

## Sainteté et sexualité: *La Vida de Santa Enimia* de Bertrand de Marseille

CRISTINA ALVARES  
(Universidade do Minho)

### 1. Les paysages de l'hagiographie

S'il y a une caractéristique qui distingue l'hagiographie des autres genres, particulièrement la chanson de geste, «essentiellement orale» (Vitz, 1987: 387), et le roman, «essentiellement écrit» (idem), cette caractéristique est l'égalité contribution des traditions orales et écrites dans la production de textes hagiographiques. Au contraire des deux autres genres cités, où le mélange des éléments oraux et écrits est «d'une nature accidentelle et historique» (idem: 388), dans les textes hagiographiques, ce mélange est «nécessaire» (idem). Écrite pour être dite, la vie de saint, plus que les autres genres médiévaux, est le confluent où se rencontrent la culture folklorique, qui est celle des sociétés de l'oralité, — et la société des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles est majoritairement une société d'«illiterati» —, et la culture ecclésiastique, celle des hommes qui dominent l'écriture (Lauwers, 1987: 226, 239-40): car le christianisme est la religion du Livre (Schmitt, 1976: 946). Aussi, la vie de saint est-elle le genre le plus représentatif de cette particularité culturelle du Moyen Âge où se combinent une société de l'oralité et une société de l'écriture, avec les performances communicationnelles correspondantes. Le clerc qui disait le texte et son public constituaient ce que Brian Stock appelle «a textual community», c'est-à-dire, une micro-société organisée autour de l'interprétation commune d'un texte. Ces communautés textuelles pouvaient être composées d'un seul «litteratus», ce que Stock

appelle l'«interprès», capable de lire un texte écrit et de transmettre son message oralement aux «littérati» (Stock, 1986: 12). Évidemment, ceci n'était pas spécifique de la vie de saint, car toute la production littéraire en vers vulgaires, dont le roman, était (au moins jusqu'à la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) diffusée oralement (Gallais, 1964: 483). Mais le texte hagiographique avait ceci de différent: il exhortait l'audience par la prière finale à participer à la performance de la lecture, celle-ci devenant alors une expérience où les deux pôles de la chaîne communicationnelle se trouvaient activement engagés (Vitz, 1987: 400). La communication de la vie de saint renforcerait la combinaison oral-écrit.

Une société qui communique oralement et une société qui connaît l'écriture possèdent des systèmes de valeurs fort différents, voire opposés. Cette opposition peut se résumer dans le fait que l'écriture médiatise la relation de l'homme à la nature (plus encore à une époque où la langue écrite n'était pas la langue maternelle mais le latin), au monde, alors que dans les sociétés de l'oralité cette relation est directe.

[Dans la culture folklorique] le rapport aux objets est vécu totalement et le sens du concret est fort poussé: dans le monde de l'oralité, il n'y a pas de décalage entre l'émission et la réception des messages, mais instantanéité (...) Dans ces sociétés, la nature n'apparaît pas comme distincte de l'homme. Il y a une certaine osmose (...) Et l'univers est considéré comme un champ dans lequel opèrent des forces surnaturelles diffuses et ambivalentes, qu'il s'agit de s'allier. [La culture ecclésiastique] correspond à une société dont se dégage progressivement l'«individu», délié des contraintes sociales de la communication. Le christianisme favorise la tendance à l'individualisation. Dans les sociétés de l'écriture, l'homme vit selon un rapport d'avantage «décalé», plus abstrait — écriture est abstraction —, aux choses et à la nature. Les forces du bien sont nettement distinguées des forces du mal. (...) Le principe spirituel y est valorisé, tandis que le principe corporel est méprisé. La plupart des attitudes de l'homme face au corps, à la sexualité, à la mort y sont symptomatiques de cette vision du monde dualiste. (...) (Lauwers, 1987: 239-40) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si on voulait y appliquer la terminologie de l'anthropologie de l'imaginaire, on dirait que l'imaginaire de la culture ecclésiastique est

Culture folklorique et culture ecclésiastique correspondent à ce que Pavel appelle de paysages ontologiques (Pavel, 1988: 176-7). La coexistence de plusieurs paysages ontologiques (au moins deux) dans une société pose des problèmes d'organisation et de hiérarchisation de ces mêmes paysages. L'un d'eux se constitue en orthodoxie et se présente comme «vérité ultime» et «principe régulateur» (idem). La christianisation de l'Occident n'est autre chose que la concurrence entre le modèle ecclésiastique et le modèle folklorique, dont l'issue et la constitution en orthodoxie du premier, et la marginalisation du second en tant que modèle périphérique. Jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, une évolution se vérifie, dit Lauwers, qui va «d'une culture de tradition folklorique, composée de maints éléments païens, tant bien que mal christianisés, à une culture de tradition chrétienne adaptée aux structures folkloriques» (Lauwers, 1987: 236). Les stratégies de la christianisation ont été plus ou moins agressives, plus ou moins conciliantes (Legoff, 1980: 211-16; Schmitt, 1976: 948). De toute façon, et malgré la répression de la culture indigène (notamment la destruction des temples et des idoles païens de la première phase de la christianisation), le modèle ecclésiastique n'a pu s'imposer que dans la mesure où il a adopté certains éléments du folklore (par exemple, la localisation des lieux culturels, des fonctions païennes héritées par les saints<sup>2</sup>; Legoff, 1980: 213), et où il s'est adapté à certaines de ses structures mentales (il faut parler aux laïcs dans un langage qu'ils puissent comprendre; d'où utilisation de la langue vulgaire et de motifs folkloriques dans les sermons et prédications; Lauwers, 1987: 249). Il y a, ainsi, entre les deux

structure sur «l'intransigeant régime diurne», caractérisé par les schémas ascensionnels et diatréiques, tandis que le régime de la culture folklorique est «l'indulgent régime nocturne» de l'«intimité substantielle» e de la «quiétude cosmique» (Durand, 1969).

