

Fantaisies monacales : de Rutebeuf au Marquis de Sade

Andreea Ioana Aelenei*

Abstract: The aim of the article is to present the approach of the same theme – a girl penetrating in a monastery of monks – in two literary works belonging to different historical ages: the fabliau *Li diz De Freire Denize Le Cordelier* by Rutebeuf and an episode of the novel *Justine or the misfortunes of virtue* by the Marquis de Sade. Even though the aims of the two authors diverge, the common narrative structure evocates a fantasy that has survived over the centuries, the main focus of which is the violation of the sacred. It is also out of this common background that the contraries are emphasized at particular levels of the texts. The points analysed in the article include the portrait of the main character, the disguises used so that the “crime” is hidden, the interaction between the actors of the text and their vision of eroticism. In general lines, while Rutebeuf focuses on the public and its wellness, in both senses of amusement and education, Sade seems to write against the public, using a widespread fantasy not to entertain, but rather to vex.

Keywords: Rutebeuf, Sade, fantasy, monastery of monks, young girl, eroticism, disguising

L'image du couvent, en tant qu'espace sacré, interdit, a suscité à travers les siècles une fascination souvent impie, qui va jusqu'à briser les tabous de la sainteté, dans les fabliaux du Moyen Âge. Avec *Li diz De Freire Denize Le Cordelier*¹, Rutebeuf invite à découvrir l'histoire d'une fille qui s'est enfuie avec un moine qui avait su la persuader de la sainteté d'une vie conjointement, intimement monacale. Le même thème de la fille vertueuse qui arrive dans un couvent de moines apparaît, au XVIII^e siècle, dans le roman *Justine ou les malheurs de la vertu*² du Marquis de Sade, mais traité d'une autre manière et avec une nouvelle visée esthétique, que la présente étude se propose de sonder, au fil des pages et des siècles.

* étudiante, Université Alexandru Ioan Cuza Iași, Faculté de Lettres, Français – Allemand.

¹ Rutebeuf, « Ci encoumence li diz De Freire Denize Le Cordelier », dans *Œuvres complètes*, éd. et trad. par Michel Zink, Paris, Bordas (Classiques Garnier), t. 1, 1989, [vi] + 514 p., document fourni par la société Bibliopolis, disponible en ligne sur Gallica, <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101490&M=tdm>.

² Donatien Alphonse François de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Presse de la Renaissance, 1979.

À commencer par le portrait de la protagoniste, on remarque dans les deux textes la même figure de la fille élevée dans l'esprit de la religion, qui ne veut pas renoncer à sa vertu. Toutefois, les contextes sociaux et narratifs sont sensiblement différents, car Denise, fille de naissance noble se distinguant comme « la plus bele criature/ Que hom puisse troveir ne querre/ De Paris juqu'en Aingleterre »³, est courtisée par des chevaliers, et fait vœu de virginité en renonçant volontairement à une vie qui ne serait pas moins honorable aux yeux de ses contemporains – on pourrait même croire qu'elle est représentée comme plus honorable dans le fabliau. En revanche, pour Justine il n'y a que le choix entre la vertu et le déshonneur, dans le monde sadien où il n'existe que le paroxysme du mal et le bien démuné qui n'a aucune chance de survivre. Choisir la vertu ici signifie accepter de se nuire à soi-même, et de ce point de vue, Justine fait bien plus que Denise quand elle choisit sa voie. De plus, chez Justine, le sentiment de honte est profondément intériorisé : chaque fois qu'elle est déshabillée et soumise aux actions « impudiques », elle sent la honte en tant qu'émotion en soi, rapportée seulement à ses valeurs éthiques, et peut-être à un paradigme religieux renvoyant à son image de Dieu, tandis que pour Denise, la question est « Que ne li fasse faire honte »⁴. Cela veut dire qu'ici on se rapporte à un monde extérieur, plutôt qu'à un système moral appartenant à la conscience du personnage. La honte de Denise ne surgit qu'à l'idée que la communauté dont elle fait partie pourrait avoir vent des détails de son histoire. Ce fait ne saurait surprendre au Moyen Âge : comme Jacques Le Goff⁵ le remarque, l'individu ne se définit guère dans sa singularité, mais seulement en tant que membre (sinon représentant) d'une communauté dont il reflète, fût-ce sous un jour polémique, les valeurs.

