers à se prosterner devant lui. Ce statut privilégié se reflète dans l'iconographie. Ce thème se développe dans l'Art, surtout à partir du xv<sup>e</sup> siècle. Dans les *Très Riches Heures du Duc de Berry* (1411-1416), les bergers sont derrière et s'approchent, accompagnés par le chant des anges. Ils deviennent de plus en plus visible chez Piero della Francesca, Sandro Botticelli ou encore Filippo Lippi. Le décor est toujours simple, l'étable modeste dans ces oeuvres. L'*Adoration des bergers* (1450-1451) de Mantegna est une étape supplémentaire dans la représentation. Les deux bergers sont sur le devant de la scène mais l'un est nus pieds et l'autre porte une chausse déchirée, signes d'humilité et de pauvreté. Dans l'*Adoration des bergers* de Domenico Ghirlandaio, réalisée en 1485, un nouveau pas est franchi. D'imposant éléments d'architecture antique remplacent la modeste étable et les bergers, désormais au premier plan, sont richement vêtus. Leur humanité serait-elle alors pleinement reconnue ?

## 5. CONCLUSION

Le berger est d'une nature ambivalente et l'évolution de sa représentation spectaculaire. Il passe de l'inhumanité la plus sauvage à une certaine sainteté et sagesse, souvent aussi mâtinée de roublardise. Son image glisse bien souvent d'une vision cauchemardesque et horrible à une vision idyllique ou les bergers sont proches d'une nature qui ne leur demande apparemment

aucun effort. Ils ne font que chanter la joie de vivre, hors de toute réalité. Nous sommes face à un modèle ou à un anti-modèle abstrait sans véritable prise avec le réel. Ainsi, on ne peut retenir une image unique du berger médiéval. La mieux reçue, car pittoresque, colorée et des plus saillante laisse le souvenir d'un être bestial aux traits déformés et hideux, sans intelligence et aux vertus morales abolies. C'est un être marginal qui suscite méfiance et hostilité. L'ethnologue Jocelyne Bonnet-Carbonell explique que « personnage ambigu pour tous les membres du groupe social sédentaire, il était considéré comme trop proche des bêtes et de la nature ce qui semblait le vouer à des pratiques de consommation et de sexualité bestiales, à des connaissances et des savoir-faire dangereux » (Bonnet-Carbonell 2012 : 14). Mais l'appréhension du berger ne relève pas d'une seule lecture. Des textes démontrent un être humain authentique qui transcende sa condition sociale. Il peut même en remonter aux élites en faisant prévaloir ses qualités et mérites intellectuels et moraux. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Jean-Jacques Rousseau ou Bernardin de Saint-Pierre, contribue à bâtir le stéréotype d'un berger vertueux éloigné des vices citadins et des vaines mondanités. Une réflexion de Mirabeau dans *L'ami des hommes ou traité de la population* (1757) reprise par Laurence Giavarini et citée par Claire Chauvin, illustre cette continuité de l'imaginaire agreste : « Dans toutes les langues [...], de tous les âges, la peinture de l'amour des bergers pour leurs troupeaux et pour leurs chiens trouve le chemin de notre âme, tout émoussée qu'elle est par la recherche du luxe ou d'une fausse civilisation » (Chauvin 2019). Cendrine Lagoueyte, qui a étudié le berger basque, montre que dans l'imaginaire actuel « le berger est considéré comme le dépositaire des traditions. C'est lui qui connaît les légendes. De plus il vit dans la nature en solitaire. Il est une figure romantique » (Lagoueyte 2012 : 18). Aujourd'hui, la persistance de cette image romantique stéréotypée, accentuée par les images touristiques, glisse vers une représentation « écologique » du berger qui vit en symbiose et en harmonie avec la nature. C'est un jardinier du paysage qui respecte les cycles naturels. Même s'il est encore perçu comme vaguement frustré, l'image positive qui s'en dégage a pris le pas sur le dégoût et la peur qu'il pouvait inspirer. C'est un spectaculaire retournement de situation et une revanche.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALBERT, Sophie, 2006, « Le Northumberland : les attributs d'une terre de la marge dans quelques textes arthuriens », *Questes*, 9, 40-51.
- AUBOURG Gaston, ed., 1965-1966, « Saint Vigor, évêque de Bayeux (VI<sup>e</sup> siècle) », *Bulletin de la Société des Antiquaires de Normandie*, 2<sup>e</sup> partie, LVIII, 127-173.