<sup>2</sup> L'un des témoignages littéraires de cet héritage est celui de saint Gilles, dans le *lai de Désiré*. Ce saint accorde le don de la maternité à la mère de Désiré, qui était stérile. Il a la même fonction que le chevalier faé du *lai de Tydoret*: il fait un enfant à la reine que était stérile aussi. Le chevalier de l'autre monde et le saint ont ce pouvoir de fertilité que les maris de ces deux femmes n'ont pas. La différence en est que saint Gilles féconde la mère de Désiré par la grâce du Saint Esprit. L'héritage des fonctions païennes par les saints se réalise selon la loi de la désertisation (voir n. 7).

paysages ontologiques, des points de contact et des «surfaces de recouvrement» qui expliquent, par exemple, que «des traces de folklore apparaissent dans les documents écrits» (Lauwers, 1987: 246)<sup>3</sup>. C'est justement ce qui se passe dans les vies de saints qui résultent de l'intégration dans un discours moral ecclésiastique de motifs folkloriques dégagés de leur contexte (Walter, 1989: 545). Or, ces surfaces de recouvrement entre les deux cultures s'élargissent autour du XII<sup>e</sup> siècle, lors de la diffusion de l'écriture dans l'aristocratie laïque, et de la mise par écrit des langues romanes et de la culture folklorique, qui acquièrent, ainsi, un statut littéraire.

## 2. La «Vida» et la «Vita»

L'une des raisons du mouvement de traduction en langue vulgaire des «vitae» a été la nécessité ressentie par l'Église d'étendre sa pédagogie aux laïcs, et surtout aux masses rustiques, dépositaires et usagères de la culture folklorique, pour les persuader de la grandeur du pouvoir de Dieu agissant à travers ses saints. L'hagiographie est un important instrument de propagande et c'est pourquoi «elle est fondamentalement rhétorique, en ce sens qu'elle est essentiellement un discours d'éloge, de persuasion ou de preuve» (Vitz, 1987: 388). Pour saisir ces couches périphériques de la chrétienté, les stratégies rhétoriques des traductions «en roman» des «vitae» ont dû faire une place plus large à la culture folklorique (Walter, 1989: 694-5). Ces concessions consistent essentiellement dans la réactualisation du discours (Vitz, 1987: 400) et l'intégration de motifs merveilleux au récit<sup>4</sup>. *La Vida de Santa Enimnia*<sup>5</sup> en est un exemple. Écrite ou début du XIII<sup>e</sup> siècle

<sup>3</sup> Aussi, il faut se garder de trop trancher les différences entre les deux cultures. Lauwers remarque que la culture folklorique n'a pas le monopole des survivances païennes: «la liturgie et les rituels chrétiens reprennent des rites et des gestes — des formes — du paganisme. Les auteurs de la très haute culture ecclésiastique puisent dans le legs intellectuel de l'Antiquité pour élaborer leurs synthèses» (Lauwers, 1987: 236-7). En outre, les structures ecclésiastiques locales participent de la culture folklorique, et cela malgré la Réforme Grégorienne (Smith, 1990).

<sup>4</sup> «(...) à partir du XI<sup>e</sup> siècle, ils [les éléments folkloriques] se multiplient [dans les textes hagiographiques] (...) On peut comprendre qu'à une époque où les traditions folkloriques étaient très fortes et sans doute

par le clerc Bertrand de Marseille à la demande du prieur du couvent de Sainte Enimie (Brunel, 1970: 3), ce texte est la traduction en langue d'oc de la «vita» du XII<sup>e</sup> siècle. Selon l'éditeur du texte, les altérations introduites par Bertrand concernent la forme et le fond du récit. Le style oralisant remplace le style érudit du texte latin.

«La *Vita* est une œuvre pédante, embarrassée d'allusions bibliques, écrite dans un style prétentieux qui emprunte souvent ses mots et ses images aux auteurs de l'antiquité. Bertrand de Marseille a laissé de côté toute digression savante. Par des citations de proverbes, l'emploi de locutions populaires, la recherche d'harmonies imitatives, l'usage d'apostrophes aux auditeurs, il a donné à son poème une allure très familière» (Brunel, 1970: 5).

Pour le fond du récit, Bertrand, qui, selon Brunel, «a dû tenir compte du développement de la légende depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle» (p. 5)<sup>6</sup> a ajouté le miracle très sensuel de la pierre qui prend les formes d'Enimie; le fait merveilleux qui explique la tache rouge sur un rocher (le sang du dragon blessée avec un crucifix par Saint Yles); e la date de la mort de la sainte placée à l'octave de la Saint-Michel. Ces trois ajouts correspondent à des interférences folkloriques que la traduction de Bertrand a apportées au récit hagiographique. Le dernier élément, inscrivant

encore peu conciliables avec le christianisme, l'Église se soit méfiée des éléments proches de la culture folklorique. Elle les dénonce d'ailleurs dans les pénitentiels, dans les sermons ou lors des conciles. À partir du moment où, moyennant certaines concessions faites à la culture folklorique, elle pourrait attirer un plus grand nombre de fidèles, elle n'hésite pas, pour se les gagner, à utiliser des motifs folkloriques, à organiser des pratiques susceptibles d'être acceptées et vécues par le plus grand nombre, à se reformer éventuellement» (Lauwers, 1987: 248-9).

