

SILVIA MOSTACCIO

RÉCITS HAGIOGRAPHIQUES PAR TEXTES ET PAR IMAGES, GENRE ET VIOLENCES

SAINTE WILGEFORTIS ET LA CROIX AU FÉMININ DANS L'EUROPE ESPAGNOLE DE LA PREMIÈRE MODERNITÉ

1. *Pour une interprétation genrée et expérientielle de l'hagiographie catholique en temps de troubles. Introduction.*

En 1912 Emile Durkheim publiait *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. La question de la «réalité» de la religion subissait un recadrage fondamental, en passant du plan métaphysique à la société dans son immanence. La religion devenait une réalité existentielle et collective, qui pouvait révéler une société à travers «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées»¹. La tension entre conservatisme et nouveauté de ce système en était un élément fondamental et devenait particulièrement évidente dans les moments de crise et de mal-être social comme, par exemple, les guerres. Dans ces cas, une effervescence collective dictée par la nécessité permettait de mettre en adéquation les croyances et les rituels avec des besoins et des peurs socialement partagés.

Dans le christianisme et, à partir du XVI^e siècle, dans le catholicisme, la sainteté et ses mises en récit (hagiographie), sont l'une des sphères dans lesquelles cette dimension collective du religieux s'est manifestée avec le plus de force. De Certeau l'avait bien compris et il en témoignait dans le chapitre consacré à ce genre littéraire dans la troisième partie de son *L'écriture de l'histoire*, où il était question de différentes typologies de sources qui permettent de multiplier les points d'observation du

Les collègues et amis qui m'ont aidé dans la révision de cet article sont nombreux. Je tiens à remercier tout particulièrement Simon Ditchfield, Pierre-Antoine Fabre, Agnès Guiderdoni, Alessandro Serra. Toute faute et imprécision, me revient.

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008 (1ère éd. 1912), p. 65; M. Ptacek, *Durckheim's Two Theories of Sacrifice: Ritual, Social Change and Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «Durckheimian Studies», XXI (2015), pp. 75-95.

passé (*Systèmes de sens: l'écrit et l'oral*)². En rappelant comment, à partir du XVII^e siècle et de l'aventure bollandiste, la fonction de censure des clercs face aux récits hagiographiques s'était opérée selon le *discrimen* de «l'historique» et du «vrai», de Certeau invitait à une prise de distance face à ces critères, permettant de redécouvrir la multiplicité des systèmes de sens, dont l'hagiographie témoignait. Il aurait été réducteur de n'y voir que l'action de clercs lettrés, alors que si et quand elle avait suscité l'intérêt de ses contemporains, «la vie de saint s'inscrit dans la vie d'un groupe (...) elle représente la conscience qu'il a de lui-même», en constituant dès lors pour l'historien, un «document sociologique»³. L'intérêt de l'hagiographie était d'être un genre littéraire hybride, étant à la fois le résultat de l'écriture cléricale masculine, mais aussi d'autres acteurs et actrices d'un même groupe. Pour cette raison, elle constituait la pièce indispensable d'une mosaïque capable de raconter une histoire à la fois située et plurielle, à l'articulation entre oralités et écritures, dont de Certeau avait esquissé des pistes dans les chapitres précédents, en évoquant l'approche «ethno-graphique» et le «langage altéré» de la possédée. Le but était le même: intégrer la parole de l'autre à l'écriture de l'histoire⁴. La grande saison des études hagiographiques à partir des années 1980 a permis de démontrer l'efficacité historiographique de ces intuitions pour une histoire culturelle et sociale du religieux⁵.

Dans cet esprit, cet article veut interroger la dévotion à sainte Wilgefortis, une martyre chrétienne très vénérée dans l'Europe des Habsbourg de la première modernité. Elle témoigne de l'effervescence et de la créativité dévotionnelle d'hommes et de femmes aux profils socio-culturels assez différents, mais appartenants à la communauté, souvent itinérante, de l'Europe catholique espagnole. Les hagiographies sur Wilgefortis, ne se rédigèrent pas essentiellement par la parole écrite, mais beaucoup plus par les pratiques de dévotion et par les images: son cas peut donc être considéré comme un exemple particulièrement efficace des intuitions historiographiques de de Certeau à propos de la multipli-

² M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; en part. *Systèmes de sens: l'écrit et l'oral*, pp. 213-288.

³ *Ibidem*, pp. 277-278.

⁴ *Ibidem*, *Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre*, pp. 215-248; *Le langage altéré. La parole de la possédée*, pp. 249-273.

⁵ S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Rome, École Française de Rome, 2014³; P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University Chicago Press, 2014 (enlarged edition).

cité des actes qui créent le ou la sainte, à l'articulation entre les mises en récit des professionnels du sacré et celles des «autres».

Avec ses récits hagiographiques par textes et par images, sainte Wilgefortis est particulièrement efficace pour montrer l'intérêt historiographique de l'hagiographie pour une écriture de l'histoire qui se veut inclusive et capable de montrer les liens inextricables entre un contexte social, religieux et culturel déterminé et sa production littéraire et dévote, tout en multipliant les acteurs du passé pris en compte. En théorisant la différence fondamentale entre domination et hégémonie, Ranajit Guha a indiqué un parcours qui ne se limite pas aux espaces postcoloniaux⁶: toute société connaît des groupes et des institutions dominantes qui essayent, avec plus ou moins de succès, d'imposer une vision et des pratiques hégémoniques, mais la complexité des réalités sociales ne permet jamais la parfaite superposition entre la domination et l'hégémonie. Cette dernière reste imparfaite, d'où l'intérêt d'étudier les résultats des (en)jeux entre hégémonies complémentaires et partielles. Parmi celles-ci, on retrouve aussi les groupes subalternes, qui agissent l'histoire et poussent ceux qui exercent une domination à adapter leurs pratiques pour sauvegarder leur propre pouvoir. L'action de ces groupes subalternes fait donc partie de toute histoire et ce constat ne peut se traduire heuristiquement qu'en intégrant les fragments qui témoignent de cette action⁷.

Femme crucifiée et barbue, Wilgefortis est une sainte inventée à partir du fameux crucifix du *Volto Santo* vénéré auprès de la cathédrale de Lucca. Cette sculpture, qui à partir du XII^e siècle fera de la ville toscane une destination de pèlerinage très connue le long de la *via francigena* qui menait à Rome, représente le Christ crucifié, victorieux sur la mort (*Christus triumphans*). Habillé d'une longue veste sacerdotale symbolisant l'efficacité de son sacrifice, il a les yeux grands ouverts sur le monde. Lors des festivités, la statue polychrome en bois était habillée avec une couronne royale et une longue veste précieuse, qui favorisa la double identification au Christ et à une femme crucifiée, plus tard identifiée

⁶ R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1997.

⁷ A. Gramsci, *Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)*, in Id., *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975; in part. *Quaderno 25 (XXIII)*, vol. III, pp. 2283-2284; G. Pandey, *In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today*, in *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, edited by R. Guha, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1997, pp. 1-33: 3.

avec Wilgefortis⁸. Felipe Pereda a montré l'énorme succès d'une variante baroque de ce crucifix, dans laquelle on accentuait les souffrances du Christ. Il en dérivait une multitude de «Cristos de Nicodemo», qui se rependit depuis Lucca jusqu'en Espagne, en suivant une fois de plus les itinéraires de pèlerinage⁹. On y reviendra.

Originaire des terres allemandes et des Flandres et bien connu depuis le XVe siècle jusqu'en Angleterre, le culte de Wilgefortis traverse sans disparaître la tempête iconoclaste de la fin du XVI^e siècle, ainsi que les efforts de cadrage des autorités catholiques pour promouvoir une sainteté vraisemblable, à l'épreuve des critiques protestantes. Cette persistance est un indice de résistance important des fidèles catholiques et de leurs besoins dévotionnels. Son identité sexuellement ambiguë permet des identifications multiples et sa victoire sur la violence, la souffrance et la mort en fait une référence riche de sens pour des générations entières, qui vécurent en côtoyant la guerre, ses «misères» et ses «malheurs» – comme les définit en 1633 l'un des plus célèbres chroniqueurs de l'époque, le graveur Jacques Callot¹⁰. Sainte aux noms et significations multiples, qui témoignent d'appropriations variées – Wilgefortis, Ontcommer, Debarras, Liberata, Kümernis –, entre XVI^e et XVII^e siècle on la retrouve dans l'ensemble de l'Europe habsbourgeoise: des terres allemandes, à Prague, aux Flandres, à l'Italie espagnole, à la péninsule ibérique. Faire de cette sainte seulement l'icône d'une culture *trans* et *genderqueer*, serait réducteur et idéologique¹¹.

Les éléments essentiels du récit hagiographique évoquent la fille du roi de Portugal, Wilgefortis, qui ne veut pas se plier au mariage que le roi

⁸ I. Friesen, *The Crucifixion as the Resurrection: The Volto Santo and the Triumphal Crucifix*, in Ead., *The Female Crucifix: Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001, pp. 9-17.

⁹ F. Pereda, *El regreso de Nicodemo*, in *Crimen e illusion. El arte de la verdad en el siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 317-366: 336-345.

¹⁰ J. Callot, *Les misères et les Malheurs de la guerre*, eaux-fortes 1633; G. Hanlon, *Italy 1636: The Cemetery of Armies*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, pp. 153-168.

¹¹ G. Lafleur – M. Raskolnicov – A. Kłosowska, *Introduction: The Benefits of being Trans Historical*, in *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, edited by G. Lafleur – M. Raskolnicov – A. Kłosowska, Ithaca, Cornell University Press, 2021, pp. 1-23: 16. D'après ces pages, Wilgefortis serait un exemple de «how trans and genderqueer lives are imagined in visual art, performance, and fiction from the pre-modern period». La contribution de Robert Mills au volume – *Recognizing Wilgefortis*, pp. 133-159 – questionne cette lecture univoque et souligne la richesse d'interprétations multiples de Wilgefortis. Pour une relecture des «marges», qui interroge les étiquettes en remettant au centre les acteurs et leurs pratiques qui varient selon les temps et les contextes: V. Harris, *Sex on the Margins: New Directions in the Historiography of Sexuality and Gender*, «The Historical Journal», LIII (2010), 4, pp. 1085-1104.