- BATANY, Jean, 1978, « Le bonheur des paysans des Géorgiques au bas Moyen Âge. » En Raymond Chevallier, ed., *Présence de Virgile. Actes du colloque des 9-12 décembre 1976, Caesarodunum*, n° spécial 13 bis, 233-248.
- BÉDIER Joseph, ed., *Le Roman de Tristan et Iseut*. Paris, Union générale d'éditions.
- BERMEJO LARREA, Esperanza, 2012, *Regards sur le locus horribilis. Manifestations littéraires des espaces hostiles*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- BOGLIONI, Pietro, 2008, « Du paganisme au christianisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 144, 75-92.
- BONNET-CARBONELL, Jocelyne, 2012, « Introduction. » En Jocelyne Bonnet-Carbonell, ed., *Des bergers en Europe. Pratiques, rites, représentations*. Paris, L'Harmattan, 9-22.
- BOUDET, Jean-Patrice, 2015, « Une astrologie rurale et populaire ? Le Calendrier des bergers et celui des bergères. » En Jacqueline Hoareau-Dodinau ed., *Ruralités. Des terres, des dieux et des hommes. Mélanges à Jean Tricard*. Limoges, PULIM, 91-102.
- CARROLL, Carleton Warren, WILSON, Lois Hawley, 2012, *The Medieval Sheperd : Jean de Brie's Le Bon Berger (1379)*. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- CHAUVIN, Claire, 2019, « Les Bergers de Pétrarque et Boccace. », *Acta Litt&Arts*. 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/577-les-bergers-de-petrarque-et-boccace>
- CHRÉTIEN DE TROYES, 1994, *Le Chevalier au Lion ou le Roman d'Yvain*. Paris, LGF.
- COLL SANSALVADOR, Andreu, 2008, « “Une anarchie qui s'organise” : ordre et désordres dans le théâtre profane de Lucas Fernández. » En Françoise Cazal, ed., *Hommage à Francis Cerdan*. Toulouse, CNRS, 181-190.
- CREMONA, Isida, 1977, *L'influence de l'Aminta sur la poésie dramatique française*. Paris, Vrin.
- CURTIUS, Ernst Robert, 1986, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd., 1947).
- DE COMBARIEU DU GRÈS, Micheline, 1997, « Le nom du monde est forêt. Sur l'imaginaire de la forêt dans le Lancelot en prose. » En *Temps mesuré, temps imaginé. Hommage à Christiane Deluz. Cahiers de recherches médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, 3, 79-90.
- DELL, Helen, 2008, *Desire by Gender and Genre in Trouvère Song*. Cambridge, D. S. Brewer.
- DUBOST, Francis, 1991, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Genève, Slatkine.
- DUFOURNET, Jean, ed., 1973, *Aucassin et Nicolette*, Paris, Garnier-Flammarion.
- DUFOURNET, Jean, 1990, « Portrait d'un paysan du Moyen Âge : le vilain Liétard. » En Jean Dufournet, ed., *Le Goupil et le Paysan. Roman de Renart, branche X*. Paris, Librairie Honoré Champion, 57-105.

- ENGAMMARE, Max, ed., 2008, *Calendrier des bergers*. Paris, PUF/Cologny, Fondation Bodmer.
- FLANDIN, Jean-Louis, 1973, « L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale. Structures anciennes et évolution », *Annales de démographie historique*. N° spécial *Enfants et Sociétés*, 143-210.
- FOURCADE, Jacques, 1982, « L'homme de la terre d'après les *Georgiques* de Virgile. Mythe ou réalité ? », *Pallas*, 29, 17-38.
- FREEDMAN, Paul, 1992, « Sainteté et sauvagerie. Deux images du paysan au Moyen Âge », *Annales. Economies, Sociétés. Civilisations*, 47/3, 539-560.
- GRAVDAL, Kathryn, 1985, « Camouflaging Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in the Medieval Pastourelle », *Romanic Review*, 76 (4), 361-373.
- HÜE, Denis, 2019, « Le métier d'Abel », *Acta Litt&Arts*. 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/571-le-metier-d-abel>
- KAISER-GUYOT, Marie-Thérèse, 1974, *Le Berger en France au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Klincksieck.
- LABBÉ, Alain, 2014, « Le vêtement déchiré et l'ensauvagement par la forêt dans quelques textes médiévaux », *Senefiance*. 47. *Le nu et le vêtu au Moyen Âge. XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 203-216.
- LAFORTE, Conrad, 1981, *Survivances médiévales dans la chanson folklorique. Poétique de la chanson en laisse*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LAGOUEYTE, Cendrine, 2012, *Usage des motifs culturels dans la construction de l'image(rie) touristique*. « Ongli etorri ». *Bienvenue au Pays Basque*. Thèse de doctorat en ethnologie, Bordeaux, Université Victor Segalen Bordeaux 2.
- LE GOFF, Jacques, 1966, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). » En *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo* : 22-28 aprile 1965. Spolète, Centro italiano sull'alto medioevo, 13, 723-745.
- LE GOFF, Jacques, 1967, *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Arthaud.
- LE GOFF, Jacques, 1977, *Pour un autre Moyen Âge : Temps, travail et culture en Occident. 18 essais*. Paris, Gallimard.
- LE GOFF, Jacques, 1980, « Le Désert-Forêt dans l'Occident médiéval », *Traverses*, 19, 22-33.
- LEGRAND D'AUSSY, Pierre Jean-Baptiste, 1829, *Fabliaux ou contes, fables et romans du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, traduits ou extraits par Legrand d'Aussy*. II. Paris, Jules Renouard, libraire.
- LEVRON, Pierre, 2011, « Mélancolie et scatologie : de l'humour noir aux vents et aux excréments », *Questes*, 21, 72-88.
- LORCIN, Marie-Thérèse, 2011, « Du vilain au paysan sur la scène littéraire du XIII<sup>e</sup> siècle. », *Médiévales* 61. En ligne : <http://medievales.revues.org/6551>.