<sup>5</sup> Nous nous référons à l'édition de Brunel, C., *La vie de sainte Enimie, de Bertrand de Marseille: poème provençal du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1970.

<sup>6</sup> Cette affirmation nous semble discutable. Il est plus probable que Bertrand ait puisé dans une tradition bien plus ancienne, pré-chrétienne, et qui a continué à circuler oralement, indépendamment de la *Vita*. Étant données ses caractéristiques savantes, le texte latin n'a pas réussi à fixer et à rendre homogène le patrimoine légendaire relatif à Enimie qui doit remonter à un rite païen de fertilité pratiqué à Burla et qui expliquerait le prestige thérapeutique de la source (Walter, 1989: 292, 695).

Enimie sur cette structure de la mémoire mythologique qu'est le calendrier (Vitz, 1987: 391; Walter, 1989: 695), témoin de l'appropriation de la sainte par la Tradition: si on la fête le 5 octobre, c'est qu'on l'associe à la période équinoxiale de l'année. Le miracle de la pierre n'est pas exclusif d'Enimie, car il figure également dans le récit de la vie de Saint Odile (Fromage, 1967: 3): c'est sans doute un motif récurrent des récits folkloriques qui signifie l'assimilation de la femme à la nature, celle-là laissant l'empreinte de son corps sur celle-ci (on retrouve ainsi l'osmose homme-nature qui caractérise l'ontologie des sociétés de l'oralité). Le motif merveilleux du combat avec le dragon, que Bertrand a entendu raconter («so disons») par des clercs et des laïcs (v. 1175), est également d'origine folklorique: un chevalier pourfendeur de monstres a été changé en un évêque qui utilise un crucifix comme épée. Que l'ancêtre pré-chrétien d'Yles était un chevalier est, d'ailleurs, confirmé par cette scène très conjugale, évoquant *Érec et Enide*, où l'évêque, la tête sur le giron d'Enimie, est réveillé par ses larmes. L'érotisme dont cette scène investit la relation entre la sainte et l'évêque est un élément étrange au discours ecclésiastique: étant donné l'opposition énergétique de l'Église à tout ce qui a partie liée avec le corps<sup>7</sup>, l'appropriation des éléments pré-chrétiens par le discours ecclésiastique implique forcément leur désérotisation, d'autant plus qu'il s'agit ici d'un évêque et d'une sainte (Schmitt, 1976: 950). Bertrand a dû puiser dans la Tradition orale, où sont fréquents les récits mettant en scène la rencontre érotique d'un chevalier et d'une fée. Ou s'agit-il d'intertextualité avec *Érec et Enide* (v. 2475-92, 2507-9, 4596-7)? Peu importe. Quelle que soit l'origine de cette scène, folklorique ou littéraire, son intérêt est que cette note d'érotisme oblitère la morale de l'Église. Ce sont donc ces éléments qui, en favorisant la culture folklorique, écartent le texte occitan du texte latin, et le rendent susceptible d'être mieux reçu par le public des

<sup>7</sup> «Mais il faut se demander si la suspicion croissante qui pesa sur les pratiques folkloriques du corps (la danse par exemple), la personnalisation toujours plus poussée de la pastoral grâce à la généralisation du sacrement de pénitence (...) n'ont pas conjointement contribué à interioriser le sens du péché et à «culpabiliser» tous les hommes, à masquer à leurs yeux l'«acculturation» qu'ils subissaient en les convainquant de l'immoralité de leur propre culture» (Schmitt, 1976: 950).

«illiterati» qui apprécie le merveilleux, l'érotisme et, puisqu'il ne connaît pas l'écriture, a recours à d'autres moyens de fixation, dont le calendrier, pour inscrire un événement important dans la mémoire collective.

Mais toutes les altérations introduites par Bertrand de Marseille dans le récit de la vie de sainte Enimie ne sont pas des éléments folkloriques. Selon Brunel, la partie finale de la *Vida*, celle qui suit la mort de la sainte, se caractérise par la création originale de l'auteur.

Les longs dialogues entre Dagobert et l'abbesse, entre l'ange et frère Jean, les tableaux amusants de l'erreur du roi et de la perplexité du moine sont dus tout entiers au poète (Brunel, 1970: 6).

Brunel se réfère à l'épisode où les nonnes, rusées, réussissent à tromper le roi Dagobert, frère d'Enimie, qui voulait translater les reliques de la sainte à Saint Denis, et prend le tombeau de la filleule d'Enimie pour celui de sa sœur, et à celui où l'ange révèle au moine Jean (qui ne croit pas ce qu'il voit et entend, ce qui met l'ange en colère) le secret de la localisation du tombeau d'Enimie, seul connu des nonnes. Ces deux épisodes sont légèrement ironiques, et cette ironie ouvre une faille dans la rhétorique et le ton grave et sérieux propres à l'hagiographie. Ce traitement original de l'invention des reliques est accompagné d'une autre particularité: Bertrand a réduit à quelques vers (v. 1985-8, 1955-6) le récit des miracles «post-mortem» qui suit, dans la *Vita*, celui de l'invention des reliques. Or, selon J. Smith, l'importance de ces miracles en tant que principe organisateur du texte, est une convention constitutive de l'hagiographie officielle, celle de l'Église centrale. Le culte du saint y est focalisé exclusivement sur les reliques traduites responsables des «miracles from the grave» et qui confèrent un grand prestige au monastère ou à l'Église où elles se trouvent. Le récit des miracles «post-mortem» joue donc un rôle très important dans la propagande ecclésiastique. Par contre, les textes bretons, qui représentaient une tradition hagiographique locale, périphérique<sup>8</sup>, se bornent à raconter