son père voudrait lui imposer avec un puissant allié, le roi de Sicile, pour éloigner la guerre. Wilgefortis prie Dieu de la rendre laide pour dégouter son prétendant et pour ressembler davantage à son époux céleste. Pendant la nuit, une barbe miraculeuse – variante hagiographique de la lèpre d'autres légendes – recouvre son visage en produisant l'effet désiré. Le père, furieux face à une fille se soustrayant au marché matrimonial et à son autorité, la condamne à la crucifixion, en la faisant ligoter à la croix par ses soldats. L'instrument de son martyre (la croix), la barbe, la couronne et les cordes deviendront ainsi ses attributs iconographiques. Certains récits évoquent brièvement la prédication de Wilgefortis depuis la croix, qui provoque des conversions parmi ses bourreaux ou, plus souvent, la présence d'un pauvre violoniste à ses pieds. Les témoignages écrits de cette dévotion se limitent à de brèves évocations dans les livres d'heure pour la prière individuelle, notamment au XV^e siècle, et à quelque courte légende, auxquelles s'ajoutent les succincts renvois dans certains martyrologes du XV^e et XVI^e siècle. Il faut ajouter quelques pages de livres dévots du XVII^e siècle, des ex-voto pour l'ensemble de la période moderne et jusqu'au XX^e siècle, ainsi que de rares témoignages de chansons populaires, sur lesquelles on reviendra¹². À côté de ces témoignages fragmentés, on retrouve les nombreuses représentations iconographiques témoignant de la persistance du culte jusqu'au XX^e siècle. Tous les spécialistes s'étant intéressés à Wilgefortis soulignent son identité genrée profondément dynamique, qui dépasse une logique binaire, tout en insistant sur l'identification au Christ crucifié. Au début du XX^e siècle, il en témoignent les remarques sagaces de Joris-Karl Huysmans, qui consacra un bref essai à *Sainte Débarras*, à partir d'une statue du XVI^e siècle, grandeur nature, conservée dans la nef latérale de l'église de Saint-Etienne à Beauvais, en Hauts-de-France (Fig. 1). Après avoir souligné la puissance esthétique de cet «être bizarre, ni homme ni femme», avec «une barbe de sapeur, une gorge plate et un ventre de personne enceinte de plusieurs mois»¹³, le critique d'art s'insurgeait contre les interventions de censeurs pieux qui avaient éliminé la barbe de la sainte crucifiée, animés par la peur que les fidèles se recueillent en prière face à un «Christ hermaphrodite». Cette intervention normalisatrice, dénonçait Huysmans, avait eu comme seul résultat celui de priver de son sens et de

¹² Pour une synthèse sur ces sources: R. Van Doren, *Wilgefortis*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense-Città Nuova Ed., 1969, coll. 1094-1099.

¹³ J.-K. Huysmans, *Sainte Debarras*, in Id., *De tout*, Œuvres complètes, vol. XVI, Paris, Stock Editions, 1902, pp. 273-280: 274.

sa vitalité la statue: «elle répugne. L'expression de la figure que l'on voit est presque gênante. Les traits sont rigides (...) Le martyr qu'elle subit semble beaucoup moins la torturer que l'ennuyer; (...) elle ne souffre point et ne prie pas; elle est purement humaine et laide»¹⁴. Si, d'après le récit hagiographique, la barbe miraculeuse de Wilgefortis avait agi en tant que repoussant pour son prétendant en transformant sa beauté en laideur, la réaction outrée de Huysmans permet de saisir la polysémie de la barbe de la jeune femme. C'est l'absence de barbe et non pas sa présence qui fait de Wilgefortis un être «répugnant», «purement humain et laid». Comme souvent, Huysmans avait bien vu: tout au long de la période moderne, l'iconographie de la sainte avait insisté en représentant une jeune femme extrêmement belle, élégante et barbue. Comme dans un conte merveilleux, la «vérité» littérale de la barbe qui masculinise et enlaidit, suggérerait une autre signification spirituelle et souterraine; celle d'une barbe de beauté, qui permettait d'être autrement vivant(e)¹⁵. Grâce aux représentations statuariques ou peintes de Wilgefortis, s'imposa une version accessible au plus grand nombre de l'intuition erasmienne de la puissance spirituelle et existentielle du silène: petite figurine représentant un être grotesque qui une fois ouverte, enseignait Platon à propos de Socrate, montrait l'image de la divinité. Dans son fameux Adage *Les Silènes d'Alcibiade*, Erasme avait fait du père de la maïeutique une claire *figura Christi*. Pauvre, affamé, laid, objet de violence et crucifié, le Christ – «An non mirificus quidam Silenus fuit Christus?» –, renfermait en soi «Deum immortalem»¹⁶. Son expérience oxymorique et paradoxale, sa tension constante entre ce qui se voit à l'extérieur et ce qui est à l'intérieur, faisait du Christ ayant terminé sa parabole sur la croix le silène par excellence. À ce propos, Carlo Ossola a bien montré le fil rouge d'un «autre» XVI^e siècle qui, par Erasme, More, Rabelais, Montaigne, Shakespeare, ne se laissa pas piéger par les diatribes confessionnelles, en faisant de l'ironie la clé de voute d'une «Renaissance critique», riche de sens pour les gens de leur époque¹⁷. Ainsi, la barbe de Wilgefortis est à la fois symbole de laideur et d'une beauté «autre»; celle d'une humanité en transformation qui s'ouvre à la divinité. Il s'agit d'une barbe polysémique,

¹⁴ *Ibidem*, pp. 276-277.

¹⁵ Il ne faut pas oublier que, bien avant de l'essor français du XVII^e siècle, l'Europe du XVI^e siècle est parcourue par les contes merveilleux du Straparola et du Basile: J. Zipes, *The Great Fairy Tales Tradition: From Straparola and Basile to the Brothers Grimm*, New York, Norton, 2001; *Out of the Woods: The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*, edited by N. Canepa, Detroit, Wayne State University Press, 1997.

¹⁶ Erasme, *Les Adages*, édité par J.-Ch. Saladin, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

¹⁷ C. Ossola, *Erasme et l'Europe*, Paris, Editions de Félin, 2014.

indice de la stratification du récit hagiographique et de ses auteurs multiples¹⁸. L'identité clairement féminine de Wilgefortis joue un rôle essentiel dans sa légende, mais par sa barbe et sa mort sur la croix elle raconte d'une transformation spirituelle et physique, qui force les hommes et les femmes s'adressant à elle à se repositionner par rapport à leur propre statut de croyants et de genre¹⁹.

Cet article veut expliciter le lien de cette dévotion avec les personnes qui en firent le succès. L'espace géographique examiné est celui parcouru par l'armée espagnole des Flandres, active le long du *Camino Español* reliant l'Italie aux Flandres pendant la Guerre de Quatre-Vingts Ans et la Guerre de Trente Ans (1568-1648)²⁰. Ainsi, il s'agit de prendre au sérieux le contexte résolument transrégionale de cette dévotion²¹, tout en intégrant la logique impériale espagnole: une monarchie polycentrique, caractérisée par la forte mobilité géographique d'hommes et de femmes de milieux sociaux différents²². Cette mobilité s'accompagna de la circu-

¹⁸ Pour les implications de l'histoire comme science du vécu, atteignable par fragments et connexions, C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2018 (1ère éd. 2006), pp. 241-269.

¹⁹ Friesen, *The Female Crucifix*; L. Wallance, *Bearded Woman, Female Christ: Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis*, «Journal of Feminist Studies in Religion», XXX (2014), 1, pp. 43-63: à propos des sources écrites médiévales, pp. 48-49; Mills, *Recognizing Wilgefortis*; restent importants G. Schnürer – J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo*, Dusseldorf, Schwann, 1934; Huysmans, *Sainte Debarras*; J. Gessler, *La Légende de sainte Wilgefortis ou Ontcommer, la vierge miraculeusement barbue*, Bruxelles, l'Edition Universelle, 1938. En France, en Italie et dans la péninsule ibérique Wilgefortis se superpose à la dévotion d'une sainte crucifiée sans barbe, Liberata: C. Vincent-Cassy, *Sainte Librada la vierge crucifiée: Iconographie et culte au XVII^e siècle en Espagne*, «Crisoladas», XVI-XVII (2007), pp. 170-188; M. Nieto Jiménez, *Wilgefortis as a Portuguese Ambassador: How Portugal took Hold to the Spanish Liberata*, in *Death, Sanctity, and the Cross: Crucified Saints in Image and Text*, edited by B. Crostini – A. J. Lappin, Roma, Viella, 2022, pp. 295-333.

²⁰ G. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*, New York, Cambridge University Press, 1972.

²¹ V. Soen et al., *How to do Transregional History: A Concept, Method and Tool for Early Modern Border Research*, «Journal of Early Modern History», XXI (2017), 3, pp. 343-364.

²² M. Herrero Sánchez, *Republican Monarchies, Patrimonial Republics: The Catholic Monarchy and the Mercantile Republics of Genoa and the United Provinces*, in *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, edited by P. Cardim et al., Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012, pp. 181-196; J. J. Ruiz Ibáñez – G. Sabatini, *Alliés, voisins et ennemis du roi d'Espagne. La puissante faiblesse de la Monarchie hispanique (1580-1620)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», I (2020), pp. 39-72.

lation des idées, des dévotions et des représentations. Elle s'accompagna aussi de l'investissement collectif d'espaces et de pratiques de dévotions. Le *material turn* de ces dernières décennies invite à complexifier la notion de récit hagiographique, en y intégrant les représentations des saints et en reconnaissant l'*agency* de ces artefacts dévots²³. Cette démarche se révèle essentielle surtout quand on s'intéresse à des dévotions liminales sur lesquelles la parole écrite est moindre, comme dans le cas de Wilgefortis. Ce manque d'écriture ne s'explique pas par les limites de la diffusion des cultes dont il est question, mais plutôt par leur mise à distance dans l'espace de la régulation savante. Par ailleurs, la géographie du sacré, dont les églises et les sanctuaires sont les éléments essentiels, permet de contextualiser la performance dévote²⁴.

L'historiographie sur le culte des martyrs à l'âge confessionnel est conséquente, et s'est considérablement renouvelée ces dernières années. De Rome aux Flandres en passant par Madrid, les protomartyres jouèrent un rôle important dans la redéfinition de l'identité catholique qui, dans les missions extra-européennes comme lors des guerres de religion en Europe, se définissait par l'effusion de sang en témoignage de la vraie foi²⁵. Mais une lecture complémentaire est possible; une lecture expérientielle, qui démontre comment les récits autour de certaines femmes martyres telle que Wilgefortis permirent à maints Européens et

²³ C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 2010; S. Stowell, *The Spiritual Language of Art: Medieval Christian Themes in Writing on Art of the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

²⁴ N. Balzamo, *La fable au service de l'histoire. Les légendes de fondation des sanctuaires mariaux et leurs thèmes récurrents (Europe, XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Les sources du sacré. Nouvelles approches du fait religieux*, textes réunis par C. Muller – N. Guyard, Lyon, LaRHA, 2018, pp. 141-165; V. Reinburg, *Storied Places: Pilgrim Shrines, Nature, and History in Early Modern France*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2019.

²⁵ B. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 2001; F. Lestringant, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004; G. Guazzelli, *Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church*, in *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, edited by K. Van Liere – S. Ditchfield – H. Louthan, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 52-71; R. Dekoninck, *Dramatizing and Celebrating Death in the Early-Modern Visual Arts: The Fortunes of the Post-Tridentine Iconography of Martyrdom*, in *Brill Companion to Death, Burial and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, 1300-1700*, edited by P. Booth – E. Tingle, Boston-Leiden, Brill, 2020, pp. 339-367. A propos des modèles féminins, C. Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et images*, Madrid, Casa Velázquez, 2011.

