

Les métamorphoses du discours hagiographique dans la longue durée : l'exemple d'Énimie

Fernand Peloux

Volume 34, numéro spécial, hors-série, 2016

La société au miroir du discours hagiographique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1045969ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1045969ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cahiers d'histoire

ISSN

0712-2330 (imprimé)

1929-610X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Peloux, F. (2016). Les métamorphoses du discours hagiographique dans la longue durée : l'exemple d'Énimie. *Cahiers d'histoire*, 34(spécial), 39–63. <https://doi.org/10.7202/1045969ar>

Résumé de l'article

Il s'agit de mener une réflexion méthodologique à partir du dossier d'Énimie (Lozère, France). Dans un premier temps, il faut comprendre la genèse du discours hagiographique à l'époque médiévale, en faisant appel à plusieurs facteurs et à plusieurs disciplines dont l'apport vient éclairer la première mise par écrit de la légende : archéologie, ethnologie et liturgie. Malgré ces éclairages, il reste des angles morts et il est illusoire de chercher une causa scribendi unique, tant la fabrication d'une légende est un phénomène éminemment complexe. Puis, de l'apparition de la légende jusqu'à nos jours, on voit comment le discours hagiographique est ainsi réactualisé, réécrit, réutilisé selon les attentes de ceux qui le promeuvent.

Les métamorphoses du discours hagiographique dans la longue durée : l'exemple d'Énimie

Fernand Peloux
Université Toulouse II
France

RÉSUMÉ *Il s'agit de mener une réflexion méthodologique à partir du dossier d'Énimie (Lozère, France). Dans un premier temps, il faut comprendre la genèse du discours hagiographique à l'époque médiévale, en faisant appel à plusieurs facteurs et à plusieurs disciplines dont l'apport vient éclairer la première mise par écrit de la légende : archéologie, ethnologie et liturgie. Malgré ces éclairages, il reste des angles morts et il est illusoire de chercher une causa scribendi unique, tant la fabrication d'une légende est un phénomène éminemment complexe. Puis, de l'apparition de la légende jusqu'à nos jours, on voit comment le discours hagiographique est ainsi réactualisé, réécrit, réutilisé selon les attentes de ceux qui le promeuvent.*

ABSTRACT *This paper aims at conducting a methodological reflection based on Enimia's hagiography (France, Lozère): the first step is to study the genesis of the hagiographic discourse during the medieval period, using several disciplines whose contribution helps understanding the first redaction of the legend (archeology, ethnology and cult). Despite this, there are still blind spots and it is unrealistic to seek a single causa scribendi, as the fabrication of*

a legend is a highly complex phenomenon. Then, from the appearance of the legend to the present day, we see how the hagiographic discourse is thus updated, rewritten, reused according to the expectations of those who promote it.

Énimie, fille du roi Clovis ou de Clotaire désire se vouer à Dieu, contre l'avis de ses parents qui veulent la marier. Alors Dieu lui impose la lèpre. Un ange vient lui dire que si elle veut guérir elle doit aller en Gévaudan dans la fontaine de Burle. Là, voyant que lorsqu'elle sort des gorges du Tarn la lèpre apparaît de nouveau, elle décide de fonder un monastère qu'un dragon détruit sans cesse, jusqu'à ce que l'évêque de la région, Hilaire, vienne le combattre et le tuer. La sainte peut enfin construire son monastère dans lequel elle se retire et où ont lieu de nombreux miracles. À sa mort, le roi, son frère Dagobert, vient s'emparer de ses reliques, mais, trompé par les moniales qui lui donnent celles de sa filleule qui portait le même nom, il repart en dotant richement le monastère. Plus tard, un moine du lieu retrouve les vraies reliques de la sainte, pour le plus grand bonheur du monastère qui a donné naissance au bourg actuel de Sainte-Énimie, dans les gorges du Tarn (fig. 1).



fig. 1

Voilà une légende comme on en trouve beaucoup dans l'Europe chrétienne. La question posée par ce numéro des *Cahiers d'histoire* invite à se demander quelle histoire sociale ces récits peuvent permettre d'écrire. Dans une perspective méthodologique, cet article voudrait, à partir de cet exemple, montrer ce qu'un tel récit peut nous apprendre sur les sociétés qui l'ont conçu, inventé, copié, oublié, exhumé, réécrit et utilisé.

Les reliques d'une sainte de ce nom sont attestées pour la première fois en 951 par l'acte qui confie, pour le réformer, le monastère de Burle à l'abbaye de Saint-Chaffre du Monastier. La trame narrative de cette légende est principalement connue par deux manuscrits du XIV^e siècle¹. L'un porte une légende latine écrite à la fin du XI^e siècle dans le mouvement de la Paix de Dieu, l'autre une légende occitane composée au XIII^e siècle par un troubadour, Bertrand de Marseille².

LITTÉRATURE, ARCHÉOLOGIE, ETHNOLOGIE ET HISTOIRE : À LA RECHERCHE DES ORIGINES DU DISCOURS HAGIOGRAPHIQUE

Relations intertextuelles et transfert mémoriel

Monique Goulet a bien montré que l'essence même de l'hagiographie était littéraire et devait être analysée en veillant à rechercher les relations intertextuelles³. Il faut donc être attentif

-
1. Pour une présentation des différents témoins manuscrits, voir Fernand Peloux et Sebastian Salvado, « Hagiographie, liturgie et musique : autour du culte de sainte Enimie », *Revue du Gévaudan*, 38 (2014), p. 67-80 et 39 (2015), p. 137-160.
 2. Ces textes ont été édités par Clovis Brunel, *La vie de Sainte Enimie : poème provençal du XIII^e siècle de Bertran de Marseille*, Paris, 1916 et « Vita, inventio et miracula sanctae Enimiae », *Analecta bollandiana*, 57 (1939), p. 237-238.
 3. Monique Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.

à déterminer les sources littéraires à l'origine du discours hagiographique⁴. Bien évidemment, les Écritures sont les premières citées dans la légende énimienne, l'hagiographie n'étant, dès ses origines, qu'une répétition littéraire du sacrifice christique.

Pour chercher les ingrédients du discours hagiographique, il faut se tourner alors vers la production hagiographique locale. On y trouve les *Miracula* de saint Hilaire du Gévaudan dont la rédaction remonte au haut Moyen Âge (BHL 3910-3911)⁵. La figure de celui-ci est réutilisée dans la légende : il devient l'auxiliaire de la sainte, combat le Dragon et aide à la fondation du monastère. En lui se profile la figure de l'évêque qui assure la paix et la pérennité des fondations monastiques. De plus, Énimie peut faire penser à la *virgo Marcianille* qui apparaît dans les *Miracles* de saint Hilaire et dont on ne sait rien, si ce n'est que la source de sa *villa* n'a plus d'eau. Peut-on voir dans cette association entre la vierge et la source un écho des *Miracles* de saint Hilaire ? C'est en fait le seul élément du récit qui a pu être réutilisé précisément. On ne peut toutefois affirmer que notre auteur (ou nos auteurs) ait eu sous les yeux les *Miracles* de saint Hilaire. Pourtant, le texte a circulé dans la région puisqu'on le trouve dans un légendier de Brioude au x^e siècle⁶. D'autre part, le culte de ce saint est attesté dans le plus ancien document liturgique du diocèse à avoir été conservé : le martyrologe des chanoines de la cathédrale, daté du XII^e siècle⁷. Il nous semble clair, comme à Louis Saltet, que

4. Le discours hagiographique est une notion floue, définie différemment selon les auteurs. Il serait trop long ici d'en établir la liste. Je m'appuie sur une définition récente qu'on trouve proposée par Patrick Henriot et Jean-René Valette, « "Perlesvaus" et le discours hagiographique », *Revue des langues romanes*, 118 (2014), p. 74, qui se décline en cinq critères : au coeur de ce discours, on trouve la notion d'intercession (1) ; il dessine un espace sacré (2), a une dimension exemplarisante (3), une perception duale du monde y est exposée (4), il a pour modèle la Bible (5). À ces critères, j'ajouterais que le discours hagiographique est un discours mémoriel, qui fixe par l'écrit une version de l'action de son héros dans le temps.