Les deux filles entrent au couvent pour des raisons sensiblement différentes. Denise demande au frère Simon, un moine qui fréquentait la maison, « Que il sa mere requeïst/ Qu'en religion la meist »⁶ ; celui-ci, par ruse, la convainc de se déguiser en moine et de le suivre. Il y a un vrai rituel qui rend Denise moine : « Le lecteur est appelé à contempler la robe d'homme fendue et la chevelure coupée, comme si devenir homme était une

³ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 18-20.

⁴ *Ibidem*, v. 235. Le ressenti de la honte en tant qu'émotion sociale passe à travers l'attitude de la femme qui découvre l'identité de Denise. La fille a honte premièrement face à cette femme, qui devient son complice dans ses rapports avec le monde, au lieu de dévoiler ce qui pourrait nuire à sa réputation – une complicité entre femmes pour couvrir une disgrâce spécifiquement féminine, à savoir celle d'avoir perdu sa virginité tout en brisant les lois du sacré. L'autre complicité se réalise entre la femme et l'auteur, car celui-ci efface aussi la honte en préparant une fin heureuse pour Denise. Il ne s'agit donc pas d'un délit condamnable, mais d'une déviation qu'on doit normaliser – de la pédagogie dans laquelle la honte ne devrait pas avoir sa place.

⁵ *Civilizația Occidentului medieval*, trad. Maria Holban, Editura Științifică, București, 1970, pp. 366-367.

⁶ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 40.

amputation à la fois corporelle et vestimentaire : une castration »⁷ – et cette image du passage progressif d'un état à un autre se révélera pertinemment récurrente au cours de l'histoire. Justine, par contre, est introduite sans autre forme de procès dans l'univers d'un couvent qui est totalement contraire à ses attentes. Elle espérait arriver dans un endroit saint, protégé de tout le mal envahissant le monde. Le moment où la réalité se dévoile sous un jour cruel et cinglant survient seulement une fois qu'elle y a pénétré : « Nous entrons dans le couvent ; les portes se ferment »⁸. Un certain rituel se met en place là-dedans, une initiation plutôt improvisée, au moins de la perspective de la jeune fille : « à peine fus-je entrée que chacun s'avança vers moi »⁹, mais uniquement après avoir coupé toute liaison avec l'extérieur, où, en tout cas, comme l'avoue Justine, il n'y avait « nulle trace humaine »¹⁰.

On peut parler, dans les deux textes, du travesti qui sépare la vérité du couvent de celle officielle, que les gens connaissent et investissent de leur foi. Dans le texte de Rutebeuf, il s'agit premièrement du déguisement de la fille : « Desus s'arme li desfendi/ Que riens son conseil ne deüst »¹¹, qui lui évite de faire éventer sa ruse. Le deuxième jeu de masques se déploie à l'intérieur du couvent : on ne sait pas certainement si les moines connaissent ou soupçonnent la vraie identité du « frère Denise », mais on sait qu'ils se comportent *comme si* c'était un vrai moine. Une possible justification résiderait dans la configuration du monde des fabliaux, où le bien et le mal coexistent ; c'est « un sens de la *droite veritei* parfaitement compatible avec le mensonge »¹². Ceux qui pratiquent de telle ou telle façon le mal ressentent donc une sorte de honte : les cordeliers refusent ainsi de prendre position par rapport au fait que frère Denise soit une fille, bien qu'ils aient tous les moyens de le savoir. Par contre, le marquis de Sade déclare d'emblée qu'il veut « offrir partout le vice triomphant et la vertu victime de ses sacrifices »¹³. Conséquemment, il n'y a plus besoin de déguisements : les descriptions mêmes ne cachent rien. À l'intérieur du couvent, tout est connu, du moins par les moines¹⁴. Le seul déguisement qui reste toutefois nécessaire est celui destiné à rassurer le monde de l'extérieur dans son ensemble formellement appréhendé sinon totalisant¹⁵, qui pourrait nuire au bon fonctionnement de la communauté en tant que telle.