Européennes de se raconter, de performer leur expérience de violence vécue et/ou infligée, et ce, même, pour en sortir.

Dans les pages qui suivent il s'agira donc d'évoquer le vaste thème de la dévotion au crucifix par ses variantes féminines dans l'Europe espagnole entre fin du XVI^e et première moitié du XVII^e siècle. Cela permettra de saisir les spécificités du cas de Wilgefortis et, par la suite, de pointer les complémentarités dévotionnelles entre celui-ci et certaines dévotions à la Vierge Marie. Ces dévotions furent particulièrement importantes dans les régions de frontières confessionnelles et notamment dans les vallées alpines reliant les possessions des Habsbourg d'Espagne en Italie du Nord, avec celles des Habsbourg du Saint Empire, qui furent le théâtre des conflits armés entre les catholiques de l'armée des Flandres et les réformés helvétiques.

Ce parcours permettra enfin de poser une question de fond sur l'attitude des Européens et des Européennes de la première modernité face à l'ordre genré binaire, réaffirmé notamment par la théologie et la morale tridentine du mariage. On verra que, par le lien avec la Vierge Marie, Wilgefortis devient l'un des emblèmes d'une transformation, d'une métamorphose possible: métamorphose des genres, mais aussi des états émotionnels liés à la violence subie ou infligée, avec une redéfinition du haut et du bas, du sacré et du profane, du pur et de l'impur²⁶.

2. Mourir pour et sur la croix. Jalons d'un parcours au féminin entre récits de martyre et anéantissement dans la vie religieuse.

En Europe, les récits de martyre ont permis à de nombreux catholiques de s'identifier à une longue histoire de témoignage par le partage des souffrances du Christ. C'est, par exemple, le message du *Triumphus Iesu Christi crucifixi* du jésuite Bartolomeo Ricci, publié à Anvers en 1608: une sorte de martyrologe dédié uniquement aux saints qui avaient été martyrisés par crucifixion²⁷. La diversité des martyrs – hommes, femmes, enfants –, les lieux de leur martyre – du Japon aux terres protestantes –, leurs époques – des premiers siècles du christianisme à l'époque contemporaine – faisaient du martyre par crucifixion une constante de l'expérience chrétienne. En 1634, un autre jésuite prédicateur à la cour

²⁶ M. E. Wiesner-Hanks, *Gender and Sexuality*, in *The Construction of a Global World, 1400-1800: Foundations*, edited by J. Bentley – S. Subrahmanyam – M. E. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 133-156: 145-148.

²⁷ B. Ricci, *Triumphus Iesu Christi crucifixi*, Antverpiae, Excudit Moretus, 1608.

de Bruxelles, Pedro de Bivero, publie, toujours à Anvers, son *Sacrum sanctuarium crucis*²⁸. Ici, la voie indiquée aux femmes désireuses de suivre le Christ de près était avant tout celle du martyr sans effusion de sang du cloître. Parmi les modèles évoqués, il inclut celui de sainte Wilgefortis, exemple par excellence des effets positifs de la renonciation à une vie sexuelle active. Sa barbe, cause et conséquence de l'abstinence sexuelle, devient la source de difformité permettant l'identification au Christ²⁹. La sainte barbue est ainsi *figura Christi*, mais aussi *figura* (préfiguration/anticipation) des nombreuses femmes religieuses des siècles suivants³⁰. À l'époque cette identification du cloître comme espace de la crucifixion au féminin était bien présente dans les rituels d'intégration à la vie religieuse. Dans plusieurs pays européens, les gravures commémoratives réalisées à l'occasion de la profession définitive représentaient les religieuses avec une croix sur les épaules ou en train d'être crucifiées³¹ (Fig. 2). Le motif de la religieuse crucifiée connaît ainsi une longue fortune dans l'espace ibérique et ailleurs. À la fin du XVIII^e siècle, le franciscain Manuel de Espinosa, prédicateur du roi, publie ainsi son commentaire d'une image bien connue dans plusieurs monastères féminins espagnols et mexicains: *La Religiosa mortificada*³². Il s'agit d'une explication spirituelle de la *Monja crucificada*, dont un exemple du XVII^e siècle est aujourd'hui visible dans la salle capitulaire du monastère des Descalzas Reales à Madrid. La fresque représente la crucifixion d'une religieuse professe avec le monde auquel elle a renoncé à ses pieds³³ (Fig. 3). Située sur la porte du chapitre, la moniale dominait les professes chaque fois qu'elles quittaient la salle.

²⁸ P. Bivero, *Sacrum Sanctuarium crucis et patentiae crucifixorum et cruciferorum*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana, 1634.

²⁹ L'auteur jésuite reprend ici une interprétation ancienne, souvent évoquée à propos d'une autre protomartyre, sainte Galle; Gregorius Magnus, *De transitu Gallae ancillae Dei*, in Id., *Dialoghi (I-IV)*, introduzione di B. Calati, traduzione delle Suore Benedettine Isola San Giorgio, note ed indici a cura di A. Stendardi, Roma, Città Nuova, 2000, IV, XIV, 1-5, pp. 352-355.

³⁰ Bivero, *Sacrum sanctuarium*, pp. 585-592.

³¹ G. Zarri, *Sequere me. Forme e immagini della sequela femminile nel cristianesimo occidentale*, in *Donne e sacro. Forme e immagini nel cristianesimo occidentale*, a cura di A. Ricci, Roma, Viella, 2021, pp. 11-39.

³² M. de Espinosa, *La Religiosa mortificada. Explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la Sagrada Escritura*, Madrid, Imprenta Real, 1799; N. Salazar Simarro, *El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII*, in *Cuerpo y religión en el México barroco*, dir. por A. Rubial García – D. Bieñko de Peralta, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 109-143.

³³ A. García Sanz – L. Sánchez Hernández, *Guía Reales Monasterios de Madrid. Las Descalzas y la Encarnación*, Madrid, Patrimonio Nacional, 2014, pp. 34-35.

La circulation de gravures sur ce même sujet est documentée du moins à partir de la mi-XVII^e siècle dans l'Europe des Habsbourg³⁴. Dans la fresque comme dans les gravures, l'image est accompagnée par des cartouches qui explicitent le sens des détails iconographiques et qu'Espinosa explique dans son livre. Ici on évoquera seulement les éléments permettant de saisir la profonde dissonance avec sainte Wilgefortis. On remarquera avant tout une relation au monde marquée par trois mots: *desprecio*, *fuga* et *separación*. En effet, la religieuse crucifiée piétine le monde auquel elle a renoncé³⁵. Elle ne le voit plus: ni ses tentations, ni les êtres humains qui l'habitent. Au-delà de la représentation de la clôture active et passive exigée par le concile de Trente pour toute femme ayant prononcé les vœux solennels, on retrouve ici la conviction répandue selon laquelle les femmes étaient incapables de participer activement au salut du monde sinon par la prière et en visant le salut de leur propre âme³⁶. Cette conviction explique les réactions outrées de plusieurs pères spirituels face aux projets de pastorale active de femmes comme celui de Mary Ward entre fin XVI^e et début XVII^e siècle³⁷. Si la religieuse ne voit plus le monde, c'est aussi parce que ses yeux sont bandés. Sans cela, la vanité du monde pourrait entrer par la vue et Espinosa met en garde: la vue est un sens qui réveille le désir, tel celui d'Eve face au fruit interdit³⁸. Pour ce qui est de la bouche, elle est cousue et la prière du cartouche en explicite la raison: «Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis»³⁹. Les lèvres sont comparés à l'embouchure d'un fleuve (*ostium*) qui doit être protégé (*custodiam*) de ce qui l'entoure (*circumstantiae*).

L'insistance obsessionnelle sur la négation radicale de tout espace sensible dans la vie des religieuses – la vue, la parole et donc l'ouïe,

³⁴ Pour la gravure de Marcos de Orozco du 1656, Musée National de Nuremberg: Salazar Simarro, *El papel del cuerpo*, p. 120.

³⁵ Espinosa, *La Religiosa*, pp. 3-6.

³⁶ Pour ce qui est de la vie religieuse féminine en Europe dans les monastères à la première modernité – la seule formellement promue par les autorités catholiques posttridentines –, reste valable la périodisation proposée dans *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia – G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994: ici, G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, pp. 177-225; pour une vision plus large, qui témoigne des opportunités qui s'ouvrirent avant tout en dehors de l'Europe, *Women and Religion in the Atlantic Age, 1550-1900*, edited by E. Clark – M. Laven, Farnham, Ashgate, 2013.

³⁷ P. Ellis, "They are but Women": Mary Ward, 1585-1645, in *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*, edited by S. Brown, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 243-263.

³⁸ Espinosa, *La Religiosa mortificada*, pp. 9-13.

³⁹ *Ibidem*, pp. 18-23: 18. Référence au Ps. 141 (140), 3.

le toucher par des mains clouées à la croix – témoigne de façon paradoxale de l'importance de cette même religiosité sensible. Le succès de saintes telles que Wilgerfortis resterait incompréhensible en dehors de ce contexte et notamment de la recherche d'un mimétisme christique passant par l'expérience. Par sa passion Wilgerfortis devient une sorte de paraphrase hagiographique accessible à un large public de la réflexion des femmes mystiques qui formulèrent un discours théologique entre XII^e et XIII^e siècle et pour qui la corporéité qu'on associait aux femmes et au féminin devenait le lieu privilégié pour la rencontre avec le Christ dans son humanité⁴⁰. Ce mimétisme est l'une de caractéristiques constitutives du rapport au sacré chrétien, mais cette réalité de longue durée prend de nouveaux accents très spécifiques entre le XV^e et le XVII^e siècle. En effet c'est à partir du XV^e siècle que certaines des intuitions spirituelles majeures liées à la mystique Rhéno-flamande et à la spiritualité de l'Observance franciscaine se lient avec une nouvelle sensibilité artistique issue de l'humanisme italien⁴¹. Il en découle une spiritualité centrée sur l'expérience, qui se fait expérience mystique pour des individus isolés, et qui se traduit dans une performance dévote pour tous les autres⁴². Les *Sacri Monti* des vallées alpines en accueillent des mises en scènes privilégiées⁴³, alors que les statues des *crucifixi dolorosi*, répandus le long des itinéraires de pèlerinage circulent dans l'ensemble de l'Europe des Habsbourg – Italie, terres allemandes, Espagne – en suivant les chemins de l'Observance franciscaine⁴⁴. La légende raconte que Nicodème, ayant déposé le Christ dans la tombe, avait eu l'occasion de contempler le cadavre du Sauveur. Cette expérience de contact physique et émotionnel lui inspira la réalisation de plusieurs statues du Christ crucifié et mort, qui miraculeusement parvinrent en Europe, tel le célèbre *Christo de Burgos*. Dans ces crucifix tout devait évoquer la vérité de l'expérience de

⁴⁰ C. Walker Bynum, *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, in Ead., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New-York, ZoneBooks, 1991, pp. 119-150: 146-150.

