

Les opinions exprimées et le contenu (texte, graphies, illustrations et indications bibliographiques) des communications publiées dans ce volume n'engagent que leurs auteurs respectifs.

Les auteurs demeurent pleinement propriétaires des droits intellectuel, moral et patrimonial attachés à leur contribution.

Wir danken dem Referat für Wissenschafts- und Forschungsförderung der Stadt Wien, dem Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, und Kultur in Wien und dem Hochschuljubiläumsstiftungsfonds der Stadt Wien für die Förderung.

© 2001 by Edition Praesens et Association Internationale d'Études Occitanes

Le corps féminin dans *La Vie de Sainte Énimie*, de Bertrand de Marseille

Cristina ALVARES, Braga

1. Corps de la sainte et corps saint

Toute sainteté met en jeu le corps, mais la sainteté féminine le met encore davantage car, comme l'a expliqué Jean-Pierre Albert, le corps féminin étant considéré comme plus charnel, plus matériel, plus impur que le masculin, constitue le problème central de la sainteté (Albert 1997:85-7, 100, 124). D'où la fonction narrative du thème du martyr dans les vies de saintes, thème remplacé par ou déplacé sur celui de la virginité, à partir du XII^e siècle (Gaunt 1992).

La Vie de Sainte Énimie raconte les transformations subies par le corps féminin, allant de la corruption de la chair – la lèpre – jusqu'à la forme sublimée des reliques. La structure du récit donne une place centrale à la mort d'Énimie au sein de ces transformations et les organise textuellement en deux parties: la vie de la sainte proprement dite et la révélation des reliques. Je soutiendrai que cette bipartition est constitutive d'une différence entre corps de la sainte – les miracles du corps vivant – et corps saint ou corps de sainteté (Cazelles 1982) – les miracles du corps mort. Une telle différence n'est pas réductible à l'opposition dualiste entre matière et esprit¹ et je propose de l'aborder au sein d'une dialectique du sacré et du saint, laquelle met en relief la relation entre corps et lieu.

Cette dialectique et cette relation ne deviennent perceptibles que si l'on tient compte de la fonction idéologique et politique du genre hagiographique qui est de légitimer le pouvoir de l'Église dans le cadre de la christianisation et des conflits de l'institution avec d'autres structures de pouvoir, notamment la monarchie et le lignage. Dans ce cadre-là, corps de la sainte et corps de sainteté correspondent à deux états du corps féminin en tant qu'instrument et enjeu d'une détermination symbolique de lieux ou de territoires; cette détermination symbolique s'accomplit en deux étapes correspondantes aux deux parties du récit. La première raconte l'occupation ou la fondation chrétienne d'un espace périphérique et sauvage. La seconde raconte le croisement de deux lignes de conflits pour la possession des reliques dans la mesure où elles surdéterminent symboliquement le lieu où elles se trouvent: entre le roi et l'Église, entre hommes et femmes. Il s'agit dans les deux cas d'une appropriation par l'institution ecclésiastique du pouvoir miraculeux du corps féminin.

2. Le sacré et le saint

Pourquoi une telle appropriation consiste-t-elle à faire du corps de la sainte un corps saint? Et comment s'inscrit-elle dans une dialectique du sacré et du saint?

On oppose normalement le sacré au profane. Roger Caillois définit le profane comme un domaine de formes et de natures fixes, et le sacré comme un domaine ambigu constitué de forces polarisées autour des catégories du saint et du souillé (Caillois 1995:365 s.). Mais la notion d'une sainteté qui désacralise a été traitée par Emmanuel Levinas dont les lectures

¹ L'Église s'est toujours méfiée du dualisme qui est à ses yeux l'erreur propre aux hérésies. Certes, l'esprit est considéré ontologiquement supérieur à la matière et doit la maîtriser, mais le dogme de l'Incarnation implique une dignité du corps et de la matière qui invite à la modération et à la préférence pour les mécanismes de médiation (cf. Boureau 1994:11-12). D'ailleurs, le système logique médiéval est trinitaire: entre esprit et matière il y a la forme. La forme est une entité spirituelle qui se réalise dans une matière pour y représenter le Verbe (Wirth 1989:7).

