

DE L'ORIGINAL AU RECYCLAGE : LE RÉCIT DE MIRACLE, UN MICRO-GENRE CONTRADICTOIRE

FRANÇOISE CRÉMOUX

Université Paris 8 – CRES-LECIMO

Il peut sembler fort contradictoire de vouloir étudier le récit de miracle dans son rapport à la notion d'original. D'un point de vue théologique, en effet, si l'on se réfère à sa définition thomiste, le miracle est un événement unique et irréductible qui fait sens précisément en cela qu'il sort de l'ordre naturel du monde, qu'il est un, seul de son espèce, face à des fonctionnements attendus, connus et répétitifs. Dans cette perspective, le miracle est donc profondément original, si l'on considère tout d'abord le terme dans sa fonction d'adjectif et dans le sens de *différent, nouveau, créateur d'écart*. Un miracle est bel et bien l'irruption d'une différence perturbatrice et/ou réparatrice, d'une nouveauté radicale, d'une rupture de l'ordre qui proclame la souveraineté du pouvoir divin. Ontologiquement autant que spirituellement, le miracle serait ainsi original, forcément original. La question semble être résolue d'emblée et ne pas appeler plus ample réflexion. Mais ce serait compter sans la transformation de l'événement en texte et, surtout, sans la polysémie du terme « original ».

Car l'original, lorsque le terme est employé comme substantif, c'est la source, le point de départ, le socle, le texte premier. Les récits de miracles posent, de ce point de vue, des problèmes variés suivant les formes en lesquelles ils s'incarnent et les différents supports de leur diffusion. Comment parler d'original, quand certains récits se transmettent depuis les premiers écrits des Pères de l'Église, et sont traduits, retranscrits et enrichis durant des siècles ? Où est l'original de nouveaux récits miraculeux qui surgissent dans le contemporain de leurs lecteurs mais dont la source est non-vérifiée, voire inconnue ? Peut-on vraiment parler d'original, enfin, pour des récits dont la source est orale, mais qui se retrouvent immédiatement démultipliés au passage à l'écrit ? De l'original disparu aux originaux multiples, ces textes présentent tous un rapport à la source qu'il est difficile, et peut-être impossible, d'éclaircir.

Enfin, l'original, c'est aussi et surtout l'origine. Or, la littérature religieuse chrétienne prétend relever d'un modèle unique et transcendant ; le texte biblique,

le récit évangélique est, pour elle, comme le pose Louis Marin, « le texte d'origine de tout discours possible, son " origine " et son milieu d'instauration »¹. Dans une semblable perspective, toute référence ou tout rappel d'un texte premier est là pour souligner indéfiniment que ce qui est écrit n'a de validité que comme participation à un texte éternel et transcendant, que tout « nouveau » texte n'est jamais que commentaire ou répétition, sous une forme ou sous une autre, du texte fondateur du christianisme. L'origine serait ainsi une, et toujours la même. Les récits de miracles, inscrits dans le champ de la littérature religieuse, relèveraient donc également de cette dynamique du commentaire, de la reprise, de la répétition. La question des origines et de l'original ouvre donc, face à ces textes, des questionnements variés et souvent paradoxaux.

L'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles est indéniablement un espace favorable à la prolifération de récits miraculeux. Elle fait partie des pays chrétiens les plus dynamiques du point de vue de la multiplication des apparitions — notamment mariales — et de l'érection de nouveaux sanctuaires aux XIV^e et XV^e siècles² ; or, qui dit nouveau sanctuaire dit nouveau culte, nouvel intercesseur et donc nouveaux miracles. C'est encore l'Espagne qui, avec les États italiens, obtient des Papes des XVI^e et XVII^e siècles le plus grand nombre de sanctifications, toutes s'appuyant sur leur lot de nouveaux miracles. Dans le droit fil des décrets du Concile de Trente et de son catholicisme militant, l'Église d'Espagne, tout en cherchant à contrôler les dérives superstitieuses, réaffirme la validité du culte des saints et des reliques ; les récits miraculeux occupent de ce fait une place importante dans la pédagogie tridentine. Enfin, la monarchie espagnole assure la plus large diffusion à un discours qui articule hégémonie espagnole et impérialisme catholique, et favorise pour ce faire la publicité de tous les événements prodigieux — miracles de saints locaux, victoires surprenantes des armées espagnoles, etc. — qui peuvent apparaître comme autant de manifestations de la volonté divine. Dans ce contexte, les faits miraculeux jouent bien souvent un rôle prépondérant dans la stratégie idéologique de la Monarchie Catholique. Aux XVI^e et XVII^e siècles donc, l'Espagne est grande « productrice » et consommatrice de récits miraculeux³, récits qui occupent une position paradoxale : ils rapportent un fait unique, éminemment original, sous une forme répétitive et modélisée jusqu'à la satiété, forme le plus souvent inscrite, qui plus est, dans un même projet collectif de propagande et d'édification.