⁷ Brîndușa Grigoriu, *Actes d'émotion, pactes d'initiation : le spectre des fabliaux*, Editura Universitaria, Craiova, 2015, p. 221.

⁸ Sade, *op. cit.*, p. 146.

⁹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 72-73.

¹² Brîndușa Grigoriu, *op. cit.*, p. 239.

¹³ Sade, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴ Il y a toutefois le secret de ce qui se passe avec les filles « réformées » que Justine découvre pendant son évasion.

¹⁵ Seulement une partie, car il y a des gens qui aident les moines dans leurs actions, par exemple en leur emmenant des filles.

D'ici on déduit que les rapports constitués entre le couvent et l'extérieur se dédoublent chez Sade. En principe, il s'agit d'un espace clos : les portes se ferment derrière Justine et les constructions labyrinthiques ne permettent pas la sortie aux filles enfermées. Leur seule espérance réside dans leurs compagnes « réformées », mais qui semblent toujours oublier ou simplement se résigner à ne pas pouvoir aider les autres – Justine découvrira plus tard qu'elles sont en effet tuées – et leur lien avec un potentiel sauveur est ainsi coupé. De la perspective des moines, l'espace n'est pas du tout clos (comme il le faudrait dans un « vrai » couvent) ; leurs liens avec « l'autre monde », non pas des anges, mais des êtres humains les plus communs et aussi les plus dépravés, a pour but le soutien de leur activité. Dans le texte de Rutebeuf, il n'y a aucune différence de statut entre les moines, en particulier pour frère Simon et Denise ; le couvent est ouvert pour les deux. D'une part, c'est à cause de cette ouverture qu'ils sont découverts ; d'autre part, cela renvoie à une ouverture de l'esprit : ce qu'ils font, frère Simon ainsi que Denise, ils le font volontairement. Comme Denise n'a pas été forcée quand elle y est entrée, mais on l'a guidée selon son souhait, elle a la liberté d'en sortir, et le fait souvent avec frère Simon : « Parmi le païs la menoit,/ N'avoit d'autre compaignon cure »¹⁶. La sortie définitive commence par une « excursion » délibérée en dehors, par la prise d'un risque. Ensuite, c'est quelqu'un du dehors qui se rend compte que « frère Denise » est en effet une sœur. Il y a donc un échange continuuel entre les deux espaces ; c'est le même monde, une séparation n'est pas nécessaire lorsque rien d'impensable ne se passe à l'intérieur du couvent.

De nouveau, un rituel vient ponctuer l'évolution de la demoiselle dévoyée par l'amour : faire en sorte que Denise puisse redevenir une fille est un processus qui implique la présence d'une initiatrice (la femme qui découvre le secret) et d'un algorithme comprenant plusieurs étapes : elle doit dormir habillée en vêtements féminins, porter une robe le jour suivant, annoncer la mère – et lui mentir, pour qu'elle (et tout le monde avec elle) envisage un retour entier, y compris en « restaurant » la virginité de la fille, en tant que capital conjugal à faire fructifier... En fin de compte, « [a] un chevalier fu donee/ Qui l'avoit autre fois requise. »¹⁷ - *autrefois* voulant dire que le retour à l'état initial est complet et qu'il s'est réalisé progressivement. Au contraire, la sortie de Justine représente une évasion de la forteresse. Le dernier des obstacles est un mur qu'elle ne réussit à sauter qu'à sa deuxième tentative. C'est une marque de la division radicale entre le couvent-prison, où il y a certaines règles d'après lesquelles le mal fonctionne, et le monde connu, où règne l'imprévisible, et qui circonscrit lui-même plusieurs enclos de ce type.

¹⁶ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 180-181.

¹⁷ *Ibid.*, v. 332-333.