⁴¹ A. Muraoka H., "Quella inerudita semplicità lombarda": *The Lombard Origins of Counter-Reformation Affectivity*, in *Art and Reform in the Late Renaissance after Trent*, edited by J. Locker, New York-London, Routledge, 2019, pp. 111-29; voir aussi S. Stowell, *The Spiritual Language*, pp. 118-160.

⁴² A. Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580-1650*, Paris, Honoré Champion, 2011.

⁴³ G. Gentile, *Sacri Monti*, Torino, Einaudi, 2019; G. Symcox, *Jerusalem in the Alps: The Sacro Monte of Varallo and the Sanctuaries of North-Western Italy*, Turnhout, Brepols, 2019.

⁴⁴ Pereda, *El regreso de Nicodemo*.

Nicodème: les bras articulés recouverts de tissus ou de cuir, les postiches, les longs vêtements⁴⁵.

C'est dans ce contexte que le culte de Wilgefortis connaît un succès grandissant en tant qu'*alter Christus* au féminin. Elle est avant tout femme 'christifiée' qui, du haut de la croix, regarde le monde les yeux grands ouverts selon le modèle iconographique du *Christus triumphans*. Son histoire est bien autre que celle de la *monja crucificada* aux yeux bandés et pour cette raison elle est capable de rejoindre dans leur vécu des hommes et des femmes aux besoins multiples.

3. *Imitatio Christi et gender-crossing. Sancta Wilgefortis seu Liberata: sur l'efficacité existentielle d'une sainte inventée.*

Les Flandres du XV^e siècle sont le contexte primitif du développement et de la diffusion du culte de sainte Wilgefortis, vénérée aussi sous la dénomination néerlandaise de Ontcommer. Depuis le XIV^e siècle la dévotion au crucifix habillé d'une longue veste, connu comme *Volto Santo*, avait rencontré un succès très important dans l'ensemble de l'Europe occidentale, notamment grâce aux itinérances des pèlerins et des marchands. Cette fortune croisa le succès des *crucifixi dolorosi* évoqués plus haut. Avec Wilgefortis, se développa une variante au féminin du *Volto Santo*: martyre défigurée par la barbe et crucifiée par la furie paternelle. Elle traduit les intuitions théologiques qu'on vient de rappeler à propos d'une divinité à l'articulation entre masculin et féminin. En 1935, Jean Gessler soulignait l'importance d'un recueil hagiographique néerlandais de la fin du XV^e siècle pour une double raison: non seulement il témoignait de la précoce diffusion du culte auprès de communautés religieuses féminines de la région – probablement un monastère suivant la règle de saint Augustin – mais, par l'explication de son double nom, il permettait de situer d'emblée la sainte martyre au croisement de sa double identité de Vierge Forte (Virgo Fortis/Wilgefortis) et de Libérée (Ontcommer) de la souffrance et de la honte par un ange qui l'assistait pendant sa crucifixion⁴⁶. Les Flandres et l'espace bourguignon furent le berceau de ce nouveau culte. La spiritualité toute intérieure des frères et

⁴⁵ *Reliques modernes: Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, sous la direction de Ph. Boutry – P.-A. Fabre – D. Julia, Paris, Editions de l'EHESS, 2009.

⁴⁶ J. Gessler, *Une version inédite de la légende de sainte Wilgefortis ou Ontcommer*, «Revue d'Histoire ecclésiastique», XXXI (1935), pp. 93-99.

sœurs de la Vie Commune, faite d'un rapport intime au Christ et d'attention aux besoins des plus pauvres dans les hôpitaux et par l'éducation, fut le cadre idéal pour une traduction concrète des intuitions théologiques évoquées plus haut. Ilse Friesen a élaboré une synthèse importante des informations dont on dispose à ce propos: non seulement sainte Wilgefortis commença à être régulièrement intégrée aux livres de prières produits et utilisés dans le milieu de semi-religieux et de laïcs engagés de la *devotio moderna*, mais en même temps elle conquiert une place parmi les dévotions de la cour bourguignonne, comme en témoigne le bréviaire de Marie de Bourgogne (env. 1477)⁴⁷. À partir du XV^e siècle, la dévotion à sainte Wilgefortis se répand dans les pays avoisinants et dans l'ensemble des possessions habsbourgeoises. Tout déplacement s'accompagne d'une mise en adéquation du nom avec les spécificités locales du culte. De l'Angleterre du début du XVI^e siècle (Uncumber)⁴⁸, la dévotion revient vers la Normandie et le Pas-de-Calais (Débarras)⁴⁹ tout en continuant son expansion vers les terres allemandes, le Tyrol et la Bohême (Kümmernis).

Comme il est habituel en hagiographie, les éléments de base du récit s'enrichissent de variations différentes selon les contextes spatio-temporels. L'élément de continuité est celui de la jeune femme forte (Wilgefortis), capable de résister à l'abus de pouvoir paternel, qui voudrait imposer le mariage sans prendre en compte le vœu de chasteté prononcé par sa fille. Cette jeune femme reçoit sur la croix un deuxième nom: celui de Ontcommer, la Délivrée. Ce nom manifeste l'action divine sur elle, mais aussi une promesse de délivrance pour tous ceux et celles qui se confieront à son intercession. Autour de cette figure centrale, les récits hagiographiques en textes et en images tissent un réseau de relations mettant en scène plusieurs catégories d'hommes dont les actions sont questionnées. En premier lieu, la catégorie des pères violents. Dans les pratiques dévotionnelles, cette violence sur les femmes en contexte familial s'oriente aussi vers les maris violents. Wilgefortis n'a pas résisté aux menaces du roi de Sicile qui voulait la marier à tout prix, menaçant d'entrer en guerre en cas de refus? Si en 1528 Thomas More montre toute sa désapprobation et son mépris ironique envers les femmes qui se rendaient à la cathédrale Saint-Paul de Londres en amenant des offrandes à sainte Uncumber pour être 'délivrées' d'un mari maltraitant, une tradition semblable est bien connue à Bruxelles au siècle suivant, alors

⁴⁷ Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 47-62: à propos du livre d'heures de Marie de Bourgogne, p. 54.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 58-62; Gessler, *La légende*, pp. 64-68.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 57-64.

que dans les terres allemandes se sont développées des versions du récit selon lesquelles Kümmeris, qui avait été capable de se soustraire aux désirs incestueux de son père, pouvait protéger les filles du même type de violence intrafamiliale⁵⁰. Une dernière catégorie interpellée par le récit hagiographique est celle des soldats auxquels le roi furieux ordonne le martyre de la fille. Déjà régulièrement représentés depuis la fin du XV^e siècle – pensons à un retable de l'abbaye norbertine de Grimbergen, près de Bruxelles⁵¹ –, ils deviennent une présence de plus en plus importante dans les siècles suivants, jusqu'à être dans certains cas les seules figures à entourer la martyre⁵².

C'est en revenant aux attributs iconographiques de Wilgefortis qu'on peut mesurer la distance entre cette sainte ancrée dans le bouillonnement de la vie et le modèle de la *monja crucificada*, élaboré en contexte clérical et auquel des générations de recluses se sont efforcées de se conformer. Si on devait résumer ces différences d'un seul trait, on pourrait retenir le caractère profondément relationnel de Wilgefortis. Non seulement elle raconte d'une relation à Dieu par la demande de la barbe, mais la représentation de son martyre la situe dans une relation constante aux hommes et aux femmes qui assistent à la crucifixion ou qui s'adresseront à elle par la suite dans leurs prières. Si la *monja* piétine le monde qu'elle a fui et qu'elle méprise, Wilgefortis profite de sa position surélevée et de sa longue agonie pour prêcher pendant trois jours. Elle finit ainsi par convertir ses persécuteurs dont son propre père⁵³. Cet acte brave l'interdit paulinien de la prise de parole publique par les femmes et contraste avec les lèvres cousues de la *monja*. Wilgefortis/Ontcommer

⁵⁰ Th. Morus, *A Dialogue concernynge Heresy and Matters of Religion*, in *The English Works of Sir Thomas Morus reproduced in Facsimile from William Rastell's Edition of 1557*, edited by W. E. Campbell, vol. II, London-New York, Eyre & Spottiswoode, 1931, pp. 160-161 et 166-167; voir book II, chapters X-XI; R. Marks, *The Dean and the Bearded Lady: Aspects of the Cult of St. Wilgefortis/Uncumber in England*, in *Tributes to Nigel Morgan: Contexts of Medieval Art. Images, Objects and Ideas*, edited by J. M. Luxford – M. A. Michael, London, Harvey Miller, 2010, pp. 349-363.

⁵¹ Gessler, *La légende*, pp. 86-90.

⁵² C. Distelmeyer, *Icones Sanctorum in singulos anni dies*, Augsburg, Mauritius Mittnacht, 1610, pp. 104-105; Gessler, *La légende*, pp. 99-102.

⁵³ Cette intégration importante sera reprise dans G. Cuypers, *De sancta Liberata alias Wilgeforte virgine et martyre in varis Europae partibus commentarius historico-criticus*, in *Acta Sanctorum, Die Vigesima Julii*, t. 5, Antuerpiae, Jacobus du Moulin, 1727, pp. 50-70: 65. Friesen souligne l'importance de cet élément dans le développement du culte dans les terres allemandes. En 1661 une église sera dédiée à la sainte à Neufahrn, en Bavière, et l'épisode de la prédication sera repris dans une tablette exposée auprès de l'autel majeur: Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 66-67.

parle et, ce faisant, elle entre en relation et libère. Ce sera le cas de ses persécuteurs libérés de la damnation éternelle par la conversion, mais aussi des pauvres que rapidement on commence à représenter aux pieds de sa croix dans les hagiographies par images qui se multiplieront. Le plus célèbre sera un jeune violoniste vers lequel la sainte laisse tomber sa pantoufle remplie de monnaies d'or. Ce personnage rappelle la vaste catégorie des vagabonds itinérants et des 'infames', dont la représentation devient rapidement l'un des *topoi* auprès de Wilgefortis: c'est dans l'échange plein de compassion mutuelle que l'artiste console la mourante avec sa musique, alors que la sainte vient en aide à sa pauvreté⁵⁴. Si la moniale garde ses yeux bandés, Wilgefortis regarde et voit la souffrance qui l'entoure et cette attitude empathique n'est nullement affaiblie par sa beauté et son élégance qui contrastent avec la mortification vestimentaire de la *monja crucificada*: sa couronne et sa ceinture témoignent de son appartenance sociale comme sa veste splendide; ses longs cheveux déliés rappellent son état de femme non mariée et exaltent sa beauté nullement diminuée par sa barbe⁵⁵ (Fig. 4).