Aussi, pour aborder la question de « l'originalité » des récits de miracle, force est de reconnaître, tout d'abord, que si l'on peut leur en accorder ce n'est pas, en général, du point de vue strictement textuel. Il faut bien dire que les textes qui rapportent ces événements irréductiblement originaux peuvent nous sembler aujourd'hui pesamment répétitifs, aussi bien dans leur contenu que dans leur structure. C'est le cas pour les textes de l'Espagne moderne comme ce l'était déjà pour ceux du Moyen-Âge et de la Renaissance dans toute l'Europe chrétienne.

Depuis les formes médiévales du récit de miracle que l'on rencontrait alors dans les vies de saints et les recueils des miracles de plusieurs saints, les formes de diffusion du récit de miracle se sont sans conteste élargies et diversifiées. Dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècle, si l'on trouve un très grand nombre de récits de miracles dans les *Flos Sanctorum*, on en rencontre également dans les nombreuses compilations miraculeuses enregistrées dans les sanctuaires et grands centres de pèlerinages, qu'il s'agisse de collections manuscrites ou d'anthologies imprimées. On en trouve encore dans des recueils de sermons, ou encore sous forme de *pliegos sueltos*, ces feuillets pouvant alors contenir un ou plusieurs récits en prose ou en vers ; on en rencontre enfin de façon récurrente dans le théâtre religieux — *comedias de santos* ou *autos sacramentales* — et, de manière beaucoup plus épisodique, dans la fiction en prose. Si, dans ces dernières formes, le récit de miracle adopte le plus souvent les codes du genre littéraire dans lequel il trouve place, cela n'empêche pas que les textes qui enregistrent, relatent et mettent en scène les faits miraculeux répètent les mêmes types d'épisodes, obéissent aux mêmes logiques narratives et suivent les mêmes schémas de construction et de résolution. Finalement, quel que soit le type de support ou le cadre littéraire dans lequel il s'insère, le récit de miracle s'organise invariablement autour de la narration détaillée et longuement contextualisée d'une situation de crise, narration qui débouche tout aussi invariablement sur une résolution miraculeuse aussi brutale que rapide de ladite situation.

S'il semble bel et bien y avoir homogénéisation, au fil du temps, dans l'écriture du récit de miracle, cela tient à plusieurs raisons au rang desquelles le phénomène d'accumulation de ces textes apparaît comme fondement essentiel. En effet, on pourrait dire du récit de miracle que c'est un texte qui ne vient jamais seul. Les débuts du genre sont systématiquement placés sous le signe de la série. Élément indissociable du genre hagiographique, le récit de miracle est, dès l'origine, une partie importante des *Vitae*, puisque le récit de la vie d'un saint s'accompagne toujours de celui d'un ou plusieurs miracles obtenus par son intercession. Puis, dès le Ve siècle, ce sont les *Miracula* qui se multiplient, ce qui signifie que c'est désormais sous forme de recueils que les miracles de plusieurs saints sont rassemblés ; ces recueils, par ailleurs, auront une très longue postérité. Le récit de miracle se déclinera pour longtemps au pluriel. Cette tradition de la série donne naissance à quelques textes majeurs de l'Espagne médiévale, comme le *Liber Sancti Jacobi* ou les *Cantigas de Santa María* ; aux XVI^e et XVII^e siècles, on la retrouve dans deux types d'ouvrages qui sont de très grands pourvoyeurs de récits miraculeux : les *Flos Sanctorum* et les histoires de fondation des sanctuaires, toujours complétées d'une importante anthologie miraculeuse. Dans les deux cas, l'organisation en série débouche, de façon quasi systématique, sur la construction d'un modèle unique de narration, basé sur la récurrence de la construction et la réutilisation formulaire.