En ce qui concerne les rapports entretenus par les personnages, les deux textes font référence à une certaine *initiation* dont l'objet est la jeune fille, sauf que chez Sade il y a une dimension hiérarchique plus accusée, tandis que Denise et frère Simon ont presque le même statut. « Malgré ce désir de tremper dans la volupté, Simon n'est pas un vicieux ordinaire (...) Pour lui comme pour Denise, le sexe (illicite !) semble être une nouveauté. »¹⁸. De ce point de vue, on pourrait dire que l'initiation amoureuse est réciproque ; le moine s'introduit lui-même dans la sphère érotique en y introduisant conjointement Denise ; son statut d'initiateur n'est pas dû à son expérience dans des activités pareilles, mais à son état de moine et à son âge. Il reste donc à la base un initiateur religieux, qui explore le terrain de l'amour presque aussi accidentellement que la jeune fille « corrompue », dont la beauté est justement la première à corrompre le frère cordelier – c'est pour cela que « Moult par est contraire sa pence »¹⁹. Les autres moines ne sont complices au délit que de façon passive. Au début, ils ne connaissent pas les intentions de Simon : quand ils lui demandent à quoi il pense, sa réponse contourne la vérité : « - Je pens, fait il, a .i. sermon, / Au meilleur ou je pensasse onques. »²⁰. Toutefois, pour le lecteur qui connaît toute l'histoire, ses mots recèlent des allusions transparentes, car le sermon pourrait être celui qu'il avait destiné à la jeune aspirante à la vertu monacale, la « conversion » ainsi catalysée reposant sur les démarches qu'il lui avait proposées, et que Denise avait promis d'accomplir. La complicité entre les moines, si elle existe, reste subtile et inavouée.

La situation est totalement différente dans le couvent où arrive Justine : les moines partagent les informations ainsi que les filles. Pour Justine, ils deviennent des initiateurs ad-hoc, sans trop de préparations. Ce qui marque ce monde-là, c'est la domination comme règle de fonctionnement. Les femmes sont les esclaves des hommes et le mécanisme du pouvoir est très nettement construit. Il y a néanmoins un personnage dans ce système qui se rapporte au pouvoir dans les deux directions : c'est Ursule, la doyenne, qui soumet les filles qu'elle doit garder et qui est à la fois soumise aux moines. Une autre figure féminine, Omphale, devient à son tour l'initiatrice de Justine, en lui expliquant toutes les règles d'après lesquelles les moines exercent leur domination. Le destin de Justine est lié à cette femme, partenaire de souffrance, qui l'aide au début à s'adapter à sa nouvelle situation, et puis c'est à travers Omphale, à savoir grâce à sa « réformation », que Justine réussit à échapper. Les femmes du couvent sont donc liées l'une à l'autre dans leur statut d'objets asservis ; une possibilité qu'elles ont – et dont Ursule seule tire profit – est de se transformer en dominatrice envers les autres ; enfin, les rapports sont clairs, contrairement au couvent de Rutebeuf,

¹⁸ Brîndușa Grigoriu, *op. cit.*, p. 220.

¹⁹ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 95.

²⁰ *Ibid.*, v. 114-115.

où il reste toujours une autre version des faits, une autre possibilité d'envisager l'identité et le « fonctionnement » des personnages²¹.

Après avoir vu quels sont les rapports à l'intérieur des deux mondes, on peut passer à la vision sur l'érotisme, qui relève de deux pôles opposés. Premièrement, à l'abri du couvent où Denise et Simon découvrent l'amour charnel, il s'agit d'une « véritable cour d'amour chrétienne »²² - l'amour courtois transplanté dans un espace inédit. Ce que nous dit le texte, c'est que « Frere Denize mout amerent / Tuit li frere qui laianz erent./ Mais plus l'amoit frere Symons »²³ - le dernier, d'un amour qui dépasse largement les limites de la chrétienté. Ce qui importe, c'est la réciprocité du sentiment et les faveurs que l'on fait à la dame-travestie : « Or out damoizele Denize/ Quanqu'ele vot a sa devise. »²⁴. Le moyen dont œuvre la séduction dans cette histoire est double sinon délibérément réciproque: d'une part, la beauté de la fille, qui séduit involontairement le frère cordelier, et d'autre part l'acte de langage de ce dernier : Denise est convaincue par la ruse que la vie parmi les moines serait sainte et apparemment tout ce qui se passe dans le couvent vient soutenir son hypothèse. Même l'érotisme reste ambigu ; elle ne le ressent pas en tant que mal condamnable, et l'accepte ainsi « volentiers ». Une conception totalement autre de l'érotisme apparaît chez Sade, où il y a une distinction nette entre l'amour et la jouissance : « Mais comment put-il venir dans la tête d'un homme raisonnable que la délicatesse eût quelque prix en jouissance ? Il est absurde de vouloir soutenir qu'elle y soit nécessaire ; elle n'ajoute jamais rien au plaisir des sens, je dis plus, elle y nuit ; c'est une chose très différente que d'aimer ou que de jouir ; la preuve en est qu'on aime tous les jours sans jouir et qu'on jouit encore plus souvent sans aimer. »²⁵, déclare Dom Clément. D'ici une typologie de l'érotisme qui transforme la femme en objet du plaisir de l'homme ; la jouissance de celui-ci est « non seulement très éloignée de ce qui peut lui plaire [à la femme], mais même se trouve contraire à ses plaisirs »²⁶. On parle donc seulement d'une seule direction de la séduction : il faut que les femmes-esclaves enfermées dans le couvent plaisent aux moines-bourreaux – mais comment ? Le premier principe à suivre, dans cet univers proprement tyrannique, est de faire souffrir l'autre. C'est l'image du Mal, du vice – donc du *désordre*. Il est inattendu de trouver dans un tel lieu une véritable organisation de la débauche : *l'ordre du désordre*, qui se révèle être le deuxième principe du plaisir sadien. L'explication réside dans la définition même du pouvoir : exercer du pouvoir sur l'autre, c'est lui imposer un ordre. De plus, comme le remarque aussi

