

Le corps terrestre et le corps céleste de la sainte travestie : *La Vie de Sainte Marine* (XIII^e siècle)

The Terrestrial and Celestial Bodies of the Transvestite Saint: *The Life of St. Marina* (13th Century)

LETICIA DING

Université de Lausanne

leticia.ding@unil.ch

Mots-clés

sainte travestie ;
 corps ; matérialité ;
 spiritualité ; identité ;
 christianisme ;
 reliques.

Les légendes hagiographiques médiévales sont riches en vies de saintes travesties. La question du corps est centrale dans la mesure où son genre est caché. Le cas de la vie de sainte Marine présente une particularité puisque la jeune fille ne choisit pas de prendre l'habit d'homme, c'est son père qui la déguise lorsqu'elle est encore en bas âge pour l'emmener avec lui au monastère. Elle va alors mener une vie chaste sous l'habit de moine, mais elle va être victime d'une fausse accusation de séduction et d'avoir mis une femme enceinte. Sainte Marine ne cherche pas à dévoiler sa vraie identité pour être innocentée de ces accusations, elle accepte de faire pénitence. Le châtement qu'elle subit la place en marge de la société et malmène son corps. Ce corps terrestre mis à mal par les besoins physiques va être sublimé lorsqu'il devient céleste au moment où la sainte rejoint le royaume des cieux. Un dialogisme s'installe entre le corps terrestre et le corps céleste, entre la chair et l'âme dans un but d'édification des chrétiens à apprendre à voir au-delà des apparences.

Keywords

transvestite saint;
 body; materiality;
 spirituality; identity;
 Christianity; relics.

Medieval hagiographic legends are rich in lives of transvestite saints. The question of the body is central insofar as its gender is hidden. The case of the life of St. Marina presents a particularity since the young girl does not choose to assume a man's habit, it is her father who disguises her when she is still young in order to take her with him to the monastery. She then led a chaste life under a monk's habit, but she was falsely accused of seduction and of getting a woman pregnant. St. Marina did not seek to reveal her true identity in order to be cleared of these accusations, but agreed to do penance. The punishment she undergoes places her on the fringes of society and mistreats her body. This terrestrial body, damaged by physical needs, is sublimated when it becomes celestial, that is when the saint joins the kingdom of heaven. A dialogue is established between the terrestrial body and the celestial body, between the flesh and the soul, with the aim of edifying Christians to learn to see beyond appearances.

Entre théologie de la création et théologie de l'Incarnation, le corps occupe une position particulière dans la foi chrétienne créant une perméabilité entre divin et humain, entre matériel et spirituel. Si le Corps du Christ marque une implication centrale de la corporéité dans la constitution de la doctrine chrétienne, la conception médiévale de la personne humaine est appréhendée par la conjonction de deux composants – la chair et l'âme – qui entretiennent, par ailleurs, des rapports complexes et paradoxaux : la chair matérielle et périssable s'oppose à l'âme spirituelle et immortelle (Baschet, 2018 : 582-585). Le salut chrétien tient, certes, à s'échapper de la pesanteur d'un corps. Toutefois, parce que « le Verbe s'est fait chair » (Jean 1, 4), la corporéité s'articule autour d'un mouvement dialectique présupposant à la fois la sacralisation du corps et sa négation (Alexandre, 2006 : 27).

Ce dialogisme chrétien entre le corps et l'âme s'illustre de manière exemplaire dans les récits des Vies de saints. Les textes hagiographiques de langues latine ou vernaculaire qui parcourent le Moyen Âge de haut en bas appartiennent à la littérature cléricale et sont destinés à un public d'*illiterati* dans une visée édifiante. Qu'il s'agisse de martyrs, d'ermites, de vierges ou de repentis, une des particularités qui constituent la sainteté de ces « morts exceptionnels » (Brown, 2007) est la maîtrise de leur corps et de leurs besoins physiologiques dans des conditions extrêmes et ascétiques (Cazelles, 1982 : 95). Les récits aiment à s'attarder sur les descriptions amplifiant le contraste entre les souffrances corporelles altérant l'apparence physique et la montée au ciel transmuant le corps des saints. Plus généralement, le culte des saints repose avant tout sur les reliques, restes corporels qui constituent une preuve matérielle de la sainteté spirituelle.

Dans cette optique du corps de sainteté entre Terre et Ciel, nous nous proposons de nous focaliser sur l'exemple de *La Vie de Sainte Marine d'Égypte viergene*, texte en ancien français du XIII^e siècle, composé de 1194 vers d'octosyllabes à rimes plates. La vie de sainte Marine appartient à une tradition raisonnablement riche de l'hagiographie chrétienne, celle des saintes travesties (Delcourt, 1958 ; Villemur, 1999 ; Augustyn, 2018 ; Maillot, 2020). L'acte du travestissement vient ainsi compléter la problématique du corps de sainteté ; celui-ci n'est pas seulement mortifié ou altéré, son identité sexuée est aussi cachée, faussant par conséquent le regard de l'autre. L'enjeu du corps est alors double, si pour la sainte le travestissement implique maîtrise et performance, il nous informe sur le conditionnement du regard de l'autre et des croyances associées.