Au-delà de cette dimension cumulative et de cette homogénéité narrative, ces corpus miraculeux se bâtissent, de façon continue, selon la logique de la répétition, de la reprise et de la réécriture. Une telle logique est parfaitement explicable dans les *Flos Sanctorum* puisque, d'un siècle à l'autre, d'un recueil à l'autre, d'un compilateur à l'autre, ce sont bien entendu les vies des mêmes saints qui sont rapportées et, partant, les mêmes miracles qui les accompagnent, même si le nombre de saints — et donc de miracles — augmente au fil du temps. Dans le sillage de la très large diffusion, au XIII^e siècle, de la *Legenda aurea* — la fameuse *Légende dorée*, œuvre du moine italien Jacques de Voragine, qui alimenta la piété durant de nombreux siècles —, le genre s'hispanise à la fin du XV^e et tout au long du XVI^e. C'est à partir de ce modèle que travaille tout d'abord fray Gonzalo de Ocaña, un hiéronymite ; son œuvre sera vite éclipsée par celle de Pedro de la Vega, autre moine du même ordre, lequel publie en 1521 *La vida de nuestro señor Jesuchristo y de su Santísima Madre y de los otros santos segun la orden de sus fiestas* ; ce titre devient bientôt *Flos Sanctorum* et le restera pour les auteurs suivants. En effet, après Pedro de la Vega, ce sont Alonso de Villegas, en 1578, puis le jésuite Pedro de Ribadeneyra, en 1599, qui publient leurs propres *Flos Sanctorum*, chacun des deux publiant, d'ailleurs, le premier volume de son nouvel ouvrage alors que les textes de l'auteur précédant continuent d'être réédités, le plus souvent sous forme de rééditions modifiées, corrigées et augmentées. Tant les ouvrages de Pedro de la Vega que ceux d'Alonso de Villegas et de Pedro de Ribadeneyra constituent d'importants ensembles constamment en mouvement, qui comportent plusieurs tomes et sont sans cesse remaniés et réédités. Même si, le temps passant, de nouveaux saints entrent dans la liturgie, apportant leurs cortèges de nouveaux miracles, c'est toujours la tradition qui prévaut dans ces ensembles qui se construisent sur des réécritures successives des mêmes vies de saints et de martyrs.

Cette logique de la redite et de la reprise est peut-être encore plus marquée, et surtout plus surprenante — pour ne pas dire contradictoire, au premier abord — dans les collections miraculeuses conservées dans les grands sanctuaires et lieux de pèlerinages. En effet, si les textes hagiographiques qui recueillent la Vie du Christ, de la Vierge et des Saints sont, du point de vue des épisodes relatés, inévitablement appelés à se répéter, il n'en va pas de même, à première vue, pour les récits miraculeux recueillis parmi le public des sanctuaires ; ces histoires sont rapportées par des individus du commun, elles relatent des faits contemporains et neufs qui ont été vécus et perçus comme miraculeux par des anonymes. Tous inconnus, tous différents, venus d'horizons divers, ces hommes et ces femmes rapportent vers les sanctuaires des récits individuels qui racontent ce que la faveur divine a donné à chacun, ce que la providence a réparé dans des existences le plus souvent banales mais toutes uniques. Dès lors, il semble que la seule chose qui devrait, dans de tels ensembles, apparaître comme récurrente est précisément l'irruption du miraculeux. Car même si les situations qui poussent les hommes à

recourir à la divinité ne sont pas multipliables à l'infini, et si les miracles dont ces gens se pensent bénéficiaires peuvent se regrouper au sein de quelques grands types communs — guérisons, résurrections, évasions de captifs, sauvetages en mer, protections diverses, conversions, exorcismes, etc. — il n'en reste pas moins que chaque récit émane d'une personne, d'une voix, d'une expérience unique et donc originale. Or, dans ces ensembles, on assiste indéniablement à une dilution de l'originalité des récits, dilution dans laquelle l'organisation en série et l'effet d'accumulation jouent, une fois encore, un grand rôle. Mais ce n'est pas le seul facteur dans ce processus.