5. Outre notre thèse en cours, voir sur ce texte Martin Heinzlmann, « L'hagiographie mérovingienne : panorama des documents potentiels », dans Monique Goullet, Martin Heinzlmann et Christiane Veyrard-Cosme, dir., *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, J.Thorbecke, 2010, p. 58.

6. BNF, NAL 2164.

7. ADL (Archives départementales de la Lozère), G 1070.

la légende de sainte Énimie ne peut s'expliquer que par celle de saint Hilaire⁸, et ce, malgré l'absence d'intertextualité marquée.

Il faut également noter, au regard de la topographie hagiographique des deux légendes, que le secteur des gorges du Tarn est le théâtre principal de chacun des récits (fig. 2).



fig. 2

L'importance de cet endroit à l'époque mérovingienne est attestée de manière spectaculaire par de récentes fouilles archéologiques ayant été menées sur un emplacement mentionné dans les *Miracles* de saint Hilaire qui se trouve à quelques kilomètres du village et du prieuré de Sainte-Énimie. Ce lieu, particulièrement prestigieux, est le siège d'une résidence palatiale qui semble avoir complètement disparu au VIII^e siècle⁹. Doit-on penser que la présence de ce « rocher monument », comme l'a justement appelé Laurent Schneider, et le souvenir royal qui a pu y être attaché ont suffisamment marqué les mémoires pour qu'à quelques kilomètres de là, quelques siècles plus tard, dans une sorte de transfert hagio-topographique, la légende de sainte Énimie se soit cristallisée, récupérant à son profit la légende hilarienne au

8. Louis Saltet, « Formation de la légende de sainte Énimie », *bulletin de littérature ecclésiastique*, 1, (1903), p.115-117.

9. Laurent Schneider et Nicolas Clément, « Le *castellum* de la Malène : un « rocher monument » du premier Moyen Âge (VI^e-VII^e siècles) », dans Alain Trintignac, *Carte archéologique de la Gaule 48, la Lozère*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2012, p. 317-328.

point de ne faire de celui-ci qu'un acteur secondaire du drame de la sainte ? Signalons également que les *Miracles* de saint Hilaire font de lui le fondateur d'un monastère. Dans une telle perspective, il serait tentant de voir dans la (re) fondation énimienne de 951 la récupération de l'établissement fondé par Hilaire¹⁰. Les sources archéologiques permettent, dans de nombreux cas, de réfléchir à la genèse du discours hagiographique en s'appuyant sur la matérialité de la légende, à condition de ne pas chercher dans cette matérialité à montrer que « l'hagiographie a dit vrai »¹¹.

Analyses ethnologiques

Une autre manière d'analyser la genèse du discours hagiographique réside dans l'étude des thèmes eux-mêmes¹². Le thème central de la légende de sainte Énimie est celui du combat avec le dragon. Son analyse invite à se tourner vers les études ethnologiques dans une perspective qu'à ouverte, sur ce thème en particulier, Jacques Le Goff¹³. Ce thème est très ancien dans l'hagiographie¹⁴. On remarque que le combat avec le dragon est peut-être tiré des *Miracula* de saint Hilaire puisqu'Hilaire « *vidit se in somnis irato serpentis dente percussum* ». Il est possible que cette phrase soit le départ du récit du combat entre le saint et le dragon dans la légende de sainte Énimie. Une cavité des gorges du Tarn à quelques pas du *castellum* de la Malène, la *bauma del Drac*, est aujourd'hui connue pour avoir abrité le monstre. Des

10. Sur ces questions voir Isabelle Darnas et Fernand Peloux, « Evêché et monastères dans le Gévaudan du haut Moyen Âge », *Annales du Midi*, 122, 271 (2010), p. 351-357.

11. Excellente réflexion de Klaus Krönert, *L'exaltation de Trèves écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane, VIII^e-XI^e siècle*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2010, p. 23 à qui j'emprunte cette expression.

12. Baudouin De Gaiffier, « Les thèmes hagiographiques. Est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation ? », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 77 (1982), p. 78-81.

13. Jacques Le Goff, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel de Paris et le Dragon », *Ricerche storiche ed economiche in memoria dei Corrado barbagallo*, 2 (1970), p. 53-90.

14. Robert Godding, « De Perpétue à Caluppan : Les premières apparitions du Dragon dans l'hagiographie », dans Jean-Marie Privat, *Dans la gueule du Dragon*, Metz, éd. Pierron, 2000, p. 145-157.

graffiti y ont été découverts en grand nombre sur les murs et des sondages effectués montrent une occupation pendant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, sans qu'aucune datation ne puisse être avancée, ni que leur signification ne puisse être rattachée explicitement à la légende énimienne¹⁵.

L'ethnologue Henri Fromage a également analysé la légende¹⁶. Toutefois, cet auteur ne prend pas en compte la construction et les métamorphoses du discours hagiographique dans la longue durée. Il souligne le caractère exceptionnel des gorges du Tarn qui a influé sur le discours hagiographique puisqu'à plusieurs reprises celui-ci sert à expliquer le spectaculaire paysage¹⁷. Sur ce point, il convient de le suivre et de comprendre « le phénomène d'investissement de l'espace par le mythe », comme il l'a écrit plus tard¹⁸. Comparant la légende avec celle de sainte Odile, il cherche un thème « populaire » commun à d'autres récits, celui de la transformation en oiseau ou ornithomorphose, ce qui, selon lui, tendrait à expliquer le nom de la sainte : Énimie voudrait dire « cane guérisseuse » et la lèpre ne serait qu'une patte d'oie, c'est-à-dire une maladie de peau¹⁹. Cette interprétation, suivie

15. Alain Trintignac, *Carte archéologique...*, p. 328.

16. Henri Fromage, « Sainte Énimie et le Drac », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 66 (1967), p. 1-18.

17. De plus, l'auteur explique que la naissance de ce paysage spectaculaire a eu lieu à l'époque préhistorique et dans le haut Moyen Âge, sans indiquer toutefois les références d'une telle affirmation : « Or les géologues prétendent que les gorges du Tarn furent le théâtre d'au moins deux éboulements dont les hommes durent être témoins. Est-ce la tradition de ces deux éboulements qui se retrouve dans la légende ? D'autre part la légende populaire attribuée à sainte Énimie la première victoire sur le Drac avec effusion de sang, celle du site de Saint-Chély, et à saint Hilaire la seconde au Pas de Soucy. [...] Le second cataclysme, fixé environ en 580 après J. C., aurait donné naissance à un renouvellement du mythe et aurait été conté à la gloire de saint Hilaire. » (*ibid.*, p. 13).