En plus de la thématique commune des textes, la tradition hagiographique des saintes travesties présente un schéma narratif similaire marqué par trois étapes : « la fuite sous déguisement, la vie dans un monastère ou un ermitage et la découverte de l'identité » (Augustyn, 2018 : 2). Et le travestissement se marque par trois gestes : se couper les cheveux – la chevelure est symbole de féminité et d'érotisme –, prendre l'habit masculin et changer de nom, généralement le prénom est masculinisé, comme l'exemple de notre sainte Marine qui devient Marin. À cette structure, les hagiographes jouent de variations concernant les motifs de la fuite ou le déroulement de la vie monacale. Ainsi, il est possible de distinguer deux grands groupes de saintes : les vierges qui souhaitent préserver leur chasteté (Eugénie, Euphrosine, Marine et Marguerite) et les repentis qui font pénitence (Théodore et Pélagie)¹. Nous pouvons rajouter le cas un peu à part de Dieudonnée, veuve et mère de saint Jehan Bouche d'or, qui, pour se retirer du monde, prend l'habit d'homme dans le but de passer inaperçue au moment de s'enfuir. S'éloigner du séculier n'a rien d'étrange dans l'hagiographie, cependant la particularité de ces exemples réside dans le fait que ces femmes ne vont pas vivre parmi les

¹ Ces vies de saintes figurent dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine.

religieuses comme tant d'autres, mais rejoignent un monastère d'hommes. Marie Delcourt (1958) questionne la valeur psychologique de cet acte et brosse un inventaire de ces saintes dans les *Acta Sanctorum* avec certains renvois à la *Légende dorée*. Elle propose d'y voir un nouveau « complexe de Diane ».

Les saintes qui résident dans un monastère, bien que cachées par le vêtement masculin, vont susciter tantôt du désir, tantôt de la méfiance. Dans tous les cas, elles deviennent un élément perturbateur et souvent rejouent contre elles le motif de la femme de Putiphar, elles sont les victimes de fausses accusations de séduction. Injustement accusées, elles vont néanmoins endosser la faute et faire pénitence, à l'instar du Christ qui s'est sacrifié pour racheter les péchés des hommes. La vérité sur leur vraie nature n'est révélée qu'après leur mort, à la découverte de leur corps. Il est évident que le corps de la sainte travestie est central dans cet accès à la sainteté.

Frédérique Villemur (1999) analyse la représentation du travestissement dans la recherche d'une vie chrétienne et du nouveau corps inventé. Elle conclut que la sainte est femme par nature, mais plus virile que les mâles par vertu. C'est aussi en interrogeant le corps, cette fois comme objet de désir dans un jeu de voilé-dévoilé que Joanna Augustyn (2018) propose un panorama de ces vies de saintes. Nous nous proposons de nous situer dans la continuation de ces travaux en nous focalisant uniquement sur la vie de sainte Marine dans le but de travailler au plus près le texte du XIII^e siècle et surtout parce qu'il subsiste une grande différence entre la vie de cette sainte, dans la mesure où le déguisement n'est pas un acte choisi, mais imposé par son père lorsqu'elle n'est encore qu'une jeune enfant.

Devenu veuf, le père de sainte Marine est pris de piété et entre au monastère alors que sa fille est encore en bas âge. Elle sera confiée à un parent, mais rapidement le père souffre de l'absence de Marine et s'inquiète du devenir de son enfant dans un monde où la tromperie abonde. Il la fait passer pour un garçon et la renomme Marin, afin de pouvoir la garder auprès de lui dans le monastère. Sur son lit de mort, le père lui fait promettre de ne dévoiler en aucun cas son secret. La jeune fille poursuit ainsi de manière chaste et pieuse sa vie au monastère sous l'identité de frère Marin, jusqu'à ce qu'elle se fasse faussement accuser par la fille de l'aubergiste de l'avoir mise enceinte. Suivant le modèle christique, elle accepte de payer pour une faute qu'elle n'a pas commise : elle est exclue du monastère, elle vit dans la souffrance et la faim et on lui confie la garde de l'enfant dont elle est accusée d'être le père. Après plusieurs années de pénitence, elle finit par être réhabilitée par la communauté monacale où elle vit jusqu'à sa mort. C'est à ce moment que les frères, en préparant le corps pour être enseveli, découvrent la réelle identité de frère Marin.