En effet, ces collections des grands sanctuaires posent, au regard de l'originalité du récit aussi bien que de la question de ses origines, des problèmes particuliers directement liés à la spécificité de leur processus d'élaboration. Les récits, rapportés par des pèlerins qui se pensent miraculés ou qui, plus rarement, bénéficient d'un miracle sur le site même du sanctuaire, sont issus d'une collecte orale. L'origine première du récit se trouve donc dans un énoncé éphémère dont ne nous parviennent que des traces médiatisées. Car ce récit source, tel que formulé par le pèlerin-narrateur-protagoniste du miracle, ne peut être rapporté que de façon indirecte. Le premier état écrit du texte est rédigé par un religieux chargé de recueillir ce récit oral ; son souci est d'abord de vérifier l'authenticité des faits rapportés et non d'être absolument fidèle à la « déposition » du pèlerin. Ce premier état écrit — l'original, donc ? — n'est pas conservé⁴, ce qui rend ainsi impossible la comparaison entre la retranscription et le texte final, et, du même coup, extrêmement difficile tout travail sur le rapport de ce texte « définitif » avec l'oralité première. En revanche, le récit est ensuite intégré dans de gros volumes manuscrits qui recueillent, dans l'ordre chronologique, tous les récits parvenus au sanctuaire et considérés comme authentiques par les moines, leur donnant à la fois leur premier état écrit conservé — est-ce finalement celui-ci l'original ? — et leur statut « officiel » définitif.

Cette entreprise d'enregistrement/copie est donc inscrite dans la durée et assurée par un travail collectif dont la première conséquence est de produire un récit-type totalement modélisé. En effet, si, au fil du temps, divers scribes interviennent dans le processus, tout est fait pour que les changements de copistes ne soient repérables que par les différences de graphies. Les écritures différentes se fondent dans un ensemble homogène dont chaque épisode semble passé par le même moule structurel et narratif ; ce moule commun est également formulaire, puisque les différents copistes montrent tous une même préoccupation pour « corriger » — autant qu'il soit possible d'en juger — l'expression des narrateurs premiers, notamment en ce qui concerne l'orthodoxie de l'expression de leur religiosité et de leur rapport à l'intercesseur, en systématisant un certain nombre de formulations pédagogique-dévotionnelles.

L'homogénéité narrative détermine, en outre, un schéma global dans lequel l'unité de base est le récit d'un pèlerin et non celui d'un miracle, ce qui souligne le poids des origines orales du récit et donne à l'ensemble une logique fort différente de celle des ensembles miraculeux de la littérature hagiographique au sens strict ; mais, dans le même temps, cela détermine des récurrences de construction tout aussi fortes. Ainsi, chaque récit commence par l'arrivée du pèlerin au monastère et son identification, puis il explicite la raison de son pèlerinage, détaille assez longuement la situation de crise et en arrive, enfin, à la rapide résolution miraculeuse du problème ; tous les récits se concluent, pour finir, sur le retour dans ses terres d'un pèlerin dont la foi a été invariablement fortifiée par sa démarche dévote. D'une certaine manière, la logique narrative de l'ensemble intègre à chaque récit cette alliance contradictoire entre singulier et pluriel, originalité et série, origine unique et original collectif, dans la mesure où chaque récit part de l'individuel pour mieux finir sur le collectif.

Un dernier aspect de cette logique de la répétition, et non le moindre, peut encore s'incarner dans certains ensembles sous la forme d'un phénomène durable de réécriture des collections. Ainsi, pour le corpus du monastère de Guadalupe en particulier, certains récits d'abord enregistrés sous forme manuscrite dans les collections du sanctuaire sont, par la suite, réécrits pour être publiés une première fois à la fin du XVI^e siècle, puis une seconde au cours du XVII^e siècle ; d'autres apparaissent aussi bien sous forme de *pliego* que dans des anthologies plus tardives. Des codex manuscrits aux anthologies imprimées, du XV^e au XVII^e siècle — et même jusqu'au XVIII^e —, et des copies simples aux réécritures multiples, ce sont les mêmes récits qui se reproduisent en se métamorphosant, faisant du corpus miraculaire un texte infini, toujours ouvert et en mouvement, certes, mais dont la dynamique est celle de la redite.