18. Henri Fromage, « Légende et paysage », dans Jean-Pierre Étienne, dir., *La légende. Anthropologie, Histoire, Littérature*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, p. 154.

19. Fromage, « Sainte Énimie... », p. 6. Sur ce thème et les récits sur sainte Néomaie (et ses nombreuses variantes orthographiques « dont Énimie pourrait être un avatar ») ; Jacques Merceron et Pierre Rézeau, *Dictionnaire thématique et géographique des saints imaginaires, facétieux et substitués*, Paris, éd. Du Seuil, 2002, p. 494-506 ; Isabelle Grangé, « Métamorphoses chrétiennes des femmes-cygnés. Du folklore à l'hagiographie », *Ethnologie française*, 2, 13, (1983), p. 139-152.

par Philippe Walter²⁰, nous pose problème, car elle ne s'appuie sur aucun fait vérifiable et présuppose une version populaire de la légende. « Populaire » chez Henri Fromage veut en réalité dire « païen » et, à l'instar de Pierre Saintyves ou d'autres folkloristes²¹, il cherche à tout prix le « païen » derrière le « populaire » alors que l'on sait, entre autres grâce aux travaux de Jean-Claude Schmitt, que le christianisme médiéval possède son propre folklore qui n'a rien à voir avec une quelconque origine païenne²². Une fois cela clairement établi, le médiéviste a toutefois tout intérêt à s'intéresser à ce qui relève du folklore dans le discours hagiographique²³.

Cristina Alvarès, dans une perspective littéraire et au prisme de la *gender history*, a étudié la légende, une fois encore à partir du récit occitan²⁴. Reprenant sans aucune preuve l'idée de la « couche mythique très ancienne, païenne et préhistorique, dans laquelle s'enracine le récit de Bertrand », pour elle, « [l]a 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 »²⁵. Le discours hagiographique véhicule des stéréotypes propres au « Mâle Moyen Âge » : « L'hagiographie serait alors utilisée pour brandir des modèles de sainteté qui ne sont rien d'autre que des stratégies pour faire des femmes des boucs émissaires (responsables d'une crise sociale) afin de les faire mourir pour le bien de la communauté qui jouit ensuite

20. Philippe Walter, *La mémoire du temps : fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à « La Mort Artu »*, Paris, Slatkine, 1989, p. 545, no112.

21. Pierre Saintyves, *En marge de la Légende dorée : songes, miracles et survivances : essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Nourry, 1930.

22. Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps : essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001. Il écrit : « sans doute le projet totalisant (sinon totalitaire) de l'Église dans la société médiévale a-t-il empêché que ne s'y développe jamais une sphère du profane totalement autonome » (p. 46) ; et « l'existence même d'une "culture populaire" doit être vigoureusement mise en question si l'on entend par là un système autonome distinct de la culture dominante » (p. 133).

23. Pietro Boglioni, « Hagiographie et folklore. Quelques coordonnées de leur rapport », *Florilegium*, (2005), p. 1-24.

24. Cristina Alvarès, *La peau de la pierre Étude sur La Vie de Sainte Énimie, de Bertrand de Marseille*, 2006.

25. *Ibid.*, p. 4.

de leurs reliques »²⁶. Cette lecture, si elle permet de souligner une des spécificités masculines du discours hagiographique, est loin d'être suffisante pour expliquer sa genèse, laquelle ne peut éluder la question du contexte politique et social ayant donné naissance à sa première trace écrite.

Retour sur le contexte politique et social : Paix de Dieu et violences

Tout indique que cette légende a été mise par écrit pour la première fois au tournant des XI^e et XII^e siècles, plutôt à la fin du XI^e²⁷. Au XIX^e siècle, on a découvert une épitaphe sur laquelle on pouvait lire « *in hac aula requiescet corpus sancta Enimia* ». Selon Robert Favreau et Jean Michau, cette inscription peut être datée des X^e ou XI^e siècles et ils proposent que celle-ci ait été gravée à l'occasion de la découverte du corps de la sainte²⁸. Ne pourrait-on pas plutôt considérer cette inscription comme contemporaine de la mise par écrit de la légende ? Cette question est indissociable de la datation et de l'attribution des œuvres. En ce domaine, la prudence doit régner et les solutions définitives être toujours réinterrogées²⁹. Pour Clovis Brunel, les récits relatifs à sainte Énimie ont le même auteur que les *Miracles* de saint Privat (BHL 6935)³⁰. Il a relevé les phrases semblables dans les deux récits en insistant sur le goût chez nos auteurs des références à l'Antiquité, l'emploi d'un vocabulaire commun et de structures syntaxiques très proches. Certes, mais cela suffit-il pour les attribuer à un même auteur ? L'un peut très bien avoir copié l'autre. Bref, on ne peut répondre définitivement, même si l'on constate, à la suite du grand

26. *Ibid.*, p. 38.

27. Pierre Bonnassie, *Les sociétés de l'an mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 333.

28. Robert Favreau et al., dir., *Corpus des inscriptions de la France médiévale, 13, Gard, Lozère, Vaucluse*, Paris, Centre National de la recherche scientifique, 1988, p. 102-103.

29. Cf. François Dolbeau, *Sanctorum Societas : récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, p. 3-32.

30. Clovis Brunel, *Les miracles de saint Privat suivis des Opuscles d'Aldebert III, évêque de Mende*, Paris, librairie Alphonse Picard et fils, 1912.

savant, que les textes sont très proches. On s'accorde en tout cas à penser que ces textes ont été conçus dans le milieu épiscopal, à l'époque où les évêques de Mende prennent la tête du mouvement de Paix de Dieu³¹.

Le discours hagiographique inclut également une dimension thérapeutique, puisqu'on remarque que douze des seize miracles de la sainte sont des récits de guérison³². Du côté des quatre récits de châtement, on voit sans surprise que les fautifs sont des *militēs* qui usurpent les terres du monastère et terrorisent les simples habitants en les pillant. Ce *topos* a été bien mis en valeur par Pierre Bonnassie, qui, l'un des premiers, a fait de l'hagiographie une source pour écrire l'histoire des structures de la société du Moyen Âge central³³. Au regard de ses miracles, on ne peut affirmer que sainte Énimie soit une sainte vengeresse. Il est toutefois à noter que les conciles de paix occupent une place importante parmi les miracles : en effet, cinq d'entre eux ont lieu à cette occasion, quatre au Puy et un à Mende. Ces conciles sont probablement ceux dont il est question dans les *Miracles* de saint Privat (BHL 6935). En fait, quand on met en parallèle les deux récits, on constate un équilibre significatif dans les *Miracles*. Sur un nombre presque égal de miracles, on en trouve, chez saint Privat, douze de châtement et trois de guérison tandis que, chez sainte Énimie, il y en a douze de guérison

31. Pass Gregory Allan, *Source Studies in the early secular lordship of the bishop of Mende*, Cambridge, 1996.

32. Sur les liens entre discours hagiographique et dimension thérapeutique voir, à partir d'un autre cas d'étude méridional mais pour une autre époque la thèse de Bertrand Martin de Viviès, *Saint Stapin en Languedoc: autour d'un saint mythique, réalité du discours thérapeutique et cohésion sociale*, 1988.