<sup>8</sup> «It is particularly noticeable that Breton society often lagged a generation or so behind that of the rest of north-central France in responding to centrally directed drives for reform. The full impact of the

les miracles réalisés par le saint pendant sa vie, et lorsqu'ils se référent aux miracles « post-mortem », ils le font brièvement, sous forme de résumé. Le lieu sacré n'y est pas le tombeau, mais un lieu naturel, normalement une source, où le saint a fait un ou plusieurs miracles (Smith, 1990). Ce que l'Église prétendait avec les translations et le culte des reliques, justement, c'était de transférer dans le domaine canonique ces cultes locaux qui sans doute continuaient, sous un masque chrétien, de vieux cultes païens de la nature, en brisant par là le lien qui unissait le saint au lieu (Lauwers parle d'un grand décalage entre l'attitude laïque et l'attitude ecclésiastique concernant la translation et le culte des reliques — Lauwers, 1987: 236). Nous ne prétendons pas insérer *La vida de Santa Enimía* dans la traditions hagiographique bretonne (ce qui serait un contre-sens géographique), mais tout simplement faire remarquer que le texte de Bertrand de Marseille partage avec cette tradition marginale un trait structurel — le récit des miracles « post-mortem » réduit à un bref résumé — qui brise la convention fondamentale de l'hagiographie officielle et que la *Vita* observait. Ce qui est fondamental chez Bertrand c'est le miracle qui unit à tout jamais Enimía à la source de Burla. De plus, on peut voir dans le personnage de Dagobert, voulant procéder à la translation des reliques, le représentant de l'hagiographie officielle. Sont échech, ironisé, figure l'éloignement du texte de Bertrand par rapport à l'autorité du modèle latin et, par conséquent, du modèle ecclésiastique<sup>9</sup>. Dans cette distance

Gregorian reform was not truly felt in Brittany until well into the twelfth century» (Smith, 1990: 314).

<sup>9</sup> Pourtant cet éloignement est compensé par la solution finale qui établit un compromis entre le culte officiel et le culte local. Le conflit qui les oppose est formulé en termes de conflit entre les deux sexes, représentés par le roi et les nonnes. Celles-ci sont rusées comme les fées, leurs aïeules pré-chrétiennes dont elles ont hérité quelques pouvoirs (Grange, 1983: 144). En fait, qu'est-ce qu'un couvent féminin sinon île d'Avallon désertisée? Dans un monastère, un groupe de femmes vit à l'écart du monde. Soumises à l'autorité de l'abbesse, elles réussissent à se procurer un certain éloignement par rapport aux structures du pouvoir masculin, en s'enfermant dans un monde à part et en renouant à leur sexualité (ce que les fées ne faisaient pas, bien au contraire). L'émancipation totale, qui supposerait un isolement total, est impossible: la communauté féminine est une dépendance, souvent méprisée, d'un ordre masculin, et elle est donc intégrée à l'institution ecclésiastique et soumise à son autorité

s'inscrit la part d'innovation et d'initiative personnelle revenant à l'auteur<sup>10</sup>.

A cause de sa fonction de propagande et de sa dette envers l'oralité, l'hagiographie n'a pas connu le développement des genres littéraire profanes. Elle n'a pas atteint leur degré d'autonomie, notamment celui du roman qui, depuis Chrétien de Troyes, s'est émancipé de l'autorité du modèle latin dont il était la traduction, et s'est assumé comme œuvre de fiction, création d'un auteur. Zink a bien montré que le moment où la littérature se reconnaît comme fiction, libérée de la vérité du mythe, est le moment où l'auteur prend conscience de soi-même en tant que créateur (Zink, 1981: 5). L'hagiographie ne se considère pas comme fiction. Elle prétend raconter la vérité, une vérité historique que l'intervention divine a rendue exemplaire, mythique. L'auteur

(Gold, 1985: 76 sq). Dans notre texte, les nonnes obéissent à l'abbesse mais leur règle a été établie par l'évêque (v. 1295-306). Cependant le monastère, comme le gynécée aristocratique, constitue un centre de pouvoir féminin assez inquiétant (pour l'homme). Et comme toutes les femmes, les nonnes trompent un homme, et pas n'importe lequel: le roi Dagobert, le représentant de l'ordre et de la loi, en réussissant par cette ruse, l'autonomie de leur ordre et de leur loi. Ce faisant, elles font échech aux prétensions hégémoniques de l'Église, représentée par Dagobert/Saint Denis: Enimía leur appartient, car telle est la volonté de Dieu. Le lien entre la sainte et la source n'a pas été coupé. Mais quand l'ange révèle à Jean la localisation du tombeau d'Enimía, il fait passer le secret des nonnes dans la sphère masculine de l'Église centrale qui procède à sa translation dans un nouveau monastère (v. 1989-96). Dieu leur retire ainsi du pouvoir et, favorisant les prétensions hégémoniques de l'Église par ses miracles du tombeau (résumés en deux vers), perd lui-même sa dimension féministe et marginale.