Cette particularité qui différencie la vie de sainte Marine des autres saintes travesties confère avant tout un caractère passif à notre personnage. Le texte le montre puisque le père est l'agent du travestissement, c'est lui qui habille Marine comme un garçon : « Mais li peres ne s'ariesta, / L'enfant viesti et atourna / Tout autresi comme un garçon » (vv. 193-195). Notons que la description ne donne pas plus de détails sur l'habillement et n'évoque pas la coupe de cheveux. Cette absence capillaire réside certainement dans le fait que Marine est encore une petite fille et non une femme, par conséquent l'auteur ne lui octroie pas d'attribut érotisant sa féminité. La masculinisation du prénom, en revanche, y apparaît, son nom est transformé, « mués » (v. 206), toutefois ce changement est présenté comme une possibilité, on peut l'appeler Marin : « Marins apieller le poés » (vv. 205). Une fois la transformation physique effectuée, c'est encore le père qui impose un comportement à suivre à sa fille. Il lui demande de garder le secret et de poursuivre cette vie sous couverture après sa mort : « Je partirai de ceste

vie, / Comme je pens, procaïnement, / Et vous savés mout bien comment / Jou ay vostre affaire celet, / Gardés que ne soit reveler » (vv. 258-262). Enfin, il lui rappelle d'être « obediens, humbles, sages et paciens » (vv. 271-272) conformément aux vertus chrétiennes².

La passivité est le comportement attendu de la figure de la bonne chrétienne (Jason, 1984 ; Foehr-Janssens, 2009 : 62). Néanmoins, malgré l'obédience et la piété des personnages, un paradoxe s'installe, car la dissimulation de la vraie nature du corps engendre un double péché. Cette affaire celée est de l'ordre du mensonge et le travestissement est un interdit biblique (Deutéronome 22, 5). Prendre l'habit du sexe opposé est, selon les textes bibliques, une abomination ; de manière plus générale, le déguisement ou toute autre transformation physique allant à l'encontre de la nature ou du corps et du statut donné par Dieu ne peut être que l'œuvre du Malin (Tanase, 2010). Il y a, toutefois, des exceptions pour lesquelles la doctrine chrétienne fait preuve d'indulgence vis-à-vis du travestissement. Thomas d'Aquin le tolère lorsqu'il survient pour une juste nécessité « qui est pour les femmes celle de mettre leur honneur à couvert du danger où elles pourraient tomber en portant l'habit de leur sexe ; ou lorsqu'elles n'ont point d'autre habit pour se couvrir, ou lorsqu'il s'agit de sauver leur liberté ou leur vie, ou celle de leur prochain » (Saint Thomas d'Aquin 2, 2, q. 169, a2, cité par Pellegrin, 1999 : § 12).

Le père déguise, en effet, sa fille pour la mettre à l'abri des dangers du monde. Le travestissement apparaît alors comme nécessaire et salvateur et devient un acte louable. Cependant, pour souligner la nécessité de cet acte, le narrateur va amplifier à plusieurs reprises les inquiétudes du père face à un monde en perdition. Premièrement, lorsque le père pense à sa fille (« De sa fille se remembra » v. 128), il est pris de « tristrece » (v. 130) à l'idée qu'elle puisse être victime de la fourberie, de la tromperie (« boisdie », v. 133) du monde. Le même substantif est de nouveau employé lorsqu'il fait part de ses craintes et, quelques vers plus loin, dévoile à l'abbé qu'il a un enfant (« Se crienc le monde et sa boisdie », v. 163). Le père apparaît alors comme un protecteur. Si sauver sa fille peut être perçu comme un acte individualiste de la part du père, en réalité, il accomplit un geste bienfaiteur pour la communauté, dans la mesure où la personne qu'il protège devient sainte. Comme le rappelle André Vauchez (1999), si la sainteté apparaît de prime abord comme individuelle provenant d'un être d'exception, elle est surtout mise au profit de l'Église universelle et de la communauté des fidèles. Les pouvoirs des saints agissent en faveur du groupe. Il y a donc régulièrement, dans les vies de saints, un dialogisme entre individualité et communauté.

Ce rapport est mis en scène dans notre texte lorsque la sainte est bannie à la suite des fausses accusations prononcées par la fille de l'hôtelier. Sainte Marine, en se souvenant de Jésus Christ et « comment a tort / Fu jugiés et livrés a mort » (vv. 507-508), ne va pas chercher à se défendre, elle accepte de faire pénitence. Par cette action, la sainte se compare déjà au Christ, figure d'exception, et s'éloigne ainsi du groupe des mortels. La pénitence consiste à sortir du monastère, dès lors, sainte Marine ne fait plus corps avec la communauté monacale, elle est rejetée à son seuil, puisqu'elle va rester devant la porte de l'édifice. Cette pénitence est décisive dans la vie de la sainte, elle marque une étape initiatique dans sa sanctification. Premièrement, cette situation lui donne l'occasion de laver ses péchés. Elle n'a certes pas mis enceinte la fille de l'aubergiste, mais elle se fait passer pour un autre. Lorsque l'abbé l'interroge, elle avoue avoir péché : « J'ai peccé, ne le voel noier, / Plus que ne vous puisse acointer » (vv. 513-514). Si elle n'explique pas la nature de sa faute, il est possible d'interpréter que ces péchés se réfèrent au