talmudiques "font ressortir la dé-mythisation du religieux qu'opère la sagesse juive" (Levinas 1977:10). Désacraliser veut dire ici désensorceler, séparer le vrai de l'apparence. Je crois que le christianisme partage avec le judaïsme le souci de séparer le vrai de l'apparence en déclarant la priorité et la supériorité du Verbe sur le visible. Aussi, la révélation divine se déplace-t-elle du domaine des choses visibles vers le domaine de la parole, voire de l'écriture: c'est là où se trouve la vérité. La christianisation des cultes païens en Occident a été orientée par cette idée-maîtresse dont l'un des effets majeurs a été la désacralisation de la nature²: arbres, eaux, pierres. La nature chrétienne, la nature sainte, est celle que l'on peut identifier à un texte: le livre de la nature. Et la Réforme Grégorienne, dans son action de mise en ordre et de légitimation des cultes de saints qui proliféraient alors, a eu recours au texte: seuls sont vrais les cultes possédant une tradition textuelle. Ceci a permis non-seulement d'en réduire le nombre et de fixer la forme des récits des miracles, mais surtout de déplacer de la nature vers le texte le lieu de la révélation du saint. Autrement dit, le texte établit la sainteté d'un culte et le désacralisant, ce qui veut dire éloigner ou réduire le rôle qu'y jouaient les éléments et phénomènes naturels – souvent remplacés par des reliques. Il ne faut pas penser que désacraliser signifie éliminer ou exclure complètement le sacré. La relation entre les deux catégories est dialectique: le saint est produit à partir du sacré et il produit, à son tour, un sacré différent et différé (non immédiat à cause de la médiation textuelle) – peut-être pourrait-on l'appeler une sacralité (une aura de sacré). Le texte de Bertrand de Marseille narrativise la dialectique du sacré et du saint, en racontant l'édification d'un lieu saint sur les fondations mouvantes du sacré. Quel rôle le corps féminin joue-t-il dans ce récit?

3. La pierre qui coule et le bouleversement des formes

Il est tout d'abord l'objet d'un miracle qui en fait le corps de la sainte. Ce miracle dont le lieu est la source de Burla, est constitué en deux étapes. Premièrement, il s'agit d'un bain qui guérit Énimie de la lèpre qu'elle avait prié Dieu de lui faire attraper pour fuir le mariage et garder la virginité³.

pueys s'en intra en l'aygua clara;
et cant si fo tres ves lavada, la malautia s'en es anada,
et ac la carn bela e monda,

² Religion du Dieu-Père, de la transcendance et du salut (et non pas de l'éternel retour), le christianisme rompt avec le sacré immanent des religions cosmiques ou matriarcales. Mais, au contraire de ce que l'on pourrait déduire à partir de ce qu'en dit Jean-Pierre Albert (1997:418), les religions cosmiques ne promeuvent ni ne valorisent le féminin. Le sacré traditionnel consiste dans la répression sociale des femmes, et ce qu'il valorise dans les figures de la Grande Déesse c'est la mère mythique dont les cultes – comme celui d'Eleusis – ont le phallus comme symbole privilégié. Les seules femmes dont le statut social et politique est égal ou proche de celui des hommes sont les matrones, déjà virilisées du fait qu'elles ne jouent plus aucun rôle dans la procréation.