<sup>10</sup> Dans *La vida de santa Enimía*, il y a quelque chose de très bizarre: le fait que le monastère a été construit par hommes et femmes «cuninalmen, / qui non i ac destrigamen» (v. 1273-4). Bizarre parce que les nonnes y font un travail d'hommes: elles ne sont plus le sexe faible; puis parce que la construction du monastère se fonde sur l'égalité des sexes: ceci étant l'impossible même dans/pour le monde féodal, la construction du monastère est projetée dans la sphère de l'utopie et du merveilleux. À l'origine du couvent de Sainte Enimía était l'égalité des sexes. Malgré sa resonance hétérique, la configuration de l'origine ainsi relevée du mythe (d'ailleurs tout rentre dans la normalité de la domination masculine lorsque Yves établit la règle et sacre les nonnes). À l'origine de quelque chose il y a toujours un événement unique, merveilleux, impossible dans le réel. L'indifférenciation sexuelle à la fondation du couvent est un écho de l'événement mythique central, la hiérogamie.

n'a qu'à se conformer, et à confirmer cette vérité transcendante: il en est le porte-parole. Or, nous venons de voir que l'auteur de la *Vida de Santa Enimnia* ne s'y conforme pas autant. Bertrand s'éloigne de sa source par deux voies: celle des ajouts folkloriques, qui entrent, certes, dans le projet de propagande, et celle de son initiative personnelle, dont les stratégies comprennent l'ironie, marquent une distance entre le narrateur et les conventions qui supportent ce même projet. Cette distance introduit un principe d'émancipation qui fait que ce texte soit davantage qu'un simple document idéologique, sa lecture réalisant la communion des fidèles, énonciateur et énonciataires, dans la vérité énoncée. Bertrand n'est pas un porte-parole: il écrit, il traduit/trahit et il est conscient de la part de création qui lui revient. Il se nomme dans le prologue qui est moins un prologue hagiographique (Gallais, 1964: 489-90) qu'un prologue de roman avec les «topoi» de la traduction en roman d'un texte latin (v. 5, 11-2), et du devoir de divulguer le savoir (v. 8-10). De plus, dans l'épisode où les nonnes trompent le roi, le narrateur suggère que l'écriture est mensonge, leurre: «car per lo nom e pels escrichs/fo enganatz e escarnitz» (v. 1703-4). L'association ironie-écriture-mensonge suggère la distance que seule l'écriture, communication en différé, permet au narrateur de mettre entre lui et ce qu'il raconte. Même s'il est loin d'être un narrateur de qui il faut se méfier, comme l'est Chrétien de Troyes, il n'est pas non plus le narrateur conventionnel des vies de saints, tout à fait fiable parce qu'il énonce la parole divine.

### 3. Enimie et la pierre: sainteté et sexualité

«Après cant sancta Enimnia / fo issida d'aquesta via / et ac lo gauch celestial, / on es totz bes ses negu mal» (v. 1443-6). Malgré la présence de «topoi» diairétiques comme celui-ci, caractéristiques de la rhétorique ecclésiastique, l'écriture de Bertrand érotise un discours qui se voulait asexué, saint. Le corps y a une importance fondamentale. L'histoire d'Enimie s'organise autour de la récupération de sa beauté physique. La façon dont elle a été guérie, purifiée, possédée par Dieu, est (ir-)représentée comme l'acte de l'amour. Les deux miracles les plus saisissants, ceux où la sainte et la pierre se trouvent confondues, ne signifient

pas l'endurcissement d'un corps immunisé contre le désir, mais l'amollissement de la pierre au contact du corps féminin qu'elle moule. Peut-être cette érotisation est-elle une ré-érotisation entraînée par la ré-folklorisation de l'histoire d'Enimie: le discours de Bertrand récupère un peu de l'érotisme païen qui sans doute caractérisait l'état pré-chrétien de la légende et qui est discernable derrière le «make up» rhétorique du discours de la sainteté. Celui-ci inter-dit le discours sur la sexualité féminine présentée dans ses moments critiques: menstruation, défloration, maternité. L'histoire d'Enimie remonterait-elle à un mythe d'initiation féminine?

#### 3.1. Menstruation

Comme les mythes, les vies de saint sont des récits fondateurs qui racontent ce qui s'est passé à l'origine de tel monastère. C'est bien le cas de la *Vida* qui prétend expliquer quand, où, comment et pourquoi le monastère de Sainte Enimie a été construit. À l'origine de cette institution un événement remarquable, unique, miraculeux, a eu lieu. Cet événement primordial est une hierogamie, les noces d'Enimie et de Dieu.

Malgré sa grande beauté, grâce à laquelle elle aurait pu épouser un roi ou un seigneur puissant (v. 83-6), la fille du roi Clodoveu ne pensait pas à l'amour. Son plaisir était de servir Dieu et elle consacrait tout son temps à la charité (v. 87-120). Aussi refuse-t-elle d'épouser l'homme que ses parents avaient choisi, car sa virginité appartient au Christ.

«Payre senher, per re del mon  
non auray marit ni espos,  
mas Jhesu Crist to glorios,  
al cal ay promes castelat  
tener e ma virginitat» (v. 150-4)

Face à l'autorité paternelle qui ne se soucie pas des raisons d'une jeune fille, Enimie demande à son époux céleste (v. 174) de la sauver de ce mariage forcé, de façon à ce qu'il soit le seul à jouir de sa virginité.