² Il est possible de voir dans la figure du père de Marine une représentation du Seigneur, du Père spirituel. Le mode de vie qu'il impose à sa fille rejoue l'élection divine réservée aux saints et aux saintes.

corps travesti. Secondement, cette mise à l'écart représente une coupure avec le culturel et le social. Cette coupure se retrouve à chaque fois dans les vies de saints anachorètes, où généralement l'ermitte s'isole dans un lieu marqué par la nature (forêt, désert) amenant ainsi une phase d'immobilité, un arrêt temporel ni vraiment de ce monde, ni hors de ce monde (Cazelles, 1982 : 93-94). Si sainte Marine ne se retrouve pas dans un environnement naturel sauvage ou aride, elle est toutefois dans un entre-deux-mondes marqué par le seuil de la porte.

Dans la symbolique romane, la porte revêt une grande importance, puisqu'elle donne accès à la révélation et le parcours du chrétien est fait de seuils successifs « jusqu'au seuil ultime qui aboutit à la Connaissance » (Davy, 1977 : 200, 270). Ainsi, la sainte « A la porte s'en est venue » (v. 668) pour faire pénitence. Elle se trouve pour le moment devant la porte où elle subit plusieurs tourments, lesquels constituent des seuils ou des étapes qu'elle franchit dans son parcours vers la sainteté. Premièrement, sa marginalisation est marquée par la transfiguration du corps : « En tristrece, en angoisse, en plour / Fu a le porte nuit et jour; / Lors ot trop caut et puis trop froit, / Souvent y ot et fain et soif, / N'i ot lit fors la terre dure / Et del firmament coureture, / Sa robe yert povre et deschiree, / Ytel vie a .iiij. ans menee » (vv. 673-680). Les besoins physiologiques sont mis à l'épreuve : la faim, la soif, le chaud, le froid et l'inconfort de sa couche. D'ailleurs, lors de la reconnaissance publique, les frères souligneront la souffrance infligée au corps : « A travaillé loncq temps son cors » (v. 852). Cette mise à l'épreuve dure trois ans et constitue un premier palier de son chemin de croix qui la conduit vers l'exceptionnalité. À l'issue de ces trois années, la jeune vierge parvient à maîtriser ses sensations corporelles, une seule bouchée de pain suffit désormais à calmer sa faim : « Tout passoit l'angoisse de fain / Car d'une boucie de pain / Del tout vivre le couvenoit / Que pour Dieu laiens demandoit » (vv. 681-684). L'auteur ne manque pas de souligner sa « constance » et sa « viertu » (v. 705) ; il la compare aux saints (« Coment pluiser sains ont vecu » v. 696), qui sont loués pour leur « pascience » (v. 697), « abstinence » (v. 698), « humilité » (v. 699) ou « carité » (v. 700). Enfin, il met en avant la beauté de la vierge sublimée par cette vie en pauvreté, comme la rime en témoigne : « Comment se contint sa biautés / A souffrir si grant povreté » (vv. 721-722). Sa beauté renvoie à la beauté de son âme, qui est testée dans la seconde épreuve. Toujours devant la porte, on lui confie l'enfant dont elle serait le père : « Et demoroit devant la porte. / A lui tout droit l'enfant en porte, / Car il cuidoit par vérité / C'autres ne l'euwist engentré » (vv. 761-764). Si, dans un premier temps, elle « angoisse » (v. 786) et ne sait que faire (« De toute pars, ne set que face » v. 787), elle fait preuve de charité et ne peut se retenir d'aimer inconditionnellement cet enfant (« Quant la sainte viergene le voit, / Qui de carité tres ardoit » v. 805-806). Et à son image, « En tel povreté le nourri » (v. 814), par conséquent, l'enfant, dès son plus jeune âge, est élevé en ascète.