33. Voir notamment, Pierre Bonnassie, « La monnaie et les échanges en Auvergne et Rouergue au X^e et XI^e siècles d'après les sources hagiographiques », *Annales du Midi*, 90 (1978), p. 275-288; Pierre Bonnassie, « Les descriptions de forteresses dans le *Livre des miracles de sainte Foy de Conques* », dans Michel de Bouard, *Mélanges d'archéologie et d'histoire médiévales en l'honneur du doyen Michel de Boüard*, Genève, Droz, 1982, p. 17-26; Pierre Bonnassie, « Les milites en pays d'oc d'après les sources hagiographiques », dans *Le Groupe aristocratique en Languedoc (XI-XIII^e)*, Heresis (2000), p. 45-70; Isabelle Réal et Fernand Peloux, « Pierre Bonnassie et l'hagiographie méridionale », *Un siècle de recherches méridionales à Toulouse*, Toulouse, [à paraître].

et quatre de punition. On peut alors se demander si l'on n'a pas voulu créer deux figures de sainteté en Gévaudan, l'une punisseuse et l'autre guérisseuse, afin de répondre aux principales attentes de la sainteté à la fin du XI^e siècle.

*FESTUM SANCTARUM FIDIS ET ENIMIE EODEM DIE
CONCURRENT*³⁴: L'ENJEU DES RELIQUES

Énimie était fêtée au Moyen Âge le 6 octobre, comme Foy sa voisine. Le choix de ce *dies natalis* et des festivités qui l'accompagnent n'est pas anodin au regard de la concurrence entre les sanctuaires (fig. 3).

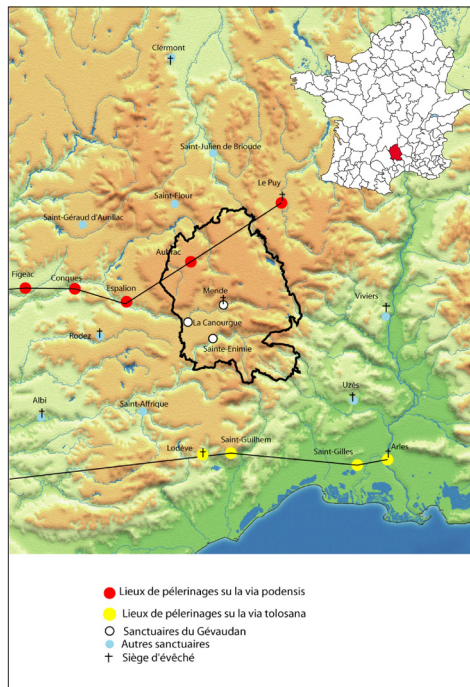


fig. 3

34. San Daniele del Friuli, Ms 192, bréviaire du diocèse de Mende, XIV^e s., folio 480.

Malgré l'absence de sources à ce sujet, on peut supposer une compétition entre Conques et Sainte-Énimie afin de drainer les pèlerins vers Saint-Jacques-de-Compostelle, alors que le Gévaudan se trouve en marge des principales voies de pèlerinage³⁵. La *via podensis* passe au nord du diocèse de Mende et le sanctuaire de Sainte-Énimie est en marge de ce chemin. Ainsi, présenter la sainte en guérisseuse, c'était attirer des pèlerins. De plus, quand on regarde les miracles qu'accomplit sainte Foy, on se rend compte qu'elle recouvre à elle seule les principales attentes de la sainteté. Ainsi, montrer qu'en Gévaudan deux saints, Privat le punisseur et Énimie la guérisseuse, pouvaient accomplir des miracles similaires permettait peut-être de faire venir des pèlerins dans le diocèse.

Il est en tout cas certain que la légende est née autour de reliques. Comme l'existence d'une princesse royale de ce nom ne peut être soutenue, d'où viennent les reliques et le nom de cette sainte cités pour la première fois en 951 ? Germain Morin, dans une étude portant sur les circulations des textes et des reliques entre l'Auvergne et la Provence, s'est intéressé à sainte Thècle dont le culte est lui aussi bien attesté en Gévaudan, depuis le milieu du x^e siècle (comme Énimie) dans le monastère de Chamalières, dans le diocèse voisin du Puy. Il remarque alors que trois martyres perses, Marie, Tècle et Enneim, peuvent être les saintes à qui on voue un culte en Provence, en Velay et en Gévaudan. Elles auraient donc été amenées d'Orient à une date inconnue. L'auteur de cet article reste toutefois très prudent et souhaite seulement signaler une coïncidence. On ne peut que le suivre sur ce point sans pouvoir trancher. Notons en outre que Clovis Brunel rapproche le nom de la sainte d'un nom grec³⁶. Les données sur la circulation des reliques des saints doivent donc être autant que possible prises en considération, car « [l]a

35. Fernand Peloux, « Hagiography, territory and memory in southern-medieval France: the case of the diocese the Mende », dans Stanislava Kuzmova, *Cuius patrocinio tota gaudet regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, Zagreb, Hagiotheca, 2014, p. 119-122.

36. Brunel, « vita, inventio et miracula... », p. 242, note 2.

diffusion des textes hagiographiques est en partie liée à la circulation des reliques et aux patronages d'églises, c'est-à-dire à la géographie du culte des saints »³⁷.

Le texte de l'*inventio*, tout comme d'autres récits hagiographiques du Gévaudan, véhicule le souvenir d'un vol de reliques par Dagobert³⁸. Doit-on y voir une réminiscence des liens qui unissent le Gévaudan à la royauté franque durant le haut Moyen Âge ? Il est en tout cas établi que des reliques de saint Hilaire du Gévaudan se trouvent à Saint-Denis à l'époque médiévale, où une chapelle lui est même dédiée. Ces dernières sont dans un des domaines du grand abbé de Saint-Denis Fulrad dès le VIII^e siècle. Au XI^e et au XII^e siècles, le souvenir de la période franque ne se résume qu'à la présence de la royauté, de Clovis et de Dagobert. Depuis les travaux d'Amy Remensnyder, on peut mieux comprendre cette légende de fondation et le rôle de la figure royale dans les récits monastiques méridionaux³⁹, lesquels se développent dans un monde seigneurial. Or, une fondation royale peut donner un supplément de légitimité en utilisant l'illusion d'un ordre public.

37. François Dolbeau, « La vie en prose de saint Marcel de Die », *Francia*, 11 (1983), p. 173.

38. Je développerai plus longuement ce qui suit dans ma thèse. Voir notamment dans les opuscules d'Aldebert à la fin du XII^e siècle (BHL 6938) : *Fertur siquidem quod dagobertus, rex Francorum, qui monasterium sancti Dyonisii prope civitatem Parisius magnificentia regia construxit, beati Privati martyris corpus de Mimatensi ecclesia nostra ut et aliorum sanctorum corpora, quos sanctitate ac miraculis precipuos noverat, de suis ecclesiis ad monasterium beati Dyonisii transportavit. Une pièce du Livre de saint Privat* (ADL G 1446) dans une écriture de la seconde moitié du XIV^e siècle au sujet des reliques de saint Hilaire du Gévaudan (BHL 3912) :

Ipse vero Dagobertus in tanta veneracione corpus beati Ylarii habuisse dicitur ut quotiens et bellandi necessitas immineret secum in expeditione ispum cum honore deferri preciperet. Sperans se ipsius suffragio victoriam de hostibus obtinere. Tot etiam et tantas sanctorum reliquias non solum ex illis partibus sed etiam ex aliis in dilectam sibi ecclesiam Dagobertus transtulisse dicitur: ut a sui temporis hominibus latro sive predo sanctorum reliquiarum sanctorum que corporum vocaretur.