Cette dynamique de la reprise qui semble irriguer tous ces textes trouve peut-être sa manifestation la plus visible au travers de la circulation et de la réutilisation de certains motifs. Il est possible, en les observant, d'établir des filiations très claires entre certains corpus. Si la récurrence de situations, on l'a vu, est parfaitement compréhensible, il en existe cependant de plus inattendues que d'autres. Ainsi, au fil des récits appartenant aux collections de sanctuaires, quel que soit l'intercesseur, on voit se répéter des histoires de guérisons miraculeuses, tout simplement parce que la maladie fait partie du quotidien et que le recours à l'intercesseur dans cette situation est tout à fait banal. D'autres situations, en revanche, sont beaucoup plus exceptionnelles, si ce n'est rarissimes ; leur retour semble d'autant plus surprenant que les différents récits construits autour de ces mêmes situations s'appuient, au-delà de la similitude de faits, sur de visibles rappels de détails, reprises de formulations et récurrence de motifs structurels ou symboliques.

Un des miracles attribués à Saint-Jacques — probablement l'un des plus connus et des plus populaires — semble bien avoir eu ainsi une influence sur d'autres récits de même type mais rapportant des faits attribués à un autre intercesseur. Il s'agit de l'histoire du pendu, laquelle figure parmi les tout premiers récits miraculeux rassemblés dans le *Liber Sancti Jacobi*. Si l'on en croit les travaux de Marie de Menaca⁵, les premières composantes de ce « Livre de Saint Jacques » — documents des Pères de l'Église, récit de la translation et, surtout, recueil de miracles — étaient rassemblées dès le début du Xe siècle. Le recueil de miracles s'enrichit et se modifie au fil des siècles, au fil des remaniements de la compilation ; le second remaniement est dû aux moines clunisiens et s'opère à la fin du XI^e siècle, le troisième donne naissance à la compilation connue aujourd'hui sous le nom de *Codex Calixtinus*, qui voit le jour au milieu du XII^e siècle⁶. Dans cette compilation, le livre des miracles couvre une période qui va du IX^e siècle au milieu du XII^e ; le miracle du pendu, daté de 1090, y apparaît comme le cinquième recensé⁷.

Il relate l'histoire de deux pèlerins allemands, un père et son fils, qui partirent en pèlerinage « avec des biens en abondance »⁸, et se logèrent chez un aubergiste de la ville de Tolosa⁹. Le mauvais hôte les poussa à boire et cacha, lorsqu'ils furent inconscients, une sienne coupe d'argent dans leurs affaires, pensant ainsi pouvoir les faire condamner pour vol et mettre la main sur leurs richesses. Les deux pèlerins furent donc traînés devant un juge qui libéra l'un et condamna l'autre ; ce fut le fils qui, de son propre vœu, fut pendu pour obtenir la libération de son père. Ce dernier continua son chemin vers le sanctuaire et accomplit son pèlerinage. Après quoi, il suivit pour son retour le même chemin afin de voir le corps de son fils ; trente-six jours avaient passé depuis la pendaison mais le fils était encore pendu. Le père se désolait devant le corps du jeune homme lorsque celui-ci se révéla vivant et consola son père en lui disant que Saint Jacques l'avait soutenu durant tout ce temps. Le père courut à la ville pour informer la population de ce grand miracle, le « pendu » fut dépendu et le mauvais hôte puni puisque condamné, à son tour, à la pendaison.