³ On connaît l'affinité entre la lèpre et les menstrues en tant que modalités de l'impur. En contexte hagiographique cette affinité est notamment représentée par Saint Lazare et Sainte Marthe, une hémorroïsse. Selon Jean-Pierre Albert, les menstrues constituent le problème central de la sainteté féminine dans la mesure où elles s'opposent à la virginité comme la souillure à la pureté, et si toute sainte est une martyre, c'est que le sang versé doit remplacer le sang menstruel. Le cas d'Énimie semble être une exception, car la lèpre n'y est pas un martyre. C'est tout simplement une stratégie provisoire et efficace pour éloigner les prétendants. La lèpre est plutôt l'invasion de la surface du corps, de la peau, par la matière corrompible dont il est fait et qui le déforme: c'est la chair sans forme, la chair qui coule et abîme le corps en tant qu'image, c'est-à-dire, en tant que réalisation de l'esprit dans la matière par la forme. Guérir de la lèpre c'est donc récupérer la forme de son corps, c'est récupérer le corps dans la mesure où sa beauté est l'image de la bonté divine.

plus non es coloms ni colomba. (v. 500-504)

Mais cette guérison est dangereuse pour la virginité d'Énimie, car sa beauté ne finira pas d'attirer d'autres prétendants. C'est pourquoi, à chaque fois que la princesse s'apprête à rentrer en son pays, elle rattrape la lèpre. Elle comprend ainsi que Dieu lui signifie qu'elle doit quitter sa famille et la France pour s'installer dans cet endroit sauvage et désert. Elle est guérie mais elle est exclue du monde. Burla est le lieu où Énimie se libère du destin biologique et social féminin: le mariage et la reproduction. Elle le souhaitait depuis toujours puisque le choix de la virginité était déjà une forme de résistance contre le destin que l'ordre social imposait aux femmes. Quel est ce monde de liberté pour une femme?

Un monde d'eaux et de pierres. La nature sans marques humaines, sans inscriptions, sans noms, sans récits. Un espace sans territoires sinon ceux que limitent les cours d'eau et les ombres des rochers. Un espace qui n'est pas saint – puisque vierge de toute inscription humaine – mais qui est, dans la pureté sauvage des sources qui y sourdent et dans l'élévation grandiose de ses rochers, un lieu pour le sacré.

Voilà la deuxième étape du miracle de Burla qui est une sorte de célébration de la purification d'Énimie. Il s'agit en fait de deux petits miracles. Le premier consiste dans la rupture de la roche d'où jaillit l'eau qui arrose la princesse.

(...)

et aqui eus que s'apilet,
la rocha sobr'ela crebet,
et gitet a raitz et a fos
aygua, per un loc o per dos,
clareta, perluzens e bela
qu'arozet tota la pieuzela (v. 521-526)

Le second consiste dans la plasticité de la pierre qui, au contact des hanches d'Énimie, quand elle s'y appuie, prend la forme de son corps.

car aqui on li si sufferc,
la rocha un petit s'uberc
e fes a la verge son loc
on sezer e pauza si poc.
E encar i pareis ses dec
lo sanz setis on ela sec,
lo loc del dos et des ladrier
hy pot hom vezer, s'om lo quier;
del cap et del col eyssamen
y es lo locs entieyramen (v. 535-544)

Si dans le premier cas, la force de l'eau rompt la forme de la pierre – et c'est presque comme si la roche se liquéfiait –, dans le second, la pierre perd sa forme fixe, solide, et, faisant "à la verge son loc", épouse celle du corps féminin qui y laisse sa marque⁴. La pierre a une peau.

⁴ Si le premier s'inspire d'un miracle mosaïque, le second en évoque un raconté par Gervais de Tilbury dans ses *Otia Imperiali*: chassé par les juifs, Jésus s'est appuyé à une roche qui, "en cédant, lui fit une sorte de cachette, où l'on remarque encore aujourd'hui l'empreinte que ses traits ont laissée" (Gervais de Tilbury 1992:62-63). Il est curieux que le récit suivant raconte le miracle christique d'assèchement du flux de sang de Marthe. Pour l'articulation lèpre-menstrues, voir Álvares 1992 et, en particulier pour Sainte Marthe qui est une sainte à dragon comme Énimie, voir Albert 1997.