«Senher Dieus, plen de gran dolzor,  
garda mon cors de dissonor,  
que no'm puescha penre talen



soumettre à la volonté de son jaloux époux (v. 727-8) qui ainsi s'empare d'elle. D'ailleurs, sa ruse pour amener Dagobert à se tromper de tombeau avait cette intention de ne pas quitter le lieu du miracle, même après la mort (v. 1469-50).

Impure, Enimie doit se purger dans une souce. Il s'agit du motif folklorique du bain mélusinien, image du bain de la purification menstruelle, (Gaignebet, 1985: 90) qui rendra «la verges munda» (v. 474). Étant donné que la lèpre «abraza» la femme, sa guérison implique son refroidissement. On se rappellera l'épisode du Roi de la Rouge Cité dans *L'âtre périlleux*, où le roi punît «le cuer trop escaufé» (v. 180) de son amie, en la faisant refroidir (v. 182) «en la noire fontaine obscure» (v. 191). Burla est froide et sombre aussi. L'ange dit de l'eau qu'elle est «freyda, sos la rocha, on a penas lo solelhs tocha» (v. 379-80). Le narrateur confirme:

La fons es ins en una comba  
qu'es pres de Tarn, grand et prionda.  
D'una parti daus soleilh colgan  
a una rocha alta e gran,  
on ha una balma prionda,  
o istet pueys la verges munda; (v. 469-74)

Le lieu du miracle est caractérisé par une accumulation d'éléments telluriques (vallée, roche, grotte) et aquatiques (source, fleuve). Utérin et humide, qualités que la source réunit, il est protégé des qualités opposées du ciel et du feu, représentées par le soleil. Burla est un lieu féminin propice à la purification de la vierge. Aussi, Enimie se déshabille, entre dans l'eau, s'y lave, et en sort plus belle et plus pure que ne l'est «coloms ni colomba» (v. 504).

Mais ce n'est pas tout. Si Dieu a rendu la beauté et la pureté à Enimie, c'est pour la posséder belle et pure, tout comme elle l'avait souhaité: «per so que tu'm puech as aver / casta, munda al tiu plazer» (v. 185-6). Deux miracles s'ensuivent qui représentent les noces d'Enimie et de Dieu. Tous les deux sont déclenchés au moment où Enimie s'appuie sur un rocher: le premier, qui a des antécédents bibliques, est le miracle du rocher percé d'où jaillit l'eau qui arrose la sainte, le second celui où la pierre prend la forme de son corps. La sensualité de celui-ci contribue à la constitution du sens érotique de celui-là.

mas dir vos ay la virtut bela  
que Dieus fes per la domazela  
en aquel loc, que cant banhada  
se fo en Burla e lavada,  
aquí ad una pauca rocha  
s'apillet, que ab l'aygua si tocha,  
car ges be suffrir no's podia  
pel greu mal que suffert avia,  
et aquí eas que s'apillet,  
la rocha sob'r'ela crebet,  
e giret raitz et a fos  
aygua, per un loc o per dos,  
claretta, perluzens e bela,  
qu'azoret tota la pieuzela (v. 513-26)

Percer une pierre pour en faire jaillir de l'eau est une action fécondante qui se répètera un peu différemment lorsqu'Enimie trouve la grotte où elle s'installera: «per amor d'ela» (v. 840), Dieu augmente le cours de la fonteta «on naysaia un pauc d'aygueta» (v. 837-8). Le pouvoir fertilisant de l'eau est étroitement associé au pouvoir thaumaturgique d'Enimie. L'eau dont Dieu l'arrose l'investit de ses propres qualités guérissuses, car désormais la sainte guérira les maladies, dont la lèpre, tout simplement en touchant les corps malades (v. 917-18). Elle a le même pouvoir régénérateur que Burla (après sa mort, son corps rend fertile la terre «que non portava negu fruch» — v. 1637), ce qui signifie que c'est à travers l'eau dont elle a été imprégnée, que l'esprit de Dieu l'a fécondée de sa sainteté.

Mais l'eau n'est pas le seul élément par lequel Dieu manifeste son amour. Les vers 527-30 présentent le trou de la pierre, toujours visible, comme le signe de l'authenticité du miracle. Le récit du second miracle vient tout de suite après. Remarquons l'identité des gestes d'Enimie établissant le parallélisme des deux miracles, axés sur le rocher (c'est nous qui soulignons).

Ar escoltat altre miracle  
que Dyens i fes bel e mirable,  
que yeu qu'us o dic o ay vist,  
aissi mi valha Jhesu Crist,  
car aquí on il si sufferc<sup>11</sup>,

<sup>11</sup> Le verbe a ici le sens d'appuyer, ce qui est un peu rare mais attesté dans le *Dictionnaire de l'ancien provençal*, de Levy. Nous remer-

*la rocha un petit s'ubere*  
 e fes a la verge son loc  
 on sezer e pauza si poc.  
 Et encar i pareis ses dec  
 lo sanz setis on ela sec,  
 lo loc del dos e del hadrier  
 hy pot hom vezer, s'om lo quier;  
 del cap e del col eyssamen  
 y es lo locs enteyramen. (v. 531-44)

Le second miracle établit une fusion entre Enimie et le rocher: la sainte épouse l'indestructibilité de la pierre, et celle-ci adopte la forme de son corps. Le rocher se sexualise et, bien que le rocher percé ne soit pas le même, le parallélisme des deux miracles investit celui-ci de la valeur sexuelle de celui-là. Aussi, la pénétration de la pierre est-elle une image de la défloration, et la demoiselle mondée à jets et à flots une image de l'orgasme.<sup>12</sup>