39. Amy Remensnyder, *Remembering kings past: monastic foundation legends in medieval southern France*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

USAGES ET TRANSFORMATIONS DU DISCOURS HAGIOGRAPHIQUE

La diffusion au XIII^e siècle

Au XIII^e siècle, on trouve une nouvelle trace écrite de la légende. Bien qu'on connaisse le nom de l'auteur de la *Vida*, Bertrand de Marseille, son identité pose problème. Clovis Brunel, suivant l'indication géographique, pense qu'il est probable que ce soit un clerc de Marseille. Il ajoute que le texte ne peut être antérieur « au début du XIII^e siècle, époque à laquelle les pluriels en *-es* apparaissent et les règles de déclinaison fléchissent »⁴⁰. Il semblerait en outre, si l'on suit les analyses linguistiques d'André Soutou, que le troubadour ait aussi chanté sainte Foy⁴¹. Peut-on imaginer une spécialisation de ce personnage, appelé pour promouvoir des sanctuaires désireux de drainer les pèlerins vers leurs reliques ? On doit à André Soutou d'avoir en partie résolu la question de l'identité de l'auteur. À partir du caractère linguistique de l'occitan employé et subodorant la connaissance précise qu'a Bertrand du territoire qu'il décrit abondamment, il a émis l'hypothèse que ce Bertrand n'était pas de Marseille en Provence, mais de Marcilla en Gévaudan⁴². De plus, Henry Dupont pense avoir identifié le personnage comme étant un bailli de l'évêque de Mende qui a exercé entre 1223 et 1247. Il le voit aussi être notaire à Séverac-Le-Château en 1238⁴³.

La versification associée au choix de la langue des laïcs n'est pas anodine et on ne peut ignorer que le *trobar* est aussi un

40. Clovis Brunel, *La vie de sainte Énimie: poème provençal du XIII^e siècle de Bertrand de Marseille*, Paris, 1916 p. IX.

41. André Soutou, « Bertrand de Marseille, auteur d'un miracle de Sainte-Foi », *Revue du Rouergue*, 8 (1986), p. 513-517.

42. André Soutou, « Sur les traces de sainte Énimie. Note sur la topographie de la "vie de sainte Énimie" de Bertrand de Marseille », *Bulletin de la société des Lettres sciences et Arts de la Lozère*, (1952), p. 327-331; et « L'enracinement des troubadours: Bertrand de Marseille et le terroir de Sainte-Énimie (Lozère) », *Annales de l'institut d'études occitanes*, 18 (1954), p. 34-40; ainsi que « Le château natal du troubadour Bertrand de Marseille », *Revue du Gévaudan, Causes et Cévennes*, (1967), p. 53-59.

43. Henri Dupont, « un autographe du troubadour Bertrand de Marseille », *Revue du Gévaudan* (1957), p. 230-232. Pour ce texte, voir l'édition qui en a été faite par André Soutou, *le château ...*, p. 58.

écrit politique⁴⁴. Cependant, l'œuvre est bien une œuvre cléricale pour Simon Gaunt selon qui elle est « une réaction ecclésiastique contre le modèle laïque du mariage »⁴⁵. Le seul élément fiable pour les circonstances qui ont amené à la composition de ce poème sont données par l'auteur lui-même : dès les premiers vers, Bertrand affirme écrire sur commande du prieur de Sainte-Énimie. Bien plus qu'une traduction, le récit de Bertrand de Marseille est une réécriture de la *Vita* (BHL 2549) et de l'*Inventio* (BHL 2550) relatives à la sainte. La structure de l'hypotexte est respectée dans ses grandes lignes. Toutefois, l'auteur ajoute de nombreux détails. Il cherche plus encore que son prédécesseur à expliquer le paysage qui l'entoure : ainsi telle pierre qui a cette forme depuis que la sainte s'y est assise, tel rocher qui est de couleur rouge depuis que le Drac y a saigné. Clovis Brunel remarque également que, pour « le récit de l'invention des reliques, sa traduction est particulièrement libre »⁴⁶. Le développement que l'on remarque dans l'*Inventio* n'est pas anodin, puisqu'il s'agit du passage qui permet de justifier le statut particulier du monastère. En effet, Dagobert vient chercher les reliques de la sainte pour les amener à Saint-Denis. Devant le refus des moniales, le roi fouille le monastère et finit par trouver son corps. Cependant, il se trompe et emmène celui d'une moniale qui s'appelait aussi Énimie. Le récit de *furtum sacer* est retourné contre Dagobert et justifie la présence des vraies reliques de la sainte dans le monastère de sainte Énimie au XIII^e siècle. C'est même, pour Gérard Gouiran, « le point fondamental, sinon utilitaire de la *vida* »⁴⁷. Est-ce là la *causa (re)scribendi* ? Pour Karena Akhavin,

44. Martin Aurell, *La Vielle et l'épée: troubadours et politique en Provence au XIII^e siècle*, Paris, Aubier, 1989.

45. Simon Gaunt, « Si les anges avaient un sexe... : l'hagiographie occitane et son rapport avec la poésie lyrique des troubadours », *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité*, (1992), p. 903.

46. Brunel, *La vie de...*, p. VI.

47. Gérard Gouiran, « Le regard sur l'autochtone : sainte Énimie en Gévaudan », *Perspectives médiévales*, 22 (1996), p. 113.

qui a consacré sa thèse à cette question, la *translatio*, dans tous les sens du terme, est l'élément clef de l'œuvre de Bertrand⁴⁸.

Dagobert s'est montré très généreux envers l'établissement. Cette insistance au XIII^e siècle sur le passé royal du monastère et sur sa sainte fondatrice pourrait éventuellement être interprétée comme une volonté de s'éloigner des prérogatives épiscopales dans un contexte d'affrontement entre l'évêque et les officiers royaux présents à la suite de la croisade contre les Albigeois.

Le développement du discours hagiographique dans les sources judiciaires (XIV^e s.)

En 1307, un paréage entre l'évêque de Mende et les officiers royaux est conclu, mettant fin à un long procès qui les opposait. Ce texte crée trois zones juridictionnelles et organise le partage du pouvoir sur le Gévaudan⁴⁹. Dans le *Mémoire relatif au paréage* produit en 1301, les évêques de Mende ont utilisé pour la première fois les récits hagiographiques relatifs à saint Privat pour appuyer leur argumentation. Les grandes familles du Gévaudan, principalement lésées par cet accord, tentent après sa promulgation de montrer sa nullité, ce qui entraîne une série d'autres actions judiciaires⁵⁰. Au cours de celles-ci, les évêques de Mende utilisent de nouveau des récits hagiographiques et inventent même un nouveau saint dont on ne connaît la légende que par des sources judiciaires⁵¹. Les nobles du Gévaudan ont dans leur argumentaire utilisé la figure de sainte Énimie, comme le démontre un document de 1343 qui contient un mémoire dans lequel l'évêque

48. Karen Akhavein, « *Reman say in aquesta terra.* » *The Function of translatio in the Occitan Vita of Saint Enimie*, thèse de Ph.D, Université de Colombia, 2002.