On dirait que la présence d'Énimie a un effet de dépétrification de l'environnement qui met en cause la stabilité des formes et met en évidence l'étoffe commune au corps et au monde: la chair⁵.

N'est-ce pas là, et contre tout dualisme, la célébration d'une chair pure ou d'une pureté charnelle? Le texte compare la chair belle et pure d'Énimie à celle de la colombe, symbole chrétien de l'esprit. Mais il s'agit moins d'une spiritualisation du corps dont la pureté serait signifiée ou représentée par une forme symbolique que d'une pureté de la chair qui se matérialise et se touche dans la déhiscence du corps et de la pierre dont les courbes et les sinuosités se confondent. Remarquons la sensualité qui imprègne ce miracle et qui distingue Énimie, dont le corps est heureux, de toutes ces saintes à stygmates qui peuplent le genre hagiographique.

4. L'écriture divine

Mais ce n'est pas pour rien que cette déhiscence entre le corps et la pierre bouleverse les formes définies et définitives, dures, stables. La dépétrification est nécessaire à l'écriture divine: en imprimant sa forme dans la chair de la pierre, le corps d'Énimie inscrit la toute première trace signifiante dans la nature. Le corps féminin est l'instrument de l'écriture divine qui trace directement dans la chair du monde un symbolisme primordial. Voilà le sacré à l'oeuvre dans le miracle de Burla. La dépétrification en est la manifestation, l'écriture divine en est l'expression muette mais sensible. Celle-ci creuse dans la chair du monde les sillons qui serviront de matrice au développement du système symbolique chrétien par lequel l'Église s'approprie l'espace. Ses réalisations sont, notamment, l'architecture, la toponymie et l'hagiographique. Elles remplacent la nature charnelle de l'écriture divine par des systèmes signifiants qui relèvent du langage – du Verbe – et le fixent dans la pierre – dans la Bible des illettrés –, dans le texte – qui stabilise la forme du récit – et dans les noms des lieux – qui tirent leur justification des événements rapportés dans le texte et par là même en gardent la mémoire. Ainsi, l'écriture divine a-t-elle déjà un effet d'affaiblissement de ce qu'il y a de scandaleux ou d'inquiétant dans le bouleversement des formes: elle prépare, au sein même du sacré, la voie du saint. Celui-ci se manifeste dans l'ordre chrétien de l'espace de Burla qui sera bâti, non sans difficultés, sur le symbolisme primordial des marques du sacré.

Là s'éclaire la relation entre ces deux catégories du sacré et du saint. Celui-ci se légitime de celui-là. L'organisation chrétienne de l'espace assit sa logique de construction sur les traces dans la pierre qui sont les traces du sacré. La construction d'églises et de monastères autour de la source ordonne l'espace en des territoires dûment nommés et met en place un ordre symbolique et social monastique dont la sainteté boit à la source (c'est bien le cas de le dire) du sacré: son système remonte et est contigu à celui des traces inscrites sur la pierre. Mais tout en se réclamant d'un sacré dont les traces lui servent de matrice, le saint s'en méfie. Sinon, que signifierait d'autre la rage bâtisseuse si ce n'est l'effort d'assurer la stabilité des formes et de fixer la forme chrétienne de l'espace? Disons que si le sacré dépétrifie, le saint arrête et maîtrise l'écoulement et la déhiscence des formes par l'édification de bâtiments en pierre et par la production de textes dont les récits justifient leur existence et leur nom. Ce faisant, le saint remplace l'intimité et la continuité du corps et de la nature par ce qui les sépare: le symbolique ou, si l'on préfère, le Verbe, dans ses modalités toponymique, architectonique et textuelle.