Cette dévotion se construit autour de l'*imitatio Christi* que Wilgefortis pousse jusqu'à ses conséquences physiques extrêmes – la barbe qui pousse et la mort sur la croix –, ainsi qu'autour d'une remise en question de la division binaire du masculin et du féminin. Pour ce qui est du premier volet – l'identification christique – il constitue le noyau de la légende et on y insiste particulièrement dans certains textes anciens, comme celui d'une version française du XVI^e siècle où la mort de Wilgefortis est immédiatement suivie de phénomènes atmosphériques extrêmes qui non seulement illustrent la furie divine face au martyr – la foudre divine sur le bourreau est par exemple centrale dans le martyre de sainte Barbe –, mais rappellent aussi les phénomènes qui suivent la mort du Christ d'après les évangiles synoptiques: «et incontinent s'ourdit en l'air fouldre, tempeste, tonnoirres, qui occirent tous ses crucifieurs, et feu du ciel, qui brula et consumma tout le palays de son père»⁵⁶. A la même période, la possibilité pour des femmes d'entreprendre un parcours réussi d'identification au Christ est racontée aussi par des artistes de

⁵⁴ G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007; voir aussi R. Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European art of the Late Middle Ages*, 2 voll., Berkeley, University of California Press, 1993.

⁵⁵ St Wilgefortis, 1701, Velzeke Ruddershove, Bolgium, Sint Martin Kerk [© KIK-IRPA, Brussels (Belgium), cliché M237103].

⁵⁶ Cité par Gessler, *La légende*, p. 136, depuis un ms. conservé auprès de la bibliothèque de Tours.

premier ordre tels que Hans Memling, qui en 1480 réalise un triptyque de la Déposition pour l'Hôpital Saint Jean de Bruges. Les volets externes du triptyque représentent les saintes Ontcommer et Marie l'Égyptienne, modèles de l'*imitatio Christi* respectivement par le martyre et par une vie d'ascèse solitaire: leurs parcours en fait les gardiennes du Christ mort de la partie centrale de la composition, aux côtés duquel on retrouvait le saint patron du commanditaire, saint Adrien, et sainte Barbe⁵⁷. Cette dernière, protomartyre particulièrement vénérée jusqu'à la première modernité, vient confirmer le choix d'entourer le Christ par des figures féminines capables d'une *sequela Christi* sans compromis, qui ne s'arrêtaient même pas devant l'autorité paternelle: Barbe avait elle aussi subi le martyre par la main de son père, auquel elle avait obéi en tout, sauf pour ce qui était de la conversion au christianisme⁵⁸. Par la remise en question de l'autorité paternelle qui devient tyrannique, on retrouve ici en filigrane un discours de délivrance possible à l'intérieur d'une société patriarcale. Une délivrance dont Ontcommer/Umcumber/Débarras évoque la possibilité par son nom même.

À la veille de la Réforme, Jérôme Bosch réalise un retable représentant la crucifixion de Wilgefortis. Cette œuvre, récemment examinée avec finesse par Robert Mills, permet d'évoquer le deuxième volet évoqué plus haut, questionnant la réalité et les relations de pouvoir dans la dévotion à Wilgefortis: la binarité homme/femme. En effet, dans le retable de Bosch, la barbe presque invisible mais présente contribue à l'impression générale d'une œuvre construite sur le renversement systématique des références genrées liées au topos iconographique de la crucifixion. Si une femme a pris la place du Christ sur la croix, à ses pieds la place de la Vierge Marie et de ses compagnes est occupée par des hommes aux attitudes ambiguës, allant de la douleur extrême à l'ivrognerie⁵⁹. Les volets latéraux du retable, avec leurs représentations d'une ville incendiée et d'un vaisseau coulé, confirment l'impression d'ambivalence: si d'un côté on peut y retrouver les effets de la colère divine racontés dans la légende à la suite de l'exécution de Wilgefortis, de l'autre le sourire sarcastique du peintre laisse entrevoir les conséquences culturelles et sociales de la rébellion de Wilgefortis aux ordres de son père, le roi. Ceci n'a rien

⁵⁷ Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 50-55; Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 8-9.

⁵⁸ *Alla gloriosa Vergine e Martire Santa Barbara, martirizzata da suo padre, ucciso poi da un fulmine, celebrata nella chiesa de' santi Cosmo e Damiano in Campo Vaccino*, Roma, Filippo Maria Mancini, 1661.

⁵⁹ Robert Mills a synthétisé la querelle à propos de la sainte crucifiée désormais reconnue comme Wilgefortis: Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 8-9; voir aussi Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 55-57.

d'étonnant par rapport à la longue tradition flamande qui raconte les conséquences funestes du renversement des rôles entre hommes et femmes, admirablement mis en scène par Bosch et, un demi-siècle plus tard, par Pieter Bruegel the Elder dans sa *Mad Meg*, qui va piller la terre et l'enfer à la tête de son armée de femmes (1563)⁶⁰. Cependant, si Wilgefortis arrive à s'imposer comme l'une des dévotions les plus répandues du catholicisme habsbourgeois de la première modernité, ce n'est pas en raison de cette mise en garde, mais plutôt pour le contraire: la sur-définition de Wilgefortis par ses attributs féminins évoqués plus haut, associée à la barbe qui devient de plus en plus évidente dans les représentations des XVII^e et XVIII^e siècles situe cette figure dans une dynamique de traversée des frontières genrées. Wilgefortis habite la transition en associant à sa féminité revendiquée une barbe qui est celle du Christ, bien évidemment, mais qui est aussi le signe du pouvoir masculin du roi et, surtout aux XVI^e et XVII^e siècles, du mari et du père⁶¹. Elle symbolise une délivrance possible, qui passe par le refus de la fixité d'un «féminin» ou d'un «masculin» univoques, notamment dans les modalités respectives d'exercice ou de non exercice du pouvoir⁶². Wilgefortis traverse les frontières sociales du genre en devenant ainsi une figure qui parle au vécu de fidèles appartenant à des catégories très différentes: des femmes victimes de violence, aux jeunes qui subissent des comportements incestueux, de celles qui doivent accoucher aux mères dont les enfants ne grandissent pas assez, des soldats prisonniers aux artisans brasseurs ou boulangers qui doivent réveiller la vie par la fermentation, des pauvres vagabonds aux artistes de rue. Toutes ces catégories partagent un besoin de libération, de vie, qui n'est pas toujours en lien avec un état de victime, mais qui peut aussi se manifester par le besoin de se libérer de son rôle de bourreau. C'est pour cette raison que, du moins jusqu'à la première guerre mondiale, dans les tranchées le long de l'Yser les soldats chantent une complainte de sainte Wilgefortis, où la jeune femme non seulement invoque le pardon pour son père, mais prie son

⁶⁰ A propos de *Mad Meg*, M. Weemans, *Bruegel l'Ancien*, sous presse.

⁶¹ Pour la barbe à la fin du moyen-âge en lien avec le cas de Wilgefortis, Mills, *Recognizing Wilgefortis*, p. 10; à propos de Wilgefortis, croisement et métissage des genres, voir L. Wallance, *Bearded Woman*, in *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, pp. 58-63. Sur barbe et performativité d'une masculinité hégémonique sous l'impulsion de la Réforme: J.-M. Le Gall, *Of Priestly Hairs and Beards*, in *Masculinities sacerdotales*, édité par S. Mostaccio – J.-P. Gay – J. Tricou, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 155-175; M. A. Johnston, *Beard Fetish in Early Modern England: Sex, Gender, and Registers of Values*, Farnham, Ashgate, 2011.

⁶² Wallance, *Bearded Woman*, pp. 55-58.

Dieu: «Seigneur, reprends mes cheveux, | Ils les traîneront dans la boue». Comme dans un miroir, des générations de militaires réalisent par le récit de cette femme tirée par les cheveux l'horreur des violences genrées de toute guerre, en invoquant pour eux-mêmes, la possibilité de ne pas les commettre ou de s'en libérer par le pardon de la femme et de Dieu⁶³.

4. *Fantasia et efficacité pastorale : le clergé face à la force évocatrice de sainte Wilgefortis. L'exemple bollandiste.*

A la fin du XVI^e siècle, l'Église reconnaît la légitimité de la dévotion à Wilgefortis par son inclusion dans le *Martyrologium Romanum*, tout en banalisant et en normalisant son expérience par la mise en avant de la défense de la virginité à tout prix: «pro christiana fide ac pudicitia decertans, in cruce meruit feliciter consummare martyrium»⁶⁴. Aucune référence à la barbe donc, qui reste pourtant avec la croix l'élément central de cette dévotion.

En 1727, à la date du vingt juillet, les *Acta Sanctorum* consacrent à Wilgefortis vingt pages *in folio*, ce qui est considérable compte tenu du fait que les sources hagiographiques plus anciennes rassemblées se limitent à quelques courts écrits liturgiques rédigés essentiellement en néerlandais à partir du XVe siècle, auxquels s'ajoutent de brefs textes latins, allemands et français plus tardifs. Le bollandiste anversois responsable de ces pages, Guillaume Cuypers (†1741), qui a complété le travail commencé par son prédécesseur Daniel Papebroch (†1714), le précise d'emblée dans son introduction: parler de Wilgefortis signifie entrer dans un «vastum labyrinthum» qui conduit «in variis Europae partibus»⁶⁵. Tout est confus, compliqué, ambivalent et comme dans un labyrinthe, on risque de se perdre pour suivre les nombreux chemins d'un culte à la fois omniprésent et insaisissable. Page après page, on perçoit l'effort pour interpréter un matériel riche et hétérogène, ainsi que la fascination exercée par cette sainte priée avec des noms différents – Liberata, Wilgefortis, Ontcommer, Kummernis –, dont les caractéristiques récurrentes – notamment le fait d'être crucifiée et sa barbe – sont

⁶³ Gessler, *La Légende*, pp. 140-142.

⁶⁴ *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum*, Romae, Ex typographia Dominici Basae, 1583, p. 169.

⁶⁵ Cuypers, *De sancta Liberata alias Wilgeforte*; à propos de Cuypers, H. Delehay, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1959, pp. 34-35.

loin d'être rassurantes. Conscient du rôle important de la sainte auprès de populations catholiques qui continuent à lui adresser leurs prières, insouciantes des réactions scandalisées des savants, ainsi que des attentions préoccupées qui lui ont réservé des clercs érudits, Cuypers liste, classe et compare, en essayant de répondre aux doutes légitimes soulevés par cette dévotion⁶⁶. Ces doutes remplissent sept pages de sa dissertation, aboutissant à la conclusion qu'il ne faut pas avoir peur de Wilgefortis ni de sa barbe: si certains membres du clergé auraient préféré la bannir par peur du rire des protestants et des mécréants («ne risum ultra moveret»)⁶⁷, si d'autres auraient voulu effacer sa barbe qui les effraye par la confusion des genres qu'elle pouvait engendrer («nec barba virgini mirabiliter nata eos terrere debet»), Wilgefortis est le résultat d'une dévotion ancienne, d'un *cultus ab immemorabili*, selon la définition d'Urbain VIII lors de ses réformes du procès de canonisation⁶⁸. Il n'y aurait pas de sens à bannir une dévotion qui s'est construite autour de la Passion du Christ dont une sainte vierge martyre s'est emparée jusqu'à s'y identifier dans son esprit et dans son corps. Or, cette identification, rappelle le bollandiste dans les dernières pages consacrées à l'explication des actes attribués à la sainte, est justement signifiée par sa crucifixion et par sa barbe⁶⁹. Pour ce qui est de la multiplicité de ses noms, l'érudit en fait une preuve de l'appropriation de cette sainte par des communautés de fidèles de différentes parties de l'Europe occidentale, tout en rappelant la superposition de traditions hagiographiques similaires mais distinctes, telles que celle plutôt espagnole de sainte Librada – crucifiée mais sans barbe –, et celle originaire des Flandres de sainte Wilgefortis⁷⁰. Par ailleurs, le choix de Cuypers d'intituler sa contribution *De sancta Liberata alias Wilgefortis virgine et martyre*, est un indice évident de l'importance de traditions hagiographiques distinctes, mais qui se superposent, du moins en partie, et toutes répondant au besoin de représenter et raconter un parcours de souffrance et de libération par la croix au féminin à partir de la dévotion au Volto Santo de Lucca⁷¹. Ce parcours d'*imitatio Christi*, non seulement a caractérisé les communautés de béguines des Flandres –

⁶⁶ Cuypers, *De sancta Liberata*, pp. 64-68.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 67; M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

⁶⁹ Cuypers, *De sancta Liberata*, pp. 68-70.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 62-64.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 51-52: Cuypers distingue différentes traditions hagiographiques liées à sainte Livrada/santa Liberata en précisant que certaines se superposent à sainte Wilgefortis et d'autres pas. Pour le lien avec le Volto Santo, *ibidem*, p. 59.