49. Antoine Meissonnier, *Le Gévaudan sous l'empire du roi. Le sens politique du procès et du paréage entre l'évêque de Mende et le roi de France (1269-1307)*, 2011.

50. Joseph Strayer, « La noblesse du Gévaudan et le paréage de 1307 », *Revue du Gévaudan*, 13, (1967), p. 66-71 ; Romain Telliez, *Croz et sonnaills: la souveraineté en Gévaudan, 1161-1343*, mémoire de maîtrise, Université Paris IV-Sorbonne, 1992.

51. Fernand Peloux, « Un catholique intransigeant face à la bête : Pierre Pourcher et la légende de saint Séverien », *Revue du Gévaudan, Colloque « la bête du Gévaudan »*, 32 (2011), p. 138-139.

tente de démontrer que leurs revendications sont fausses⁵². On peut voir en creux l'argumentaire des nobles qui cherchent à montrer que l'évêque ne pouvait avoir avant le paréage de 1307 le pouvoir temporel, puisque c'était le roi qui l'avait. Pour protéger leurs droits, les barons défendent celui du roi. Ils précisent qu'au moment de l'arrivée de la sainte en Gévaudan, le roi de France ne possédait rien puisque Dagobert avait dû envoyer des *peccunia*, des biens mobiliers, des domaines desquels on a ensuite tiré des revenus pour doter le monastère. D'autre part, les nobles ont participé à la dotation originelle du monastère, et non pas l'évêque⁵³. Cette interprétation est tirée de la lecture de la *Vie* de sainte Énimie dans laquelle on voit Dagobert donner des possessions à l'abbaye. Énimie est une sainte royale certes, mais une sainte dotée par les seigneurs locaux. L'évêque s'oppose à cet argument en affirmant que rien dans la *Vie* de sainte Énimie, ni dans les privilèges anciens, ne peut venir conforter de telles affirmations. Ferdinand André a relevé une mention similaire qui inaugure un nouvel argument en faveur du roi⁵⁴ : il s'agit du droit d'hérédité selon lequel la sainte tiendrait en fait le Gévaudan de son père le roi. Le discours est alors différent de celui que les barons viennent d'analyser. Il est même contradictoire. Qu'importe : tous les arguments sont bons pour montrer l'antériorité de la présence royale en Gévaudan.

L'ensemble des manuscrits qui portent les récits hagiographiques du Gévaudan datent de ce XIV^e siècle conflictuel et ont tous été produits localement. Contrairement à celui de Bertrand de Marseille, le *libellus* (BNF latin 913) qui comprend les récits concernant Énimie est richement décoré. On y voit à plusieurs reprises la sainte vêtue d'une large robe portant un semé de

52. ADL, G 883.

53. Édition du texte dans Fernand Peloux, « La légende de sainte Énimie et les IX^e et X^e siècles en Gévaudan », *Bulletin du Centre d'études et de recherches littéraires et scientifiques de Mende*, 30, (2011), p. 55.

54. Ferdinand André, *Histoire du monastère et prieuré de Sainte-Énimie, au diocèse de Mende*, Mende, 1867, p. 8 : *Ipsi dicunt quod a tempore regis Clodovei, tercii regis Francie, fuit beata Enimia ejus filia in hereditate Gaballitani, et ibi fundavit rex Clodoveus unum prioratum, cui ipse dedit de suo patrimonio.*

fleurs de lys. Elle tient dans sa main gauche un bouquet, dont la fleur supérieure est aussi un lys. La base de ce dernier rappelle le sceptre royal. La symbolique est on ne peut plus claire: il suffit d'ouvrir le livre pour voir une sainte reine, associée aux armes de la royauté française. Cette représentation royale de la sainte a marqué son histoire iconographique, dans les œuvres médiévales notamment⁵⁵.

Un examen attentif du manuscrit a permis de relever de rares *marginalia* qui font référence à des éléments juridiques. En effet, sur l'un des feuillets où il est question de la généalogie de la sainte, on remarque deux mains différentes du XIV^e siècle (fol. 44v). On y lit une mention « *jus hereditarium* » et une autre, « *ab omni inquisitione vindicatas* », qui renvoie au statut des terres conférées par Dagobert au monastère de la sainte. On est bien confronté à une lecture à des fins juridiques de ce document. Comment ne pas y voir alors une conséquence du procès qui est en train de se dérouler et où les parties ont été amenées à utiliser le passé comme argument juridique? Par ailleurs, une unité codicologique du *Livre de saint Privat*, un cahier consacré à sainte Énimie, présente les caractéristiques d'une écriture notariale ou juridique sans ornement de la moitié du XIV^e siècle: il a probablement été produit dans ce contexte (fig. 4).

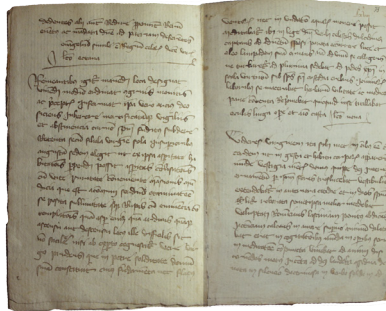


fig. 4

55. Isabelle Darnas et Fernand Peloux, « Dévotion et identité: les représentations des saints locaux en Gévaudan du Moyen Âge au XIX^e siècle », dans Isabelle Darnas, Agnès Barruol, *Regards sur les objets de dévotion populaire*, Arles, éd. Actes Sud, 2011, p. 44-48.

Par la suite, Énimie semble toujours être un facteur d'identité pour le monastère qui la donne à voir, mais aussi à entendre, comme c'est le cas de l'évêque de Mende avec saint Privat, qui a construit une cohésion territoriale et mémorielle⁵⁶ en utilisant les sens de la sainteté qui répondent en effet à « un véritable code sensoriel » selon André Vauchez⁵⁷. Ainsi, un acte perdu de 1381 montre le seigneur voisin de Mostuéjols obligé de servir la table du prieur et des moines le jour des Rameaux et surtout de porter la bannière qui précède les reliques de la sainte lorsqu'elles sont présentées à Mende. Les processions dessinent, par les sens qu'elles mettent en jeu (vue, ouïe, toucher et évidemment odorat), l'espace de la sainteté.

Retourner aux traces manuscrites de la légende, appréhender le discours hagiographique dans sa matérialité même permet d'étudier les usages du discours hagiographique, lesquels reflètent les tensions identitaires qui ont conduit à fixer cette légende par écrit, mais aussi à la transformer, à la prolonger afin de l'adapter au temps présent.