⁵ Je fais allusion à la notion merleau-pontienne de chair. La chair est l'être brut et pré-humain qui précède et préside à la séparation du sujet et de l'objet, l'étoffe commune au corps et au monde, une étoffe dont l'épaisseur et la réversibilité fait que corps et monde sont l'endroit et l'envers l'un de l'autre (Merleau-Ponty 1964).

5. L'ennemie du dragon

Si le saint se méfie et s'éloigne du sacré qui pourtant le légitime, c'est sans doute, au moins dans le cas qui nous intéresse, en raison du rôle privilégié que joue le corps féminin dans la manifestation et l'expression du sacré. Les marques du sacré – ce qui témoigne que le bouleversement des formes a eu lieu – sont les marques du corps féminin. Si le sacré gêne le saint c'est que le privilège du corps féminin met en question les présupposés de domination qui orientent l'organisation sociale médiévale: celui de la forme sur la matière, de l'esprit sur la nature, du masculin sur le féminin. Dans le miracle de Burla ces distinctions disparaissent et, ce qui en est peut-être le plus inquiétant, c'est que l'expression divine n'est pas le verbe mais le corps de la sainte. Or, ce corps qui fait bouger les pierres n'est-il pas trop vivant? Ce corps qui donne vie à tout ce qu'il touche – l'enfant noyé dans le Tarn ou la source sèche dont le flux devient abondant – ne soutient-il pas le fantasme masculin de l'auto-suffisance féminine, i.e., du pouvoir qu'auraient les femmes de concevoir toutes seules sans intervention de l'homme?⁶ Un tel corps n'est-il pas imprégné d'une énergie assez scandaleuse, peut-être dangereuse en l'absence de tout cadre institutionnel qui puisse la maîtriser et organiser ses oeuvres miraculeuses?

Comment donc le corps de la sainte peut-il devenir saint s'il est si imprégné de sacré? Comment extirper le sacré du corps de la sainte? Remarquons dès maintenant que ceci ne peut aboutir qu'à la dévitaliser.

La réponse à cette question est le dragon. Le dragon intervient à la suite du récit du dernier miracle d'Énimie, celui de la résurrection de l'enfant noyé dans le Tarn. La particularité en est que celui-ci est accompagné d'un nouveau miracle de la pierre qui coule: la pierre lisse où Énimie s'est assise s'est creusée jusqu'au niveau des hanches qui y ont laissé leur trace.

Aqui eus qu's fos 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 prion. (v. 997-1002)

Ce miracle, en répétant celui de la source, réaffirme la participation du corps de la sainte au sacré. Juste après intervient le dragon dont la fonction est, me semble-t-il, de démoniser le

⁶ Un courant du savoir médico-philosophique de l'époque, inspiré d'Hippocrate, de Galien et des médecins arabes, soutient ce fantasme en l'associant à l'hypothèse polémique d'un sperme féminin: "À partir du moment où l'on suppose que le sperme féminin possède un pouvoir d'aménager la matière – comme Galien l'avait fait – il y a chez la femme deux humeurs susceptibles de participer à la génération: l'une de manière active, le sperme, l'autre de manière passive, les menstrues. Donc, si l'on raisonne en termes de philosophie, la femme pourrait concevoir seule" (Jacquart & Thomasset 1985:90). Mais la traduction d'Aristote – auteur qui dénie à l'émission féminine tout pouvoir spermatique, i.e., le pouvoir de donner forme à la matière, aura eu probablement un effet apaisant sur l'angoisse de l'auto-suffisance féminine. En se penchant sur ce qui, de la réalité physiologique, distingue la sainteté féminine de la masculine, Jean-Pierre Albert constate que la dimension gynécologique des saintes, qui sont toujours des vierges à quelques exceptions près, se réduit et se concentre sur les menstrues (Albert 1997:181). Il me semble néanmoins que dans le cas d'Énimie, l'ordre des miracles – purification de la lèpre, pierre qui coule, résurrection de l'enfant noyé – métaphorise trois événements gynécologiques: menstruation; défloration (*noces mystiques*); enfantement (Alvares 1992).