La mise à l'écart de la vierge s'accompagne par un rejet collectif qui va au-delà de la communauté monacale. Elle est l'objet de *gabs*, c'est-à-dire de moqueries, et l'auteur le répète à deux reprises, au moment où elle maîtrise ses besoins physiologiques (« Cascuns le gabe et monstre au doit », v. 689) et lorsqu'elle nourrit l'enfant – représentant le fruit du péché – comme son propre fils (« Tout le gabent communement », v. 817). Brigitte Cazelles (1982 : 95) expose cette tendance du rejet dans le parcours qui conduit le héros à la sainteté, en particulier dans la figure de l'ermitte : « soudé dans son hostilité face à l'insolite, le public fait masse contre l'intrus ». Elle précise aussi que la matérialité du corps prend le dessus sur le spirituel, c'est le corps sale et décharné qui suscite le dégoût et amène l'exclusion. Toutefois, cette première réaction de rejet doit rapidement laisser place à la reconnaissance et à l'admiration du comportement exceptionnel et vertueux permettant l'accès à la sainteté ; cette reconnaissance

émane de la communauté. Notre jeune vierge connaît une réhabilitation et celle-ci se fait effectivement par un geste collectif lorsque les frères « communement vont à l'abet » (v. 845) pour le raisonner et lui demander de faire « miséricorde » (v. 850) à leur frère « qui la hors / A travillié loncq tamps so cors » (vv. 851-852). Ils reconnaissent sa « boine devosion » (v. 858) et « La passience si tres grans / Qu'il a moustree par .v. ans » (vv. 875-876). Cette reconnaissance par ses frères ouvre la porte du monastère à la sainte (« lo porte li ouvroit » v. 930), pour ainsi dire la porte de la révélation qui lui fait réintégrer partiellement le corps monacal. En effet, elle retourne dans le monastère avec son fils, mais elle est toutefois condamnée à servir les frères, une autre épreuve qui permet de mettre en valeur sa patience.

Cette patience, déjà soulignée par les frères, est la plus grande vertu de la sainte. Le narrateur met d'ailleurs l'emphase sur cette qualité, d'abord lorsqu'il décrit son héroïne (« nette de cors et inoncens / En de coer humble et pascient », vv. 809-810), ensuite en partageant à son auditoire les sentiments que l'histoire de cette jeune fille suscite chez lui : « Ne saroi penser comment / Le peut endurer ne souffrir, / Tout li mons se doit esbahir / Com je poroie par tout aler, / Quant on poroit un coer trouver / Ensi de pascience armé. » (vv. 818-823). Mère de toutes les vertus, la patience est déjà prônée comme valeur générale par le narrateur dans le prologue : « Et je croi que ja n'i venra / Qui pascience n'i menra, / Car nulle grieté ne penance / Ne vaut gaires sans passience. / C'est une armeure si fors / Que destrece, angoisse ne mors / Ne puet convaincre ne honnir / Celui qui bien s'en seit couvrir. » (vv. 45-52). Ainsi, la patience est donc une armure que la sainte revêt par-dessus son habit de moine. Cette analogie à l'armure fait référence à l'armure de Dieu, présente dans la Bible (Éphésiens 6, 11-17), qui permet de lutter contre les puissances des Ténèbres.

Si l'habit symbolique de Dieu – la patience – se superpose au déguisement masculin, il dévoile en même temps la nature de la sainte, dans la mesure où la patience est une vertu féminine (Hamraoui, 2002). Les qualités morales marquent alors une incohérence avec l'apparence physique. Or, les frères ne sont pas assez attentifs aux signes pour entrevoir l'identité réelle de la sainte. Cette identité, voilée matériellement par le père, qui lui fait revêtir l'habit masculin, se voit dévoiler spirituellement par le Roi des rois, Jésus-Christ, au moment de la mort de la jeune sainte. Une odeur d'humilité se dégage de la sainte (« l'oudeur de s'umilité, vv. 981-982) ; cette odeur, qui n'est autre que l'odeur de sainteté – une odeur suave, qui se dégage du corps des saints au moment de leur mort (Roch, 2009) – s'élève et « avoit surmontés tous les cieus » (vv. 983-984). Elle est sentie par le Christ qui appelle à lui la sainte. Cet appel prend la forme d'un monologue du Seigneur qui commence par deux substantifs faisant directement référence à des fonctions uniquement féminines : « Ma suer, m'espouse » (v. 986). Aux cieus, la sainte accède enfin à une identité de femme qui lui avait été prohibée sur terre. La féminité s'accompagne également d'un changement de fonction dans le schéma familial, de sœur elle passe à épouse, marquant aussi une maturité, un passage confirmé à l'âge adulte. Ce passage est nécessaire pour l'auditoire, car, étant donné qu'elle avait été déguisée dès son plus jeune âge, nous ne gardons le souvenir que d'une jeune fille, d'une *meschine* ; ainsi la faire passer de sœur à épouse sert à marquer son parcours et son évolution.