²¹ Il ne faut pas oublier que Denise est travestie.

²² Brîndușa Grigoriu, *op. cit.*, p. 225.

²³ Rutebeuf, *op. cit.*, v. 170-171.

²⁴ *Ibid.*, v. 157-158.

²⁵ Sade, *op. cit.*, pp. 193-194.

²⁶ *Ibid.*, p. 196.

Roland Barthes, l'amplification de la jouissance se fait « en respectant d'une part et en précipitant de l'autre les épisodes du rite »²⁷. Ainsi, les filles sont réparties en quatre groupes égaux d'après leur âge, il y a une couleur correspondant à chaque groupe etc. Ensuite, les punitions les plus diverses sont strictement réglementées.

Michel Delon propose une possible justification des traitements sadiens auxquelles sont soumises les filles, se ressourçant à l'exotisme civilisationnel : « De Montaigne aux Lumières, la diversité des coutumes lointaines a servi d'argument contre le dogmatisme moral et religieux ; elles battaient en brèche la prétention du christianisme de détenir le monopole de la vérité. D'Orient ou d'Amérique arrivaient les Hurons, les Persans et tant de bons sauvages qui ruinaient nos assurances ancestrales. Les libertins sadiens cherchent, eux aussi, aux quatre coins du monde, des usages qui légitiment leurs perversions personnelles. »²⁸. C'est l'ancrage dans un contexte extérieur d'une philosophie du Mal qui est énoncé dans le discours de Dom Clément : « Les hommes ne comprendront jamais qu'il n'est aucune sorte de goûts quelque bizarres, quelque criminels même qu'on puisse les supposer, qui ne dépendent de la sorte d'organisation que nous avons reçue de la nature ! Cela posé, je [...] demande de quel droit un homme osera-t-il exiger d'un autre ou de réformer ses goûts, ou de les modeler sur l'ordre social ! De quel droit même les lois, qui ne sont faites que pour le bonheur de l'homme, oseront-elles sévir contre celui qui ne peut se corriger, ou qui n'y parviendrait qu'aux dépens de ce bonheur que doivent lui conserver les lois ? »²⁹ ; « Le système de l'amour du prochain est une chimère que nous devons au christianisme et non pas à la nature »³⁰ – le monde renversé est ainsi justifié moralement, le *Weltanschauung* que le narrateur³¹ impose pouvant sembler aussi cohérent que celui qu'il conteste.

De son côté, le narrateur de Rutebeuf énonce d'emblée sa position : « Li abiz ne fait pas l'ermitte [...] / Mais mainte gens font bele moustre / Et merveilleuz semblant qu'il vaillent : / Il semblent les aubres qui faillent, / Qui furent trop bel au florir. / Bien dovroient teil gent morir / Vilainnement et a grant honte. »³². Cette vision concorde avec la fin de l'histoire, où la femme mariée (à savoir une femme respectable, qui a aussi de l'expérience

²⁷ *Le Plaisir du texte*, Éditions du Seuil, 1973, p. 21.