Un autre miracle est axé sur la pierre, celui qui explique la tache de sang sur un rocher qui est dans l'eau du Tarn (v. 1176), et près duquel fut bâti le monastère (v. 1179). Poursuivi par saint Yles, le dragon qui venait pendant la nuit détruire le monastère qu'Enimie était en train de construire, heurte violemment un rocher si bien qu'il l'a fendu et s'y est caché (v. 1150-52), ce qui laisse Yles «meravilhatz» (v. 1154). Comme la pierre qui moulait le corps d'Enimie, la «roca dura» s'ouvre pour faire place au dragon. Lorsque Dieu fait sortir le dragon de la pierre, Yles le blesse de sa croix, et le «sanc sazet fers e ros / en una roca» (v. 1172-3), pénétration et effusion de sang qui évoquent la défloration. Le rôle central de la pierre relie cet épisode au précédent.

\_\_\_\_\_

cions M. Gérard Gouiran de nous avoir éclairée sur le sens de ce passage et d'autres du texte de Bertrand de Marseille.

<sup>12</sup> Dans *Le chevalier au lion*, la tempête qui constitue la merveille de la Fontaine est une image de l'eau de la source sur une pierre, provoquée par le geste de verser de l'eau de la source sur une pierre, laquelle, selon Walter, est une pierre percée d'où jaillit de l'eau (Walter, 1988: 125). A quelques différences près (il n'y a pas de tempête dans le texte hagiographique bien que Dieu y soit présenté dans l'épisode du dragon comme «lo rey del tro» — v. 1155), il s'agit du même scénario qui associe la source et la pierre percée en tant qu'éléments vers lesquels se déplace la représentation de l'acte sexuel (voir n. 13).

L'un étant structuré sur l'isotopie du combat, l'autre sur celle de l'amour, tous les deux sont axés sur l'image du rocher troué et empreint du corps de la sainte ou du sang du dragon.<sup>13</sup> Le rocher est le signe du pouvoir de Dieu, c'est sur lui que Dieu inscrit les marques de son amour. Reppelons que Burla est protégée du soleil par «una rocha alia e gran» (v. 472), de même que la grotte où la sainte habite est à côté d'un rocher ouranien «que diratz que sus al cel tocha» (v. 282). Aussi, l'amour de Dieu

<sup>13</sup> Nous nous demandons si le dragon ne figure pas l'alter ego diabolique d'Enimie. Le dragon habite dans un rocher (v. 1078), et nous connaissons la relation intime qui unit Enimie à la pierre. Le dragon détruit ce qu'Enimie construit. Il est le même et l'autre, le double maléfique de la sainte, son ombre. Son action dévastatrice nocturne ne représente-t-elle pas le révolte de la culture pré-chrétienne réagissant contre l'implantation du christianisme dans le territoire (encore) sauvage de Burla? Le dragon incarnerait alors l'Enimie païenne que l'évêque pénètre de sa croix. Il y a d'ailleurs d'autres dédoublements concernant la sainte: sa filleule qui est le même nom et qui est morte tout de suite après elle; sa demeure qui est une réplique du site de Burla: à l'espace composé de la source, la grotte et la roche de la vallée du Tarn (v. 469-73) répond la grotte où sourd une «fonteta» et qui se trouve près d'un grand rocher (v. 827-40). Ceci signifie qu'Enimie est deux, double, chrétienne et païenne, sainte et démon. Il est bien possible que dans un état plus archaïque de la légende, ce dédoublement n'existât pas. Femme, pierre, dragon ne feraient qu'un pour symboliser le principe féminin dans un mythe de fertilité mettant en scène la fécondation de la terre par le ciel à travers la tempête. Zeus, Jupiter, Thor, Taranis, Indra sont des dieux indo-européens du ciel et du tonnerre; ajoutons Yahvé qui appartient à la tradition biblique. Remarquons encore que dans l'épisode du dragon, Dieu est dit «lo rey del tro». Considérons maintenant ce très vieux récit du *Rig Veda*: «(...) Indra has authority over the firmament, dispensing rain and thunderbolts at his pleasure. He won his position by slaying Vritra, or Ahi, the serpent of drought, who had swallowed the cosmic waters and lay in coils on the mountains. The decisive thunderbolt split the stomach of Ahi, releasing the waters, generating life, and liberating the dawn» (Cortler, 1986: 76). La légende de sainte Enimie a dû être bâtie sur les ruines d'un mythe semblable à celui-ci. Le vestige le plus important est sans doute l'association du dragon et de l'élément tellurique que le dieu du tonnerre pénètre pour en faire sortir de l'eau. Dans le mythe hindu, la pulsion agressive et la pulsion sexuelle se trouvent réunies dans l'acte fécondant. Dans notre texte, elles sont dissociées, la première s'accomplissant dans l'épisode du dragon, la seconde dans celui du bain purificateur. Ajoutons qu'à la sèche-resse guérie par Indra correspond, dans la *Vida*, l'«abrazamen» de la lépre, le feu qui brûle le corps.

se manifeste-t-il à travers la pierre, dont «la dureté, la rudesse, la permanence (...), la plénitude de sa force, représentent une hiérophanie: (...) avant tout, la pierre est (Eliade, 1983: 188; souligné dans le texte). Nous ajouterons que la façon dont Dieu agit sur la pierre et à travers la pierre figure une hiérogamie.