Dès lors, le corps céleste de la sainte, celui décrit par les paroles du Seigneur, est dépeint selon les canons de beauté féminine de l'époque. Sa beauté est d'abord louée (vv. 993-994) et un portrait physique est dressé, elle a le teint blanc, la bouche rouge, les dents petites et blanches et elle est vêtue de samit (vv. 999-1002)³. Cette description, qui met l'emphase sur la bouche vermeille, les dents blanches et bien faites et le teint ivoire correspond aux descriptions

³ La citation complète en langue originale est citée ci-dessous à la lumière du *Cantique des cantiques*.

canoniques des plus belles femmes de la littérature médiévale (Falleiros, 2009 : 101). Sous ces traits sont présentées, par exemple, Iseut ou encore Guenièvre. Ce symbolisme de la beauté attribué au rouge sur blanc est explicite dans le célèbre passage des gouttes de sang sur la neige du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes. Perceval, voyant ces trois gouttes rouges sur la neige, reste pensif en amoureux transi, car cette image lui rappelle sa belle Blanche fleur (Séguy, 2021). Par conséquent, les lèvres vermeilles de la sainte sont également érotisées. Ainsi, ces quelques vers octroient une certaine envolée lyrique, les éléments de nature printanière viennent conforter cette appartenance au registre courtois, car on peut y lire une description d'un *locus amoenus* et d'une *reverdée*.

Si la présence érotique peut surprendre dans un récit hagiographique, elle n'en est pas moins une référence biblique si on songe en particulier au *Cantique des cantiques* (Auwer, 2018 ; Römer, 2009). Ainsi, les paroles du Christ peuvent se lire à la lumière du Chant de Salomon. Lorsque le Roi des rois appelle à lui la sainte, le narrateur remodelise le texte biblique ; celui-ci place dans la bouche du Christ les vers que le bien-aimé adresse à sa fiancée. Nous nous proposons de mettre en regard les deux textes :

La vie de sainte Marine

« Ma suer, m'espouse, venés ça,

De vous ne me puis consirer,
En mon jardin vous voel mener,
Illuecq iest la vigne florie
Et la tourterelle y est oie.

Ma douce amie a moy venés,

En de cambre de roy enterés,
Li solas de vostre biauté
A mon coer trait et enviré.

Venés ma coulombe sans fiel,

Je vous ay aprestet le ciel,
Trop vous a li mondes trieulee
Mais tant yestes myeus acemee
Plus blanche yestes que fleur de lis,

Viesture avés de samis,

Le Cantique des cantiques

Tu me ravis le coeur, ma soeur, ma fiancée (4.9)

Les fleurs paraissent sur la terre, Le temps de chanter est arrivé, Et la voix de la tourterelle se fait entendre dans nos campagnes. (2.12)

Et les vignes en fleur exhalent leur parfum. Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens ! (2.13)

Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens ! (2.10)

Le roi m'introduit dans ses appartements... Nous nous égaierons, nous nous réjouirons à cause de toi ; Nous célébrerons ton amour plus que le vin (1.4)

Ma colombe, qui te tiens dans les fentes du rocher, Qui te caches dans les parois escarpées, Fais-moi voir ta figure, Fais-moi entendre ta voix ; Car ta voix est douce, et ta figure est agréable. (2.14)

Comme un lis au milieu des épines, Telle est mon amie parmi les jeunes filles. (2.2)

Rouge est vo bouce plus que sans,

Tes lèvres sont comme un fil cramoisi, Et
ta bouche est charmante (4.3)

Les dens avés menus et blans,

Tes lèvres sont comme un fil cramoisi, Et
ta bouche est charmante (4.2)

Ne devés a vilain siervir,

O moy vous en couvient venir » (vv.

986-1004)

De la fiancée du *Cantique des Cantiques*, la sainte devient l'épouse du Christ, elle protège sa virginité et sa chasteté sur terre pour ce mariage mystique, comme l'ont déjà fait les premières chrétiennes martyres. De plus, l'image de l'épouse du Christ est aussi cette relation de la Vierge Marie au Christ et plus généralement l'allégorie de l'Église chrétienne (voir Mimouni, 2011 et Robitaille, 2013). C'est donc bel et bien un champ lexical chrétien qui décrit cette montée au ciel de la sainte et cette transformation de la vie terrestre à la vie céleste. Néanmoins, si ce mariage est mystique, si l'âme est sortie du corps (« Li ame en a le cors guerpi » v. 1012), la rencontre entre le Christ et la sainte se marque par une étreinte physique : « El ciel l'ont li angele portee / Et a son espeus presentee ; / La ot grant fieste et grant solas / Quant il le tint entre ses bras, / Icil qu'elle tant desiroit (vv. 1013-1017). L'arrivée au ciel de la sainte va ainsi réhabiliter l'identité féminine de la jeune femme à la fois par une description du corps qui se marque par les attributs féminins et ensuite en lui octroyant le statut d'épouse, réhabilitant ainsi sa fonction sociale qu'elle n'a jamais eue de son vivant. En réalité, c'est dans les cieux que la sainte devient femme pour la première fois, car sur terre elle n'est restée qu'au stade d'enfant ou de jeune fille avant son travestissement en garçon.