Cuypers rappelle à titre d'exemple une statue miraculeuse vénérée auprès du béguinage de Malines depuis le XVI^e siècle⁷² –, mais encore à la fin du XVII^e siècle, est répandu par les capucins dans les terres de frontière avec le calvinisme, notamment en Bohême⁷³.

Les réflexions de Cuypers sur la nécessité de maintenir cette dévotion dans le sanctoral catholique reposent sur le constat de sa persistance et de son efficacité pastorale. Elles rejoignent à la fois l'attitude pragmatique de plusieurs clercs qui depuis le XVII^e siècle se sont employés à encadrer les aspects les plus dérangeants de Wilgefortis et de son histoire, mais aussi la détermination et la continuité de la dévotion des fidèles. L'attitude de Cuypers n'est d'ailleurs pas un cas isolé et témoigne de la reconnaissance par une partie du clergé du rôle proactif et créatif des fidèles catholiques, qu'il fallait respecter dans leurs efforts pour tisser des liens de sens entre leurs vécu et les récits hagiographiques. Un exemple majeur de cette attitude est celui de Ludovico Antonio Muratori: l'un des protagonistes les plus fins des proto-Lumières catholiques qui, entre histoire, érudition et activité pastorale, permet à une partie du clergé de sortir de la Contre-Réforme⁷⁴. À la recherche de voies intellectuelles et pastorales capables d'intégrer et d'orienter les masses catholiques, Muratori réfléchit longuement aux moyens par lesquels le peuple qu'il entend orienter vers une «*regolata devozione*» a pu opposer une résistance efficace à l'Église. Certaines des réponses à ces interrogations sont réunies dans son *Della forza della fantasia umana*, un bref traité qui résume plus de trente ans de réflexion. Publié pour la première fois à Venise en 1745, le traité connaît plusieurs traductions espagnoles et de nombreuses éditions jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Muratori fait de la lutte contre les légendes qu'il considère comme trompeuses un des points forts de son activité d'intellectuel et de prêtre, et cette même lutte l'a amené à réfléchir précisément sur le pouvoir de la *fantasia*. Aux yeux de Muratori, la *fantasia* constitue le lien puissant entre l'expérience et la connaissance intellectuelle. Cela est dû à son statut de faculté sensible, liée au cerveau et à l'activité neurologique, qui rend possible le lien entre le corps et l'âme. Le savant, explique Muratori dans son avis aux lecteurs, ne doit pas sous-estimer le savoir expérientiel des humbles, un savoir capable de transformer l'expérience des individus et

⁷² *Ibidem*, p. 60.

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁴ C. Pogliano, *Introduzione*, in L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 5-30: 28; A. Dupront, *L. A. Muratori et la société européenne des pré-Lumières: Essai d'inventaire et de typologie d'après l'«Epistolario»*, Firenze, L.S. Olschki, 1976; *Image, Imagination, and Cognition: Medieval and Early Modern Theory and Practice*, edited by Ch. Lüthy et al., Leiden-Boston, Brill, 2018.

des communautés en connaissances: «Chiunque è saggio, applicandosi allo studio delle lettere, (...) non isprezza chi non sa; ma impara anzi ad umiliarsi perché viene a chiarir la limitazione del proprio intelletto, e l'insufficienza sua ad iscoprire l'essenza, le cagioni, i moti, e le modificazioni di tante cose, delle quali per altro è certa e indubitata l'esistenza»⁷⁵.

La *fantasia* est présentée comme «quel libro che continuamente sta aperto davanti all'occhio interno della mente»⁷⁶, c'est à dire un livre puissant parce qu'ancré dans l'expérience et donc vrai, mais aussi un livre capable d'influencer le comportement des gens et donc leur morale. C'est pourquoi Muratori semblait à la fois fasciné et effrayé par la «forza della fantasia», une force que, en tant que prêtre, il fallait savoir gouverner en soi et chez les autres.

5. Une compassion qui libère. Complémentarités dévotionnelles entre la Vierge Marie et sainte Wilgefortis.

Le lien entre l'expérience vécue et son élaboration par la *fantasia* collective, jusqu'à la création de figures de saints qui en représentent une personnification et une mise en intrigue par le récit de leur vie ou de leur martyre, sont à la base des études qui font de l'hagiographie et des dévotions des sources pour une histoire sociale du religieux.

A ce propos, le regard posé par la recherche contemporaine sur ces écritures hagiographiques et sur leurs appropriations est sûrement plus proche de celui des clercs érudits qu'on vient d'évoquer, plutôt que de leurs successeurs du XX^e siècle. Il suffira de rappeler la brillante synthèse sur *Les légendes hagiographiques* Hippolyte Delehaye⁷⁷. Dans son livre, le bollandiste contraposait le 'travail' de la légende, avec ses déformations de la vérité, au 'travail' de l'hagiographe, focalisé sur la récupération des individus historiques, derrière les saints. Évidemment, dans cette perspective, les saints et saintes inexistantes telle que Wilgefortis, n'avait aucune raison d'être et n'étaient qu'une manifestation de «la nature simpliste du génie populaire [qui] se manifeste avec évidence dans les légendes qu'il crée»⁷⁸. Quand il évoque «l'intelligence de la multitude», c'est pour en constater la «stérilité» et la répétitivité. Le lien avec le vécu des fidèles

⁷⁵ L. A. Muratori, *Avviso ai Lettori*, in Id., *Della forza della fantasia umana*, p. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁷ H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1955⁴.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 17.

ne semble pas pertinent. Le «vrai» est tel par rapport à la vie du saint et à rien d'autre. En revanche, les réflexions de Cuypers et de Muratori évoquées plus haut démontrent l'attention que les élites du sacré portaient aux appropriations et aux réécritures par le bas du paysage dévotionnel qu'ils auraient voulu façonner. A ce propos, le cas de Wilgefortis et de son succès permet de constater non seulement la continuité de l'intérêt que lui portent les fidèles, mais aussi les membres du clergé érudit. On a évoqué plus haut les réécritures autour de la croix des jésuites Ricci et Bivero et on reviendra sur la lecture normalisante du phénomène Wilgefortis par ce dernier. Dans les mêmes années 1630 une autre figure majeure du panorama intellectuel et clérical des Pays-Bas espagnols, Augustin Wichmans, publie à Anvers sa *Brabantia Mariana tripartita*: une entreprise éditoriale ambitieuse qui vise à démontrer la profonde catholicisation du Brabant, à travers l'inventaire des sanctuaires mariaux⁷⁹. En parlant des alentours de Louvain, il évoque le monastère de sainte Marie d'Affligem, réduit en ruines en 1572 lors de la lutte iconoclaste. C'est pour lui l'occasion de rappeler l'existence d'un petit oratoire à mi-chemin entre l'ancien monastère et la ville de Louvain, consacré à une «sanctae cuidam Virginis», dont certains ignorent le nom, même si beaucoup de statues et d'autels lui sont dédiés surtout à la campagne. Dans les trois pages suivantes, Wichmans traite de cette vierge et martyre, connue sous les noms de Wilgefortis, Oncommer/Sint Oncommer: «pingitur enim cruci adfixa, lumbos fune succinta, proluxa barbata, et coronam capite gestans, cincinnis utriusque dependentibus, qualiter in plerisque campestris Brabantiae Ecclesiis conspicitur»⁸⁰. Pour justifier ce détour dans un atlas consacré à la Vierge Marie, Wichmans explique que c'était pour suivre l'exemple de Marie que Wilgefortis avait consacré sa virginité à l'époux céleste. Les raisons invoquées paraissent assez légères. Pourquoi Wilgefortis et non pas d'autres saintes? Wilgefortis n'est pas une martyre normale: en Espagne par exemple, où elle est connue sous le nom de Librada et où elle a été privée de sa barbe – son attribut le plus déroutant –, elle est la seule des femmes protomartyres à avoir subi le martyre par crucifixion⁸¹. Pourquoi, dès lors, la mettre en avant? Sur des terres théâtre de conflits confessionnels, Wilgefortis restait à la fois une sainte fort vénérée et une cible facile et compréhensible de la 'furie' protestante. À ce propos Wichmans,

⁷⁹ A. Wichmans, *Brabantia Mariana tripartita*, Antverpiae, Johannes Cnobbaert, 1632, pp. 597-599; *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, sous la direction de O. Christin – F. Flückiger – N. Ghermani, Neuchâtel, Éditions Alphil-PUSuisse, 2014.

⁸⁰ Wichmans, *Brabantia Mariana*, p. 599.

⁸¹ Vincent-Cassy, *Sainte Librada*.

évoque plusieurs exemples de dévotion dans le Brabant, mais aussi dans la région de Breda et au nord-est de Bois-le-Duc. Il rappelle notamment la confrérie qui lui était dédiée à Waerlee et les pèlerinages fréquents «ante nupera iconomachia» (avant la nouvelle guerre contre les images)⁸². Cette sainte fait donc partie du panorama des Flandres et plus généralement des Pays-Bas, avant que son histoire invraisemblable et son culte lié essentiellement à des images soit mis en cause par la «violence pédagogique» protestante⁸³. Par ce détour Wichmans pointe un lien important entre la Vierge Marie et Wilgefortis. C'est justement ce lien que l'on examinera ici, dans le but de comprendre davantage l'agency dévotionnelle performée par des groupes différents à l'articulation entre les figures du Christ crucifié, de la Vierge et de Wilgefortis.