²⁸ « La copie sadienne » dans *Littérature*, n°69, 1988, « Intertextualité et révolution », pp. 87-99, p. 88.

²⁹ Sade, *op. cit.*, p. 188.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ On préfère *narrateur* au lieu d'*auteur* ayant en vue l'opinion d'après laquelle Sade serait en effet *moraliste* : « Le marquis n'a dans son œuvre peint vices et crimes que pour les faire détester ». (Audegean Philippe, « Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIIIe siècle*. Préface de Maurice Lever », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°3, 2007, pp. 507-512, ici p. 507.)

³² Rutebeuf, *op. cit.*, v. 1-13.

socialement pertinente), agent du rétablissement de Denise à sa situation normale, sermonne ainsi le moine (« sermonneur »): « Fauz papelars, fauz ypocrite,/ Fauce vie meneiz et orde. »³³ D'ici résulte le but que l'auteur s'était proposé concernant le public : une histoire moralisatrice, qui divertisse et enseigne à la fois. La fin reflète un idéal moral de l'époque : « Or ot non ma dame Denize/ Et fu a mout plus grant honeur/ Qu'en abit de Frere Meneur. »³⁴. Rutebeuf ne manque pas l'opportunité de faire de la critique sociale, à travers les paroles de la femme qui révèle le secret : « Vos desfendeiz au jones gens/ Et les dances et les quaroles,/ Violes, tabours et citoles/ Et toz deduiz de menestreiz!/ Or me dites, sire haut reiz,/ Menoit sainz Fransois teile vie? »³⁵.

Enfin, le motif du couvent apparaît dans le fabliau de Rutebeuf comme un milieu affectueusement communautaire se développant en marge de la société, qui se voit satiriquement ciblé pour son non-conformisme moral aussi bien que pour sa duplicité théologique-érotique, tout en servant de prétexte à s'amuser en amusant le lecteur, car l'histoire ne donne pas de raisons de s'effrayer. Il n'y a aucun (sens du) mal qui affecte véritablement Denise, ni dans le couvent, ni après qu'elle en sort, aucune punition même pour son comportement impropre. Chez Sade, au contraire, le placement d'une telle action dans un couvent est l'une des faces de la révolte : on n'est pas d'accord avec l'ordre imposé par l'église, on le renverse et, pour rendre le contrepois plus violemment pertinent, on y implique les représentants mêmes de celle-ci. Ce qui reste toutefois commun aux deux discours, c'est le fantasme d'une fille pénétrant dans un couvent de moines, en brisant les tabous au risque de se voir elle-même briser. Une fantaisie intellectuelle sous-tend ces entre-deux-mondes, en les faisant basculer entre l'ordre, le désordre et le contre-ordre³⁶.

Bibliographie :

Audegean, Philippe, « Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIIIe siècle*, Préface de Maurice Lever », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°3, 2007. pp. 507-512.

Barteau, Françoise, *Les Romans de Tristan et Iseut: introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972.

Barthes, Roland, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.

³³ *Ibid.*, v. 244-245.

³⁴ *Ibid.*, v. 334-335.

³⁵ *Ibid.*, v. 258-263.

³⁶ L'expression est utilisée par Françoise Barteau par rapport au monde compensatoire du Morois dans les textes français de la légende tristanienne ; voir *Les Romans de Tristan et Iseut: introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972, p. 154 sq. .

Delon, Michel, « La copie sadienne », dans *Littérature*, n°69, 1988, *Intertextualité et révolution*, pp. 87-99.

Grigoriu, Brîndușa, *Actes d'émotion, pactes d'initiation : le spectre des fabliaux*, Editura Universitaria, Craiova, 2015.

Le Goff, Jacques, *Civilizația Occidentului medieval*, Editura Științifică, București, 1970.

Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. et trad. par Michel Zink, Paris, Bordas (Classiques Garnier), t. 1, 1989, [vi] + 514 p., document fourni par la société Bibliopolis, disponible en ligne sur Gallica, <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101490&M=tdm>.

Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Presse de la Renaissance, 1979.