Sur terre, elle ne devient femme qu'après sa mort. Lorsque son identité est dévoilée dans l'au-delà, alors la vérité sur son identité peut se faire sur terre. Elle a lieu lorsque les frères découvrent le corps terrestre et le préparent pour les obsèques ; lorsqu'ils dépouillent le corps de son habit, ils découvrent qu'« elle fuist femme » (v. 1052). Cette révélation permet la confirmation sur terre de sa féminité, mais surtout de sa sainteté, elle est reconnue « douce espeuse de Jhesu Crist » (v. 1059), il s'ensuit une prise de conscience des tourments endurés à tort (« Comment vous yestes vous celée ? / Comment avés vous enduré / Cou que souffrir vous ai donné / A tort sans la vostre desierte ? vv. 1062-1065), pour conclure à la reconnaissance de sa grande vertu (Vous yestes femme de viertu / Ains plus viertueuse ne fu / Se ne fu la Vierge Marie. vv. 1077-1079). Dès lors, la vérité sur la matérialité du corps permet de voir la bonté de l'âme.

Ce jeu du voilé-dévoilé entre corps terrestre et corps céleste marque la véritable morale de cette histoire. La jeune sainte incarne une héroïcité exceptionnelle qui la rapproche du Christ aussi bien au sens figuré que littéral. Elle accepte d'endosser, ici-bas, la faute pour un péché qu'elle n'a pas commis, et ce geste va la conduire, dans l'au-delà, directement dans les bras du Christ. Le caractère exemplaire n'est pas tant à chercher du côté de la sainte, car elle est marquée par l'élection divine, elle incarne l'exceptionnalité de quelques élus qui permettent de maintenir les liens entre la terre et le ciel pour le bien de la communauté des fidèles. Il n'est pas demandé au commun des mortels de suivre le chemin de cette jeune vierge, qui serait trop difficile à atteindre. En revanche, la leçon se trouve davantage du côté des frères et de l'abbé qui n'ont pas su voir au-delà de la matérialité des corps et ont cru les fausses accusations. Le texte présente ainsi un jeu de miroir entre la jeune vierge et son contraire qu'incarne la fille de l'aubergiste. Il met en scène deux figures de femme antithétiques, la vierge et la prostituée. La

beauté de cette dernière, maintes fois vantée, sert de mise en garde aux apparences : le texte invite le lecteur à rechercher la beauté de l'âme au-delà de la matérialité du corps. D'ailleurs, si la sainte vierge est accueillie dans les bras du Seigneur, le texte nous dit bien que c'est le diable qui prend au corps la fille de l'aubergiste : « et diable ou cors li entra » (v. 1132).

Paradoxalement, la matérialité du corps acquiert son importance dans le culte de la sainte à l'image conforme du culte des saints. Son « saint cors » (v. 1108) est lavé, enseveli dans le moutier et il donne lieu à des processions : « Li voisin de la region / Y vient en procession, / Le saint cors voellent visiter / Et son empertrer » (vv. 1145-1148). En effet, les reliques de la sainte font des miracles, elles soignent les invalides et rendent la vue : « Ly aveules y sont ralumé / et autre mehaing curé » (vv. 1153-1154). Ainsi, le corps terrestre de la sainte a un pouvoir thaumaturge sur le corps et la santé des fidèles, et le récit de sa vie a une visée spirituelle édifiante pour le bien de l'âme des croyants.

Finalement, l'exemplarité à suivre est à chercher du côté du narrateur, car il est le premier à avoir reconnu la sainteté de la jeune fille. Ceci se perçoit dans le texte par la manière dont il la désigne. Au début du texte, il emploie les substantifs « mescine » – qui signifie « jeune fille » – (vv. 86, 134, 185) et « enfant » (vv. 89, 157, 193, 202). Quand elle est déguisée en garçon, il l'appelle « frère Marin », comme le fait la communauté monacale (vv. 317, 341, 360, 423, 455, 500). Mais, dès que la jeune fille accepte d'assumer la faute et la pénitence, elle devient pour le narrateur « la sainte viergene » (vv. 562, 593, 662, 783, 959) et elle le reste jusqu'à la fin, alors que les moines sont toujours dans le faux. Le narrateur a ainsi su voir le caractère exceptionnel et élitiste de la jeune fille sans en avoir la preuve matérielle ; contrairement à saint Thomas, il n'a pas besoin de voir pour croire. Le narrateur se pose en somme comme un croyant exemplaire et il invite le lecteur à suivre sa voie.