- LÖSETH, Eilert (ed.), 1891, *Le Roman en prose de Tristan*. Paris, Emile Bouillon éditeur.
- MANE Perrine, WILMART Mickaël, 2011, « L'organisation de l'élevage ovin d'après le traité de Jean de Brie et l'iconographie médiévale. », *Ethnozootechnie*, 91, 47-53.
- MÉNARD, Philippe, 1977, « Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle », *Romania*, 98, 433-459.
- MUELA EZQUERRA, Julian (ed.), 2013, *Le Locus terribilis. Topique et expérience de l'horrible*. Bern, Peter Lang.
- RITZMANN, Charlotte, 2014, *Des fictions de l'identité au XIII<sup>e</sup> siècle. L'exemple du Lancelot Prore*. Ph. D. Publicly Accessible Penn Dissertations. En ligne : <http://repository.upenn.edu/edissertations/1419>
- RIVIÈRE, Jean-Claude, ed., 1974, *Pastourelles. I. Introduction à l'étude formelle des pastourelles anonymes françaises des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Textes du Chansonnier d'Oxford, avec notes*. Genève, Librairie Droz.
- ROBERT DE BORON, 2000, *Merlin, roman du XIII<sup>e</sup> siècle*. Alexandre Micha (ed.), Genève, Droz.
- SCHULZ, Ronny Frédéric, 2019, « Voyeurisme, violence et carnaval. Transformations de la pastourelle française et allemande au XIII<sup>e</sup> siècle. », *Acta Litt&Arts*, 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/573-voyeurisme-violence-et-carnaval-transformations-de-la-pastourelle-francaise-et-allemande-au-xiii-e-siecle>
- SMITH, Darwin (ed.), 2002, *Maistre Pierre Pathelin. Le Miroir d'Orgueil. Texte d'un recueil inédit du XV<sup>e</sup> siècle (mss Paris, B.N.F. fr. 1707 & 15080)*. Saint-Benoît-du-Sault, Tarabuste.
- TIN, Louis-Georges, 2008, *L'invention de la culture hétérosexuelle*. Paris, Editions Autrement.
- VERELST, Philippe, 1994, « Le 'Locus Horribilis'. Ebauche d'une étude », *Littérales*, 14. *La Chanson de Geste. Ecriture, intertextualité, translations. Textes présentés par François Suard*, 41-59.
- VIELLIARD, Jeanne, 1984, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*. Paris, Jules Vrin.
- VIGNERON, Fleur, 2019, « Introduction », *Acta Litt&Arts*. 12. *Les mondes des bergers*. En ligne : <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/570-introduction>
- VILLON, François, 1968, *Œuvres. Le Lais. Le Testament. Les Ballades*. Lausanne, Editions Rencontre.
- ZEILLER, Jacques, 1917, *Paganus. Etude de terminologie historique*. Paris, E. de Boccard.
- ZINK, Michel, 1972, *La Pastourelle. Poésie et folklore au Moyen Age*. Paris-Montréal, Bordas.



ZINK, Michel, 1986, «La suffisance du paysan dans la littérature française du Moyen Âge.» En Willi Hirdt, ed., *Der Bauer im Wandel der Zeit, Herausgegeben von Willi Hirdt*. Bonn, Bouvier Verl., H. Grudmann, 40-48.

ZUMTHOR, Paul, 1993, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*. Paris, Seuil.