sacré: la vie devient violence. Il assume, sous le mode monstrueux, les courbes du corps féminin et remplace la pureté de la chair d'Énimie par la corruption de la matière.⁷ Que fait-il? Il détruit tout ce que les moines et les nonnes ont construit pendant la semaine. Il assume, sous le mode négatif et destructeur, la dépétrification. Souterrain et aquatique, il habite à l'intérieur des rochers et symbolise les crues du Tarn, ce qui établit son affinité avec l'eau et la pierre, les matières du lieu sacré de Burla. Il représente une sorte de revanche de la matière sur la forme, comme si, à travers lui, les pierres devenaient fluides pour protester violemment contre le travail auquel on les soumet dans le but de fixer la forme chrétienne de l'espace. Le dragon est un élément central dans la tension dialectique du sacré et du saint, car il signifie que la forme chrétienne de l'espace ne pourra pas être bâtie tant qu'on n'aura pas maîtrisé le sacré maintenant identifié à la violence et au mal.⁸ On a là un mythe de fondation.

6. L'ennui de l'abesse

L'intervention du dragon sert à mettre la sainte dans la dépendance de l'Église: elle a besoin de la protection de l'évêque Yles; elle le prie de l'aider et c'est lui, comme beaucoup d'autres saints-évêques dans la tradition hagiographique, qui blesse le dragon d'une croix et le poursuit jusqu'à ce qu'il tombe dans le Tarn, écrasé par les pierres qui l'empêcheront à jamais de sortir.⁹

Cant Iserpens aus lo conjur
 contra se trop cozen e dur,
 aqui eus cay aval le Tarn
 un tal esclat que totz s'esparn.
 Adonc viratz lo remestili
 Per lo mandamen de sanh Yli
 Que feron las rocas adoncz,
 Car ins en Tarn, de bruncs en broncs,

⁷ Le serpent symbolise la nature déchue, la confusion des espèces et l'instabilité des formes (Wirth 1989:246, 250), bref, la matière livrée à elle-même.

⁸ Ce sacré est celui de René Girard. Le sacré girardien est quelque chose comme un mécanisme rhétorique qui se trouve entre deux violences: la violence essentielle et la violence rituelle qui sert à maîtriser la première. Le sacré est la mise au dehors de la violence essentielle qui est intrinsèque à l'homme et, en tant que telle, intolérable. Il en est la métaphore – feu, déluge, tempête, peste – et du coup rend la violence essentielle susceptible d'être maîtrisée par la violence rituelle. Le rite paradigmatique en est le sacrifice de la victime émissaire sur laquelle une société dépose sa violence. L'effet du rite est apaisant et purifiant. Le dragon a cette fonction de victime émissaire. Cependant, ce dont il est le dépositaire n'est pas la soi-disante violence essentielle, mais le pouvoir vital du corps de la sainte que son action destructrice exacerbe et démontre en violence. Le sacrifice du dragon trouve une justification dans la nécessité de pacifier et de stabiliser le territoire à occuper par une nouvelle communauté monastique. Il prend la forme du motif mythique par excellence – la victoire de l'homme sur le monstre – autrement dit, l'image par excellence de la maîtrise de l'homme sur quelque chose: la nature, la matière, l'instinct, la barbarie, la violence. Outre la signification transhistorique de la victoire du héros civilisateur sur les forces de la nature et de celle, historiquement contextualisée, de victoire du christianisme sur le paganisme (à supposer que Burla fût le lieu d'un culte païen), la mort du dragon vaincu par l'évêque, signifie en particulier la maîtrise du saint sur le corps de la sainte.