La dévotion à Wilgefortis dans l'Europe des Habsbourgs est un cas particulièrement intéressant des effets de la «forza della fantasia» collective de générations d'Européens et d'Européennes: une fantaisie puissante dans la création de représentations efficaces telles que celles de cette sainte, parce qu'ancrée dans le vécu des gens et dans leurs besoins. Quand Robert Mills, à propos de Wilgefortis, rappelle qu'un saint est avant tout une représentation et une construction culturelle, il pointe un élément fondamental⁸⁴. Par ce biais il rejoint entre autres la réflexion de Thomas Mitchell à propos de l'efficacité des images pour créer une réalité qui devient vraie en soi, au-delà de la vérité de l'objet représenté: «Images, from an iconological standpoint, are both verbal and visual entities, both metaphors and graphic symbols. They are, at one and the same time, concepts, objects, pictures, and symbolic forms. Some of them become operative forces in sociopolitical reality, attaining what is commonly known as "iconic" status – widely recognizable, and provocative of powerful emotions»⁸⁵. Dans le cas de Wilgefortis la réalité symbolique mise en avant est celle d'une sainte qui est à la fois elle-même et quelqu'un d'autre: le Christ crucifié et/ou la Vierge Marie.

Au XVII^e siècle, autant dans les Pays-Bas espagnols que dans la Normandie orientale, plusieurs églises dédiées à la Vierge Marie accueillent aussi un autel ou des statues de sainte Wilgefortis. Jean Gessler en a rassemblé les témoignages, notamment grâce aux récits de

⁸² Wichmans, *Brabantia Mariana*, p. 599.

⁸³ S. Deyon – A. Lottin, *Les casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord*, Lille, Presses Universitaires, 1986.

⁸⁴ Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 14-16.

⁸⁵ W. J. Th. Mitchell, *Cloning Terror: The War of Images 9/11 to the Present*, Chicago, Chicago University Press, 2011, p. xvii; R. Dekoninck, *Horreur sacré et sacrilège. Image, violence et religion (XVI^e et XXI^e siècles)*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2018.

voyage d'un aristocrate de la suite du cardinal Mazarin, qui entre 1630 et 1647 voyage dans ces régions frontalières⁸⁶. Dubuisson-Aubenay évoque notamment deux images actuellement disparues: le tableau de sainte Wilgefortis qui décorait un autel latéral de la collégiale de Notre-Dame à Namur, ainsi que l'image de la jeune martyre qui était vénérée à Bruxelles auprès de l'église de Nuestra Señora del Socorro, à proximité de la Grand Place. Avec la chapelle espagnole, cette église était un lieu de culte particulièrement important pour la nombreuse communauté espagnole de Bruxelles et un lieu de passage des pèlerins en marche vers Saint Jacques de Compostelle. Lors de la procession annuelle le dimanche après la Saint-Jacques, une statue-reliquaire de Wilgefortis accompagnait les dévots dans les rues de la ville⁸⁷. Par ailleurs, des statues de Wilgefortis crucifiée grandeur nature se trouvaient aussi dans les nefs latérales d'importantes églises le long de la frontière entre les Flandres et la Normandie⁸⁸. C'est le cas, par exemple, de l'église Notre Dame à Doudeville, qui dans la première moitié du XVII^e siècle, abritait une Wilgefortis «couronnée d'or, barbue et couverte d'un drap peint à fleurons depuis le nombril jusque sur les pieds»⁸⁹. Cette image est reproduite sur toile par un ex-voto datant du XVII^e siècle, qui représente la sainte barbue, ainsi que les hommes et les femmes qui s'adressent à elle dans la prière⁹⁰.

Toujours au XVII^e siècle, un riche marchand originaire des Flandres décide de soutenir la diffusion du culte de Wilgefortis à Prague, où elle était jusque-là inconnue. Ainsi, entre 1684 et 1686, il finance l'édification d'un autel dans l'église des capucins de la ville. La gravure qui représente la statue de cet autel et qui est imprimée dans les *Acta Sanctorum*, témoigne de la reprise du modèle iconographique des statues des Vierges miraculeuses qui parsemaient les sanctuaires mariaux des Pays-Bas espagnols de l'époque et dont on prenait soin par des pratiques de vêtue de la statue (Fig. 5). Si ce n'était sa barbe et la croix, on se croirait face à une image de la Vierge Marie. Ici, en effet, non seulement Wilgefortis porte un manteau ouvert, qui permet d'y abriter ceux et celles qui ont besoin de protection, mais sa riche veste est parsemée de pierres précieuses. Or, les pratiques dévotes liées à l'acte d'«habiller la Vierge» permettaient de

⁸⁶ Il s'agit de François-Nicolas Dubuisson-Aubenay et de son *Itinerarium Belgicum* (1623-1627), resté manuscrit, et du *Itinéraire de Normandie*, publié en 1647, les deux cités par Gessler, *La légende*, pp. 128-132.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 128. La citation est issue de F.-N. Baudot Dubuisson-Aubenay, *Itinéraire de Normandie, publié d'après le ms. original par le chanoine Porée*, Paris-Rouen, 1911, p. 214.

⁹⁰ Gessler, *La légende*, p. 132.

nourrir une relation de profonde empathie entre le fidèle – souvent des femmes – et la statue; on dispose de témoignages de pratiques similaires pour certaines statues de la sainte barbue⁹¹.

Ilse Friesen a démontré comment les identités multiples de Wilgefortis, sa transition constante entre Christ, femme, Vierge Marie, sont un élément essentiel de ces pratiques visant un rapport personnel avec la sainte. Au XVII^e siècle et jusqu'à la première partie du XX^e siècle, les dédicaces des ex-voto qu'elle a étudiés pour plusieurs sanctuaires des terres germaniques démontrent qu'on s'adressait à la même image en y voyant tantôt la sainte barbue Wilgefortis ou Kummernis, tantôt le Christ, tantôt même la Vierge Marie. Cela a été vérifié pour plusieurs lieux de pèlerinage bavarois tels que le sanctuaire dans les environs du château fortifié de Burghausen, près de la frontière autrichienne⁹². Une dynamique tout à fait semblable fut à la base de dévotions de longue durée dans le Tyrol, aire géographique aujourd'hui partagée entre l'Allemagne, l'Autriche et l'Italie qui à la première modernité, grâce à ses vallées alpines, joua un rôle fondamentale dans la circulation militaire entre les possessions des Habsbourg d'Espagne du Milanais et les Habsbourg d'Autriche⁹³. Dans ces régions, qui entre la fin du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle sont le théâtre d'actions de guerre particulièrement violentes et répétées, ces allers/retours entre l'Homme de douleurs et sainte Kummernis – qui signifie 'sorrow/affliction' –, se construisent autour d'une prise en charge de la souffrance par la compassion: la compassion de fidèles envers les souffrances du Christ ou de la martyre crucifiée, mais aussi la compassion de Dieu ou de sa sainte face aux êtres humains. Comme dans le cas du violoniste souvent représenté aux pieds de la croix évoqué plus haut, c'est la disposition émotive de la compassion qui permet de libérer et de se libérer d'une souffrance écrasante subie ou agie, pour reconquérir une capacité d'action et un rôle proactif.

⁹¹ A. Delfosse, *Vêtir la Vierge: Une grammaire identitaire*, in *Quand l'habit faisait le moine. Une histoire du vêtement civil et religieux en Luxembourg et au-delà*, édité par O. Donneau, Bastogne, Musée en Piconrue, 2004, pp. 199-209; M. Albert Llorca, *Les statues habillées dans le catholicisme. Entre histoire de l'art, histoire religieuse et anthropologie*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», CLXIV (2013), pp. 11-23; L. Constant, "Cette vénérable et charmante petite statue". *Les statues miraculeuses de la Vierge dans les anciens Pays-Bas*, «Histoire de l'art», LXXVII (2015), 2, pp. 101-114; Wallance, *Bearded Woman*, pp. 58-63.

⁹² Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 81-90. Créée en 1693 et rebâti en 1865, avec une double dédicace à sainte Wilgefortis et à la Vierge Marie, ce sanctuaire sera la destination de pèlerinages militaires annuels entre 1865 et 1965.

⁹³ *Ibidem*, pp. 91-109.

Par ailleurs, cette capacité de compassion avait été la clé de voûte pour expliquer les relations entre le Christ, la Vierge Marie et Wilgefortis depuis les origines du culte à la sainte barbue, avec plusieurs tentatives de la part de clercs érudits de normalisation de la figure sexuellement ambiguë et en transition de Wilgefortis, notamment à travers le rapprochement avec la Vierge Marie. C'est la démarche qu'on a rappelée chez Wichmans, mais qui était déjà bien présente chez Pedro Bivero dans la première moitié du XVII^e siècle. Dans son *Sacrum sanctuarium crucis* évoqué plus haut, la troisième partie du livre consacrée aux femmes crucifiées commence avec la Vierge Marie; la Mère «compatiens et com-moriens» avec le Christ⁹⁴. Suivent les récits d'autres vierges martyres dont celui de sainte Wilgefortis, «speculum virilis virginitatis et infirmitatis»⁹⁵ (Fig. 6). C'est en s'identifiant au Christ crucifié («crucifixus et simul deformatus»), que la jeune femme apparaît comme un *alter Christus* féminin: «Tota barbata comparuit, et in Christum deformatum totam seipsam transtulit et transformavit»⁹⁶. Bivero n'a pas de doutes: «Qui Wilgefortem videt, corde et animo Virginem Mariam videt; imo et Christum ipsum, qui in utraque erat; in utraque latebat»⁹⁷. Wilgefortis assume ainsi un statut de véritable *altera Maria* ('autre Marie'), partageant avec la Vierge une capacité d'identification christique au féminin qui passe par la compassion, la protection et la libération. Les clercs, spécialistes du sacré, ainsi que les populations des possessions habsbourgeoises s'approprièrent ces intuitions à partir de besoins partagés.

L'analyse renouvelée des livrets de pèlerinage a démontré comment une interprétation socio-culturelle et genrée des récits de miracle rédigés à propos des sanctuaires mariaux des Pays-Bas Méridionaux en temps de guerre confessionnelle peut aider à préciser ces besoins en sortant d'une recherche de protection atemporelle et générique, tout en intégrant les catégories subalternes à la narration historique⁹⁸. On y retrouve les traces de centaines de femmes itinérantes qui ont parcouru les possessions espagnoles entre les Pays-Bas, Milan et Naples, avec ou sans leurs enfants, pour

⁹⁴ Bivero, *Sacrum sanctuarium*, p. 529.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 585-592.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 587. Sur l'importance de cette thématique de la *deformatitas*, Wallace, *Bearded Woman*, pp. 47-55; A. E. Bailey, *The Female Condition: Gender and Deformity in High-Medieval Miracle Narratives*, «Gender & History», XXXIII (2021), 2, pp. 427-447.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 588.