Du discours hagiographique au discours sur la tradition : sainte Énimie face à la science

Alors qu'au début de l'époque moderne, dans la liturgie, le discours hagiographique s'amplifie, il est à plusieurs reprises remis par écrit, bien que les manuscrits aient disparu⁵⁸. Au xvii^e siècle, une telle légende n'a pas échappé à la naissance de la science des textes. L'un de ses fondateurs, Mabillon, est le premier à avoir critiqué la légende énimienne, considérant ses *Vitae* « remplies de fautes et d'erreurs », critiquant en premier lieu la généalogie de

56. Peloux, « Hagiography, Territory and memory... », p. 111-115.

57. André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 30-31.

58. On trouve dans quelques monographies du xix^e siècle des éléments qui montrent la dévotion à la sainte à l'époque moderne : ex. *Notice sur la bienheureuse v. Énimie: la royale recluse des gorges du Tarn*, Impr. C. Pauc, 1892, p. 9-10.

la sainte donnée dans le texte⁵⁹. Quelques années plus tard, avant 1670, dans sa *Monarchie sainte*, le carme déchaussé Dominique de Jésus consacre un chapitre à la sainte, dans un but apologétique destiné à montrer l'importance du nombre de saints dans la famille royale⁶⁰. L'auteur raconte longuement la vie d'Énimie et mentionne le manuscrit latin 913, mais ignore le texte roman. En 1770, les Bollandistes discutent sagement de cette question, mais n'ont pour source qu'un propre de l'époque moderne et les *Miracles* de saint Hilaire du Gévaudan, dont ils soulignent le lien avec la légende énimienne, remettant en doute l'existence même de la sainte⁶¹. La grande question des érudits lozériens du siècle suivant est chronologique : combien y a-t-il eu de saint Hilaire ? Il y a ici pour nos érudits un enjeu majeur : celui de compléter les listes épiscopales dans une mode qui puise ses racines dans le Moyen Âge et qui vise à montrer la continuité du pouvoir épiscopal mendois⁶². Dans deux ouvrages, l'ecclésiastique Pascal cherche à prouver que la légende dit le vrai, mais ne s'appuie que sur un office moderne de la sainte ainsi que sur le manuscrit qui porte le texte de Bertrand de Marseille⁶³. À partir du milieu du XIX^e siècle, grand siècle du catholicisme, le culte de la sainte se développe dans un contexte de « recharge sacrale » bien analysé par Philippe Boutry⁶⁴. La légende se diffuse sur des supports

59. *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti, in saeculorum classes distributa*, Luteciae Parisiorum, 1668, saec II, p. LIX.

60. Dominique de Jésus, *La Monarchie sainte, historique, chronologique et généalogique de France, ou les Vies des saints et bienheureux qui sont sortis de la seconde tyge royale de France*, Clermont, 1670. Sur le travail de cet auteur, voir Sébastien Fray, « Entre hagiographie et histoire : l'histoire sainte de Dominique de Jésus », dans *Historiographie moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) et histoire religieuse du Moyen Âge méridional*, colloque de Fanjeaux, (2014), p. 253-278.

61. *Acta Sanctorum Octobris*, Anvers, Joannem Nicolaum vander Beken, 1770.

62. A cet égard, l'ouvrage de Jean-Baptiste Étienne Pascal, *Gabalum christianum ou Recherches historico-critiques sur l'Église de Mende, ancien Gévaudan, aujourd'hui département de la Lozère*, Paris, 1853, est emblématique.

63. Jean-Baptiste Étienne Pascal, *Recherches historiques et écrites sur sainte Énimie sur la ville de ce nom au diocèse de Mende*, Paris, 1846 et Jean-Baptiste Étienne Pascal, *La Vie de sainte Énimie : fille de Clotaire II*, Plancy, 1849.

64. Philippe Boutry, « Une recharge sacrale. Restauration des reliques et renouveau des polémiques dans la France du XIX^e siècle », dans Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre, Dominique Julia, *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2009, p. 121-173.

plus accessibles, notamment un abrégé paru en 1858 qui ne s'appuie sur aucun texte ancien, dont le but est de faire d'Énimie un exemple contre les changements du temps et surtout les nouvelles pensées philosophiques. On retrouve là le caractère militant du discours hagiographique dans la longue durée. Parallèlement, la critique scientifique de la légende se poursuit : l'importance du manuscrit latin 913 consacré à la sainte est reconnue par Léopold Delisle en 1862 quand il a sous les yeux le *Livre de saint Privat*⁶⁵. En 1867, l'archiviste départemental Ferdinand André décentre légèrement la focale et consacre une irremplaçable monographie au monastère éponyme. À cette occasion, il présente et discute les sources relatives à la sainte, sans toutefois remettre en cause son existence.

À la fin du XIX^e siècle, les relations entre science historique et catholicisme sont tendues, dans les débuts de ce qu'on a appelé la crise moderniste. Dans un tel contexte, les saints locaux, fondement des origines des églises, et donc de la tradition, sont des figures identitaires sur lesquelles s'appuie le clergé local, combattant l'installation de la troisième république et la commémoration de la Révolution française, tissant ainsi un lien entre les victimes de la Terreur et les premiers chrétiens. Aussi, la question de l'apostolicité, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle les diocèses français ont été évangélisés dès le 1^{er} siècle, fait l'objet de débats au sein du monde catholique : le savant bénédictin Germain Morin, s'attaquant à la difficile question des légendes provençales, n'avoue-t-il pas qu'il a dû subir des « menaces personnelles à [son] endroit, pour le cas où l'envie [le] prendrait de remettre les pieds à Marseille »⁶⁶ ? En Gévaudan, des curés intransigeants s'emparent de la figure de la sainte, par exemple Eugène Jory⁶⁷, mais aussi Pierre Pourcher, premier

65. Léopold Delisle, « Rapport des travaux », *Revue des sociétés savantes*, 7 (1862), p. 68-70.

66. Morin, « la formation des légendes », p. 25.

67. Eugène Jory, *Histoire de sainte Énimie, vierge mérovingienne, fondatrice d'un monastère royal en Gévaudan au commencement du VII^e siècle*, Mende, 1873 ; voir aussi dans cette perspective, la *Notice sur la bienheureuse V. Énimie : la royale recluse des gorges du Tarn*, 1892.

historien de la bête du Gévaudan et insatiable collectionneur de légendes locales, comme celle de la sainte qu'il édite sur sa propre presse à partir du manuscrit latin 913 et qu'il date des VII^e ou VIII^e siècles⁶⁸. Pendant ce temps, le « redoutable directeur de la Semaine catholique »⁶⁹, l'abbé Solanet, entreprend des fouilles dans l'ancien monastère à la recherche des preuves archéologiques⁷⁰. Dans cette « terre de foi et de prêtres »⁷¹, le discours hagiographique ne semble pas pouvoir être contredit. En 1903, l'attaque vient de l'extérieur : Louis Saltet, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, fondateur de l'hagiographie critique dans le sud de la France et débusqueur des faux d'Adhémar de Chabannes, écrit un « article pénétrant » selon Clovis Brunel⁷². Après les pistes ouvertes par Louis Saltet arrivent les magistrales éditions de Clovis Brunel. On pourrait évidemment écrire une histoire critique de la critique hagiographique et chercher à historiciser les éditions des textes sur la sainte, car la philologie véhicule elle aussi un discours dont l'historien doit avoir conscience avant de se lancer dans l'analyse des textes⁷³. Clovis Brunel d'ailleurs ne s'érige-t-il pas en juge quand il écrit que la version latine de la légende est « une œuvre pédante, [...] écrite dans un style prétentieux » ?