⁹ Il s'agit moins d'un combat que d'un rite dont la dimension symbolique se conjugue au réel de la blessure qui saigne. La marque du sang est restée inscrite sur une pierre: c'est un *senhal* – *senhal* que le sang de la pierre a coulé comme manifestation dernière de la chair de la pierre pour devenir trace signifiante. Le dragon redevient eau et pierres, ces éléments dont il s'était détaché pour représenter leur violence. L'évêque pacifie la nature, la nettoie du sacré.

Cazon belencs, rocas e rancs,
 Montanhas feras e grans rancs
 Pel fer drago asebelhir,
 Que jamays non pogues issir (v. 1223-1234)

À partir de la mort du dragon, la construction des bâtiments se poursuit tranquillement et d'autres projets immobiliers viennent s'ajouter à ceux qui étaient en cours de l'initiative d'Énimie. C'est le cas du monastère de Saint-Peyre, dont le nom sonne comme "Père", le nom qu'Énimie donnait à l'évêque, et évoque la pierre maintenant devenue sainte et masculine: "Pierre, tu es la pierre sur laquelle je ferai bâtir mon église": Ce monastère a été promis par Yles pendant qu'il attendait que le monstre sortît du rocher, et vient s'ajouter au couvent consacré à Notre-Dame qu'Énimie faisait construire pour des nonnes. Une communauté monastique masculine vient donc habiter à une lieue de la communauté féminine. Les deux sont dirigées par la sainte selon la règle établie par Yles. Et Énimie qui, comme le dragon, habitait dans une grotte, déménage au couvent. Autrement dit, la maîtrise de la pierre et l'occupation de l'espace vont de pair avec le rôle décisif de la hiérarchie ecclésiastique et la présence des communautés monastiques là où il n'y avait auparavant qu'Énimie et sa filleule Énimie. Avec la mort du dragon, la sainte est intégrée dans un ordre social et institutionnel et se soumet au pouvoir du clergé. L'énergie vitale de son corps a été maîtrisée et ordonnée en des pratiques sociales et économiques contrôlées par l'Église. L'Église a socialisé la sainteté d'Énimie mais, ce faisant, l'a rendue incompatible avec le corps féminin vivant. Avec la mort du dragon, Énimie meurt. Elle n'est pas morte tout de suite après, mais il n'y a plus aucun miracle à raconter. La vie d'Énimie comme abesse n'a pas de valeur narrative et son corps ne fera de nouveaux miracles que sous la forme de relique. Entre le corps de la sainte et le corps saint il y a cette période de l'existence où, malgré le développement de la région dont les monastères sont financés par le roi, l'on devine l'ennui de l'abesse après que l'Église a soustrait sa sainteté au sacré qui l'animait, et remplacé ses miracles par le miracle économique de la vallée du Tarn.

Per so que la vals grans e lada,
 que non portava negu fruch
 adoncs, et aquo sabem tuch,
 ni neguna ren don hom viva,
 tan era sela vals esquiva,
 pogues tostemp pel sieu istar
 vinhas e blatz e fruchs portar. (v. 1636-1642)

7. Victoire du verbe sur la pierre: le corps saint

La deuxième partie du récit raconte les efforts menés par le roi et par l'Église pour s'approprier les reliques d'Énimie. Avant de mourir, elle s'est mise d'accord avec les nonnes pour garder secret le lieu où son corps repose "en la rocha dura", car elle ne voulait pas être enterrée ailleurs. Ainsi, les nonnes burlent-elles le roi Dagobert qui voulait déplacer les reliques à Saint Denis. Il y mène l'autre Énimie, la filleule de la sainte. N'est-ce pas là une forme de résistance féminine contre la tentative d'appropriation du corps saint par l'ordre social et familial (puisque le roi de France est le frère d'Énimie)? N'est-ce pas une façon d'abolir toute médiation sociale et symbolique entre le corps et la pierre pour rétablir le lien sacré entre eux?