### 3.3. *Maternité*

Un autre épisode, également centré sur la pierre, met en scène la résurrection de l'enfant qui s'était noyé dans le Tarn. Le pouvoir régénérateur d'Enimie atteint ici à son sommet, puisqu'il ne s'agit pas de redonner la santé, mais de redonner la vie. Encore une fois, nous assistons au miracle de la pierre qui moule le corps de la sainte.

Cant Enimia fo aqui,  
el planiol assetet si  
en una roqueta de lausa,  
e comtaray vos una causa  
que Dyeus hi fes per la virtut  
de la piuesa a saubut,  
aqui que's fo assetada,  
car la roqueta s'es bayssada  
en ins tan can pogron tener  
las ancas, don encar vezer  
pot hom lo loc tot en redon  
en la rocha un pauc prior. (v. 991-1002)

Assise sur la pierre qui n'est plus plate, mais qui a épousé les formes de ses hanches, Enimie prend la main de l'enfant et lui dit, au nom de Dieu, de recouvrir la vie (v. 1005-10). Et le petit garçon ressuscite. Le miracle de la pierre est, certes, en rapport avec le miracle de la résurrection: investie de l'éternité que la pierre représente, la sainte vainc la mort. Mais que sa présence sur la pierre plate la transforme en pierre creuse, ayant la taille de ses hanches, et que l'enfant renaisse de ce creux, signifie que la sainte est une matrice donneuse de vie. En redonnant le jour à l'enfant, Enimie devient mère, une mère dont le ventre a été fécondé par l'eau sainte que Dieu a fait jaillir du rocher. C'est pourquoi elle habite dans ce lieu chthonien qu'est la grotte où

sourd l'origine de la vie. Protégées de l'«abrazamen» du soleil par l'énorme rocher phallique qui touche le ciel, Enimie et sa grotte (son ventre) gardent leur pureté et leur santeté.

### 4. *Conclusion*

À l'origine/source du monastère de Sainte Enimie était la source de Burla, lieu de l'accomplissement sacré de la sexualité féminine. À l'origine/source du monastère était le mystère de la femme, mystère de l'origine qui ne peut être énoncé que par le biais impropre de la métaphore. Ici la métaphore de la sainteté.

### BIBLIOGRAPHIE

- BRUNEL, C., ed. (1970), *La vie de Sainte Enimie, de Bertrand de Marseille*, Paris, Champion.
- COTTERELL, A. (1986), *A dictionary of world mythology*, Oxford, Oxford University Press.
- DURAND, G. (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.
- ELIADE, M. (1983), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- FROMAGE, H. (1967), «Sainte Enimie et le drac», *Bulletin de la Société de mythologie française*, 65, pp. 1-18.
- GAIGNEBET, C. (1985), *Art profane et religion populaire au moyen âge*, Paris, P.U.F.
- GAILLAIS, P. (1964), «Recherches sur la mentalité des romanciers français du moyen âge», *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, pp. 479-93.
- GOLD, P. S. (1985), *The lady and the virgin: image, attitude, and experience in twelfth century France*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GRANGE, I. (1983), «Métamorphoses chrétiennes des femmes-cygnes: du folklore à l'hagiographie», *Ethnologie française*, 13, 2, pp. 139-150.
- HARDING, E. (1955), *Les mystères de la femme*, Paris, Payot.

- LAUWERS, M. (1987), «Religion populaire, culture folklorique, mentalités: notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge», *Revue de l'histoire ecclésiastique*, 82, pp. 221-58.
- LEGOFF, J. (1980), «Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia», *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, Estampa.
- L'HERMITTE-LECLERCQ, P. (1991), «L'ordre féodal», *Histoire des femmes*, ed. G. Duby et M. Perrot, Paris, Plon.
- PAVEL, Th. (1988), *Univers de la fiction*, Paris, Seuil.
- SCHMITT, J.-Ch. (1976), «Religion populaire et culture folklorique», *Annales E.S.C.*, 31, pp. 941-53.
- SMITH, J.M.H. (1990), «Oral and written: saints, miracles, and relics in Brittany, c. 850-1250», *Speculum*, 65, 2, pp. 309-43.
- STOCK, B. (1986), «History, literature, and medieval textuality», *Yale French Studies*, 7, pp. 7-17.
- THOMASSET, C. (1991), «De la nature féminine», *Histoire des femmes*, ed. G. Duby et M. Perrot, Paris, Plon, pp. 55-81.
- VITZ, E.B. (1987), «Vie, légende, littérature: traditions orales et écrites dans les histoires des saints», *Poétique*, 72, pp. 387-402.
- WALTER, Ph. (1988), *Canicule: essai de mythologie sur Yvain, de Chrétien de Troyes*, Paris, S.E.D.E.S.
- WALTER, Ph. (1989), *La mémoire du temps*, Paris, Champion.
- WOLEDGE, B., ed. (1936), *L'âtre périlleux*, Paris, Champion.
- WOOD, Ch. T. (1981), «The doctors' dilemma: sin, salvation, and menstrual cycle in medieval thought», *Speculum*, 56, 4, pp. 710-27.
- ZINK, M. (1981), «Une mutation de la conscience littéraire: le langage romanescque à travers des exemples français du XII<sup>e</sup> siècle», *Cahier de civilisation médiévale*, 24, pp. 3-27.