Au milieu du XX^e siècle, quelques monographies ont ensuite été produites sur la sainte, surtout à partir du texte de Bertrand de Marseille, lequel attire le plus d'études⁷⁴. Aucune ne remet en cause l'existence de la sainte et le fondement de la légende, et,

68. Pierre Pourcher, *Acta sanctae virginis Enimiae et Francorum Clotarii II filiae regis ex Bibliotheca nationali, lat. 913*, Saint-Martin-de-Boubaux, 1883. Sur cet auteur Peloux, « Un catholique intransigeant... », p. 129-148.

69. Cabanel Patrick, *La Lozère de la préhistoire à nos jours*, CNRS, 2002, p. 340.

70. Abbé Solanet, « Une page de notre histoire religieuse. Fouilles à sainte Enimie », *Semaine Religieuse de Mende*, 12 (1875), p. 109-118.

71. Patrick Cabanel, *Cadets de Dieu : vocations et migrations religieuses en Gévaudan, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS, 1997, p. 59.

72. Louis Saltet, « Formation de la légende... »

73. Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante : histoire critique de la philologie*, Paris, Seuil, 1989.

74. Ignon, Joseph, *Légende et pèlerinage de sainte Enimie accrédité à son sanctuaire par un poème du XIII^e siècle de Bertrand de Marseille*, Mende, H. Chaptal, 1940 ; Boulot, Henri, *Légende de sainte Enimie*, Bagnols-sur-Cèze, H. Boulot, 1951. Il s'appuie uniquement sur Bertrand.

dans un véritable réquisitoire contre la science historique, Jules-Xavier Bouniol tente d'affirmer le poids de la tradition qui est pour lui une preuve de la vérité de la légende⁷⁵. Au fil du temps, cette utilisation militante s'étiole, mais elle n'a pas disparu, notamment dans certains milieux ecclésiastiques⁷⁶.

En 1994, Pierre Michon s'empare de la figure de la sainte : elle retourne alors en littérature, mais sans jamais quitter l'histoire puisque le romancier montre une légende en formation en s'intéressant aux sources de cette dernière, mais surtout à la figure des hagiographes au travail, le moine latin comme le troubadour Bertrand⁷⁷. Depuis cette évocation poétique, matière à réflexion historique, jamais on n'a autant évoqué la sainte dans des ouvrages littéraires⁷⁸, comme si le discours hagiographique avait été remis à sa juste place, celle de son origine⁷⁹.

Dans ce qui semble être le plus récent ouvrage en français sur la sainte, Roger Lagrave présente habilement la tradition et sa transmission manuscrite, critiquant la position jugée « d'un autre âge » de Xavier Bouniol avant de la raconter sous forme de saynète⁸⁰. En 2003 paraît un livre signé Montharou qui raconte la légende en s'appuyant sur le texte de Bertrand de Marseille. Cela semble bien montrer qu'aujourd'hui, localement, la légende de sainte Énimie est avant tout un poème occitan que

75. Jules-Xavier Bouniol, « Sainte Énimie et la critique moderne », *Revue du Gévaudan*, 4 (1958), p. 31-54.

76. Voir ainsi la parution d'une énième liste épiscopale, qui réintègre des saints très douteux par des prêtres du diocèse de Mende : Albert Fages et Baptiste Laurent, *Armorial des évêques de Mende : liste chronologique, héraldique, iconographique*, Nîmes, Lacour-Ollé, 2011.

77. Pierre Michon, « Neuf passages du causses », dans Malek Alloula et al., *Causses et vallées*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1994.

78. Les travaux sont si nombreux qu'on ne peut les citer ici, on mentionnera surtout Patrick Boucheron, « Pierre Michon, auteur du Moyen Âge », *Scherzo*, 5, (1998), [<http://editions-verdier.fr/2014/03/25/scherzo-1998-par-patrick-boucheron/> consulté le 9/2/2016] et dernièrement Florence Playe-Faure, « Le Creuset médiéval de Pierre Michon », dans *Fantasmagories du Moyen Âge : Entre médiéval et moyen-âgeux*, Aix-en-Provence, 2013, p. 149-158.

79. Guy Philippart, « L'hagiographie comme littérature : concepts récents et nouveaux programmes ? », *Revue des sciences humaines*, 251 (1998), p. 11-39.

80. Roger Lagrave, *Passion et miracles d'Énimie*, La Salle-Prunet, éd. Gévaudan-Cévennes, 2005.

l'on présente volontiers comme populaire, mais pas une *vita* latine que l'on juge trop intellectuelle et cléricale et qui colle mal avec un certain exotisme médiéval sur lequel s'appuie le développement touristique du village, « charte parlante »⁸¹ : celui-ci est notamment fier de son festival de Bandes dessinées médiévales dont l'affiche en 2012, signée Nicolas Demare, laissait voir une mutation dans l'iconographie de la sainte où les attributs royaux ont disparu au profit d'autres (fig. 5).



© Nicolas Demare | fig. 5

81. Jean-Baptiste Étienne Pascal, *Recherches historiques et critiques sur sainte Énimie et sur la ville de ce nom au diocèse de Mende*, Paris, 1846, p. 13.

La même année, Karena Akhavein publie sa thèse sous forme de roman qui relate les aventures d'une doctorante new-yorkaise travaillant sur la sainte et qui, après la mort de son mentor, se rend à Sainte-Enimie alors qu'une entreprise veut détruire la fontaine de Burle pour mieux pouvoir exploiter l'eau miraculeuse⁸². Cette intrigue médiévalo-commerciale est aussi l'occasion pour la jeune doctorante d'une introspection.

On le voit, le discours hagiographique documente la société qui le transforme et comporte pour l'historien plusieurs enseignements, à condition qu'il prenne en compte ses métamorphoses qui font qu'il est composé de plusieurs strates. La légende est bien « multivéridictionnelle »⁸³. Le discours hagiographique change aussi en fonction de ses vecteurs qui le transforment. Les saints ne sont-ils pas maintenant sur Facebook⁸⁴ ? La légende d'Enimie n'a-t-elle pas été diffusée par Stéphane Bern *via* la télévision, pour le concours du « village préféré des français » en 2014⁸⁵ ? Au regard de l'exemple d'Enimie, mais aussi des articles rassemblés dans ce numéro des *Cahiers d'histoire*, on ne peut que souscrire à ce qu'écrivait Georges Duby, bien conscient—avec d'autres—de la possibilité d'une histoire sociale des saints, et donc de l'hagiographie : « les saints, [...], par les discours dont ils furent l'objet, [...] aident à mieux faire leur métier les historiens de l'Église, les historiens de la pensée, les historiens de la morale, mais aussi les historiens de la société, et leur aide est alors éminemment efficace »⁸⁶.

82. *Translatio*, 2012.

83. Alain Bourreau, « Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale », dans Jean-Pierre Étienne dir., *La légende. Anthropologie, histoire, littérature*, Madrid, Casa de Velasquez, 1989, p. 50.

84. Muriel Debié, « Marcher dans leurs traces » : le discours de l'hagiographie et de l'histoire », dans André Binngeli, *L'hagiographie syriaque*, Paris, Geuthner, 2012, p. 25.

85. Cf. <http://www.france2.fr/emissions/le-village-preferé-des-français/village-sainte-enimie/87-531> [consulté le 01/07/14].

86. Georges Duby, « Conclusion », dans École française de Rome, *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 520.