Mais si elle échappe au pouvoir laïque, elle ne réussira pourtant pas à échapper au pouvoir ecclésiastique. Lorsque la dernière nonne est morte, plus personne ne sait dire où se trouve le corps saint. Le secret des pierres soustrait Énimie à l'ordre symbolique mais, en même temps, rend nulle l'utilité sociale de la sainteté. La localisation des reliques est donc communiquée par Dieu au moine Jean: victoire du verbe sur la pierre. La hiérarchie ecclésiastique est donc mise en état de se les approprier et de les mettre au service de son projet de développement de la région. Voici donc de nouveau le corps féminin extrait aux pierres anonymes pour, une fois déplacé au monastère masculin, être mis au service de son prestige et de sa renommée. Vivant ou mort, le corps d'Énimie n'échappe au pouvoir laïque que pour mieux être pris par le pouvoir de l'Église. Son seul moment de liberté est celui où il jouit d'une continuité avec la pierre, une intimité naturelle posée en-deçà du symbolique. C'est le moment sacré du corps féminin, moment dont les deux parties du récit s'engagent à montrer l'improductivité dans la mesure où il n'est pas maîtrisé par l'ordre ecclésiastique. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de sainteté féminine hors cet ordre. Et à la question posée par Simon Gaunt il y a une dizaine d'années au congrès de notre association (Gaunt 1992:905), je crois qu'il faudrait répondre: Énimie correspond à un idéal masculin de comportement féminin. Son histoire signifie que la liberté d'une femme, bien qu'elle soit fondatrice de la nature exceptionnelle d'un lieu, est ressentie comme dangereuse et présentée comme socialement inutile. Malgré ses spécificités cléricales, cet idéal masculin serait partagé ou partageable par les hommes en général, car ce texte aurait un effet d'apaisement de l'angoisse masculine en ce qui concerne la liberté et le pouvoir du corps féminin. Et s'il établit la légitimité, pour les femmes, de s'émanciper des liens de parenté (préalable à leur intégration dans l'Église), il leur signifie en même temps l'inutilité de l'inadaptation sociale (l'érémisme). Il est très net que du point de vue de l'Église, le refus du monde est le refus d'un certain monde.

Bibliographie:

- Bertrand de Marseille 1970. *La Vie de Sainte Énimie*, ed. Clovis Brunel. Paris: Champion.
 Gervais de Tilbury 1992. *Le Livre des Merveilles*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Albert, Jean-Pierre 1997. *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Aubier.
- Álvares, Cristina 1992. "Sainteté et sexualité: La Vie de Sainte Énimie, de Bertrand de Marseille", *Diacritica*, 7.
- Bourreau, Alain 1994. "The sacrality of one's own body in the Middle Ages", *Yale French Studies*, 86.
- Caillois, Roger 1995. "L'ambiguïté du sacré (1938)" in: Hollier, Denis, éd., *Le collège de philosophie*. Paris: Gallimard.
- Cazelles, Brigitte 1982. *Le corps de sainteté*. Genève: Droz.
- Gaunt, Simon 1992. "Si les anges avaient un sexe... l'hagiographie occitane et son rapport avec la poésie des troubadours", in: Gouiran, Gérard, éd., *Contactes de langues, de civilisations et intertextualité*. Actes du III^e Congrès International de l'AIEO, 20-26 sept. 1990, tome III. Montpellier: Presses Universitaires de Montpellier.
- Gaunt, Simon 1995. "Saints, Sex, and community: hagiography", in: *Gender and genre in medieval french literature*. Cambridge: Cambridge UP.
- Girard, René 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

- Jacquart, Danielle, Thomasset, Claude 1985. *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*. Paris: PUF.
- Levinas, Emmanuel 1977. *Du sacré au saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Smith, John 1990. "Oral and written: saints, miracles, and relics in Brittany, c. 850-1250", *Speculum*, 65, 2.
- Wirth, Jean 1989. *L'image médiévale*. Naissance et développement (VI^e-XV^e siècles). Paris: Klincksieck.