Pour conclure, ce corps terrestre – qu'il soit voilé, exhibé ou dénaturé – sert avant tout de mise en garde. Une mise en garde essentielle pour celui qui le regarde ; la matérialité corporelle est nécessaire dans l'entreprise édifiante, elle permet l'accès à la spiritualité où l'âme dépasse alors le corps. La dénaturation du corps n'implique pas chez la sainte un acte contre nature, mais un acte surnaturel permettant de révéler sa qualité d'exception en tant que chrétienne. La transgression du travestissement n'est finalement qu'un leurre qui ne met pas au défi celui qui se déguise, mais la communauté des croyants. Enfin, l'identité de la sainte ne se place pas dans un questionnement de genre ou de statut social ; le but consiste à mettre en valeur une pureté chrétienne qui a le pouvoir de subvertir les frontières identitaires pour sublimer l'Église catholique, au sens d'« universel ».

BIBLIOGRAPHIE :

Littérature primaire

VORAGINE, Jacques de (1997). *La légende dorée. Édition critique, dans la révision de 1476 par Jean Batallier, d'après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la Legenda aurea (c. 1261-1266)*. Éd. Brenda DUNN-LARDEAU. Paris : Champion.

Vie de Marine d'Égypte viergene. Poemetto agiografico del XIII secolo (2000). Éd. Barbara FERRARI. Milan : LED.

Littérature secondaire

ALEXANDRE, Jérôme (2006). Paradoxe du corps chrétien. In Patrick LANDMAN (éd.), *Les Limites du corps, le corps comme limite* (pp. 273-289). Toulouse : Erès.

AUGUSTYN, Joana (2018). Condamnées à être un corps ? Les saintes travesties dans l'hagiographie médiévale française. *Annales de Janua*, 6. Disponible online : <http://annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=1797> [consulté le 3 avril 2023].

BASCHET, Jérôme (2018). *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris : Flammarion.

BROWN, Peter (2007). *Le Culte des saints, son essor dans la chrétienté latine*. Trad. Aline ROUSELLE. Paris : Cerf.

CAZELLES, Brigitte (1982). En odeur de sainteté. *Médiévales*, 2, 86-99.

DAVY, Marie-Madeleine (1977). *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*. Paris : Flammarion.

DELCOURT, Marie (1958). Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne. *Revue de l'histoire des religions*, 153, 1, 1-33.

FALLEIROS, Barbara (2010). C'est d'umaine beauté l'ysseu: les portraits de vieilles femmes dans la littérature médiévale française / C'est d'umaine beauté l'ysseu: the portraits of old ladies in the medieval French literature. *Tbêlème : Revista Complutense de Estudios Franceses*, 25, 93-104.

FOEHR-JANSSENS, Yasmina (2009). La fiancée perdue et retrouvée dans les romans idylliques (XII^e-XV^e siècles). *Clio*, 30, 61-78. Disponible online : <https://doi.org/10.4000/cli.9376> [consulté le 5 avril 2023].

HAMRAOUI, Éric (2002). Les courages : variantes d'un processus d'androsexuation de la vertu. *Travailler*, 7, 167-188. Disponible online : <https://doi.org/10.3917/trav.007.0167> [consulté le 5 avril 2023].

JASON, Heda (1984). The fairy tale of the active heroine: an outline for discussion. In Geneviève CALAME-GRIAULE, Veronika GÖRÖG-KARADY & Michèle CHICHE (dir.), *Le Conte, pourquoi ? Comment ?* (pp. 79-95). Paris : Éd. du CNRS.

MAILLET, Clovis (2020). *Les Genres Fluides*. Paris : Arké.

MIMOUNI, Simon (2011). XII. La figure de Marie au Moyen Âge : Mère et Epouse du Christ. Quelques réflexions. In Sofia BOESSCH-GAJANO & Enzo PACE (dir.), *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie* (pp. 319-339). Leyde-Boston : Brill.

PELLEGRIN, Nicole (1999). Le genre et l'habit. Figures du transvestime féminin sous l'Ancien Régime. *Clio*, 10. Disponible online : <http://clio.revues.org/252> [consulté le 3 avril 2023].

ROCH, Mario (2009). *Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*. Turnhout : Brepols.

RÖMER, Thomas (2009). Le Cantique des Cantiques : un hymne à l'amour et à l'érotisme. *Itinéraires*, 66, 12-15.

SÉGUY, Mireille (2021). *Trois gouttes de sang sur la neige : Sur notre mémoire littéraire, Chrétien de Troyes, Giono, Bonnefoy, Quignard, Roubaud*. Paris : Honoré Champion.

TANASE, Gabriela (2010). *Jeux de masques, jeux de ruses dans la littérature française médiévale (XII^e-XV^e siècles)*. Paris : Champion.

VAUCHEZ, André (1999). *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris : Albin Michel.

VILLEMUR, Frédérique (1999). Saintes et travesties du Moyen Âge. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 10. Disponible online : <https://clio.revues.org/253> [consulté le 3 avril 2023].