⁹⁸ S. Mostaccio *Le corps souffrant et les miracles en terre de Flandres. Vécus et récits en temps de guerre (1568-1648)*, in *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, sous la direction de Ph. Desmette – Ph. Martin, Lyon, Coédition Hémisphères, 2018, pp. 139-152.

retrouver ou pour fuir un mari, un frère, un père à l'armée. Ce sont les mêmes femmes dont les histoires résonnent dans les pages des suppliques envoyées en Espagne, au Grand Conseil de Guerre ou au Conseil d'État dans les mêmes années pour obtenir une pension. Dans ces livrets de pèlerinage, les militaires et les femmes constituent la majorité des miraculés et face à leurs situations spécifiques de vie, la Vierge Marie devient celle qui libère de la mort sur le champ de bataille, de la prison, de la dépression qui dit un stress post-traumatique, de la maladie qui empêche de subvenir à ses besoins surtout quand la structure sociale est bouleversée par la guerre. Aux sanctuaires de Montaigu comme de Hal, parmi les miraculées, on retrouve des vagabondes du corps et de l'esprit qui, souvent abandonnées par leurs hommes, entament de longues pérégrinations, jusqu'à émouvoir la Vierge qui leur rend la santé physique et psychique, ainsi que la capacité de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants par le travail.

Cette littérature permet en outre de comprendre comment la réflexion pastorale et théologique des clercs écrivains qui rédigent ces livrets de pèlerinage se nourrit des actes de dévotion et des récits de leurs contemporains jusqu'à forcer le cadre théologique pour avancer un autre discours sur Dieu, à l'articulation entre masculin et féminin. Ici, loin des récits triomphants sur la Vierge guerrière, protectrice des souverains catholiques⁹⁹, la Vierge est présentée comme celle qui partage avec les apôtres «le pouvoir de lier et délier»¹⁰⁰, un pouvoir habituellement réservé aux prêtres dans l'église catholique. En temps de trouble, autour d'elle on élabore aussi une vision de la justice divine alternative à la 'justice punitive' de Dieu, une justice qui puise sa raison d'être et ses caractéristiques dans une capacité empathique face aux souffrances des êtres humains. Plusieurs études ont démontré le succès de ce genre de dévotion dans les terres plus pauvres, qui entre la fin du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle sont dévastées par les conflits entre protestants et catholiques et par le passage incessant des troupes¹⁰¹. Pensons au Tyrol, déjà évoqué, mais aussi aux toutes proches vallées alpines de la Lombardie habsbourgeoise, sur

⁹⁹ A. Delfosse, *La protectrice du Païs-Bas: stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, Brepols, 2009; S. Mostaccio, *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe-XVIIIe siècle)*, édité par C. Bernat – F. Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 205-229.

¹⁰⁰ C. Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, Bruxelles, Hubert Anthoine Velpius, 1651, p. 191.

¹⁰¹ O. Niccoli, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi – C. Caruso, Basel, Birkhäuser, 1995, pp. 95-118.

la frontière avec les cantons suisses protestants, sillonnées par le *Camino Español* et théâtres de la guerre de Trente Ans. C'est ici que la dévotion à la Vierge s'organise autour de sanctuaires qui deviennent des espaces privilégiés pour performer collectivement une sociabilité dévote qui célèbre la miséricorde, la libération et la résilience. Les archives du Saint Office, au Vatican, conservent un dossier concernant l'un de ces sanctuaires, celui très fréquenté à l'époque de la Madonna de la Miséricorde de Rezzato, près de Brescia¹⁰². Il y est question de la légende écrite autour des années 1650 par le prêcheur capucin Angelo Perano pour raconter l'origine miraculeuse du sanctuaire. Malgré le soutien de sa communauté et des autorités civiles locales, l'Inquisition romaine interdit la publication du texte, dont le récit se construisait autour de la dialectique entre Marie, prête à défendre par tous les moyens les paysans des environs, et son fils Jésus qui voulait exercer sa 'justice punitive' en déclenchant guerre, peste et famine contre les pécheurs. D'après la légende, la Vierge est consciente de la gravité des péchés commis, mais réagit par une justice de miséricorde qui ouvre au pardon et à la résilience. Elle prend le parti des indéfendables et elle impose la miséricorde en rappelant à son fils que c'est elle qui a rendu possible son incarnation en mettant à disposition son corps de femme¹⁰³. Comme par Wilgefortis, par la Vierge de la Miséricorde, c'est un autre visage du Christ qui se manifeste, c'est un autre discours sur Dieu qui se tisse et les sanctuaires tels que celui de Rezzato ou ceux étudiés par Ilse Friesen deviennent les espaces où les fidèles performant une relation au sacré féminisé et empathique.

6. *Dévotions liminales, hagiographie et récit historique: défis au croisement d'agencies complémentaires.*

Le parcours de cet article voulait prouver l'importance de décaler le regard sur une époque qu'on pense connaître. Il est évident que la première modernité européenne fut caractérisée par l'effort de normalisation des pratiques morales, sexuelles et dévotionnelles. Si donc dans son ensemble la périodisation proposée par Michel Foucauld à partir de la «rupture»

¹⁰² Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, SO, St. St., H. 3a, *Civitas Val Verde di Rezzato Bresciano, felice per la comparsa ivi di Maria miracolosa a difesa di tutto il mondo descritta da frate Angelo Perano Cappuccino d'ordine de suoi superiori maggiori*, 1663, in *Acta in pretensa miracula imaginum B. Mariae Virginis in diversis locis existentium*, dossier IX, 1663.

¹⁰³ S. Mostaccio, *Donne e sacro in tempi difficili. Militanza e intercessione tra Fiandre e Italia spagnola in tempo di guerra (XVI-XVII secc)*, in *Donne e sacro*, pp. 173-192.

fondamentale du XVII^e siècle et du basculement dans une époque de «grandes prohibitions» et de normalisation des identités et des pratiques notamment sexuelles et genrées, tient toujours, la fortune de la dévotion à Wilgefortis raconte aussi une autre histoire qui fut longue, résistante et dévotionnellement puissante¹⁰⁴. L'histoire d'une relecture au féminin de la croix, reconnue comme efficace par les fidèles comme par les spécialistes du sacré, qui s'efforcèrent de lui assurer une place parmi les saints de l'Eglise. C'est l'histoire d'un catholicisme 'autre', inspiré par le bas, qui maintient sa capacité d'agir et de faire réagir les groupes dominants. Avec Wilgefortis c'est une femme belle et barbue qui subit le martyre de la croix et qui, du haut de cette même croix, voit les misères du monde et porte secours aux hommes comme aux femmes. Toute autre que l'aphasie doloriste de la *monja crucificada*, qui ne peut que se sauver elle-même et qui renvoie à un modèle univoque proposé à la même époque par l'Eglise post-tridentine, la féminité de Wilgefortis, à la fois surdéterminée et relativisée par sa barbe, lui reconnaît le pouvoir d'agir pour le salut d'autrui.

A cet égard, les intuitions de de Certeau restent valables: si étudiée dans les contextes qui furent les siens, l'hagiographie est l'une des sources qui permet de donner du sens aux superpositions et aux interactions entre les multiples acteurs du passé.



Fig. 1 – https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fa/Sainte_wilgeforte_st_etienne_beauvais.JPG (libera da diritti, consultata il 20/9/2023).

¹⁰⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 152-161.



Fig. 2 – Francesco Maria Francia, *Professione di S. Maria Fortunata*, Bologna, Chiesa di Santa Maria della Pace. ©Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna, Gabinetto dei disegni e delle stampe, raccolta *Stampe di autori vari*, cart. XXVIII, nr. 69.



Fig. 3 – Madrid, Descalzas Reales, Capitulo, *Monja crucificada*. © Madrid, Departamento de Conservación – Dirección de las Colecciones Reales. Palacio Real.



Fig. 4 – Velzeke Ruddershove, Kerk Sint Martinus, Sint Wilgefortis, 1701. © KIKIRPA, 23739.



Fig. 5 – Prague, église des capucins, 1684-86, in *Acta Sanctorum*.

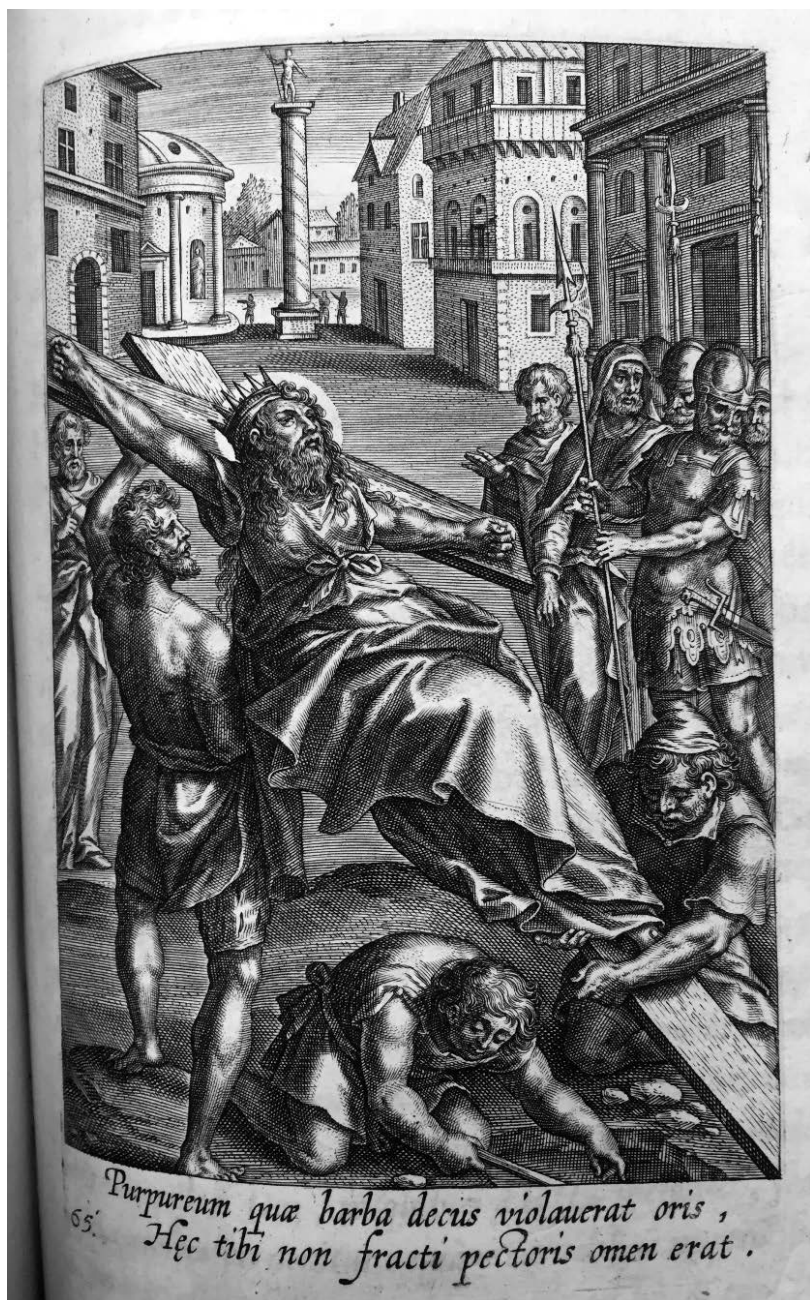


Fig. 6 – Pedro Bivero, *Sancta Wilgefortis*, in *Sacrum Sanctuarium Crucis et patientiæ crucifixorum et cruciferorum*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, 1634, tav. 65. © KBR, Bibliothèque Royale de Bruxelles, Belgique.