Ce récit de miracle, l'un des plus célèbres de ceux attribués à l'apôtre, fut repris par Vincent de Beauvais¹⁰ puis popularisé par Jacques de Voragine¹¹ et, en Espagne plus particulièrement, par les nombreux *Flos Sanctorum* successifs. Or, cette histoire fameuse de pendu-dépendu semble bien trouver des échos dans d'autres ensembles miraculeux¹². Ainsi, dans les codex manuscrits des miracles de la Vierge de Guadalupe, qui rassemblent des textes rapportés par les pèlerins du XV^e au XVIII^e siècle, apparaissent deux récits de pendus miraculeusement sauvés. Rien d'étonnant en soi dans ces coïncidences de situation. Ce qui est cependant plus surprenant, ce sont les coïncidences de détails, les réapparitions de thèmes et motifs secondaires, voire de personnages associés. Ainsi, l'histoire

de Francisco Miguel, venu en pèlerinage à Guadalupe en 1518, présente des ressemblances troublantes avec le récit du *Codex Calixtinus*.

Cet homme ayant été vu sur les lieux d'un assassinat et ayant, en outre, ramassé un couteau trouvé au même endroit, fut jeté en prison sur la foi d'un témoignage ; interrogé sous la torture, il avoua le meurtre qu'il n'avait pas commis et fut condamné à être pendu par la justice. Amené au supplice, Francisco Miguel a une apparition de la Vierge au-dessus du gibet ; il est ensuite pendu, et la Vierge de nouveau lui apparaît, cette fois-ci pour le soutenir physiquement. Il reste ainsi pendu — et soutenu — du mardi au samedi, jour où deux femmes qui le connaissent passent au pied du gibet et se rendent compte qu'il est vivant. Elles alertent alors les prêtres et la justice, et Francisco Miguel est dépendu et soigné ; les prêtres reconnaissent le miracle et la justice retrouve le vrai coupable qui sera, lui, bel et bien pendu.

On le voit, au-delà du thème miraculeux commun du pendu-dépendu, plusieurs éléments se recourent dans les deux récits. Les pendus sont toujours non seulement innocents — comment, sans cela, mériter une intervention miraculeuse ? — mais, en quelque sorte, responsables de leur propre pendaison bien que ne la méritant pas. Dans le miracle de Saint Jacques, le fils se sacrifie pour sauver la vie de son père et choisit donc, sous contrainte, la mort ; dans celui de la Vierge de Guadalupe, l'accusé innocent avoue sous une autre contrainte, celle de la torture, en sachant de la même manière que cela le condamne. Dans les deux cas, après le supplice, ce sont des proches qui se rendent compte de leur survie miraculeuse : le père pour le premier, deux femmes de son voisinage pour Francisco Miguel. Autre point de coïncidence : les deux « héros » de ces récits miraculeux viennent d'Allemagne ; la « nationalité » de Francisco Miguel n'est pas très claire : il a un patronyme espagnol et il raconte que son père avait fait avant lui le pèlerinage de Guadalupe, mais il vient de la ville allemande de Trèves qui faisait alors partie des états Habsbourg, « en el ducado del orense que es entre francia y alemaña » comme le spécifie le récit. La fin du récit précise d'ailleurs que le vrai coupable était, lui, « un alemán ». Enfin, l'origine des démêlés avec la justice est, dans les deux cas, un mensonge, voire une trahison : machination ourdie de toutes pièces contre le pèlerin de Saint Jacques, faux témoignage dont on ne sait trop s'il est fait sciemment ou pas, contre le pèlerin de Guadalupe.

Ce faisceau de récurrences trouve son expression la plus achevée au travers du motif du pendu physiquement soutenu par l'intercesseur. Dans le récit du miracle de Saint Jacques, il est fait mention des mains de l'apôtre qui supportent le poids du pendu : « Enimvero beatissimus Jacobus manibus suis me sustentans, omnimoda dulcedine me refocillat »¹³ ; dans celui du miracle de la Vierge de Guadalupe, le récit à la première personne rapporte ainsi le moment de la pendaison : « E en la mesma hora me aparescio nuestra señora. La qual me puso la mano so la barua y no me dexo ahogar »¹⁴. Même vision de la part des deux

pendus, même intervention « physique » des intercesseurs, même position de soutien... Le rapport entre les deux intercesseurs est d'ailleurs établi très clairement dans le second texte, puis le récit indique une vision double : d'une part, la Vierge et, d'autre part, « con ella señor santiago que me sustento por las piernas ». Que penser de cette présence, même secondaire, de la figure de Saint Jacques ? Le pèlerin Francisco Miguel, lorsqu'il arrive au monastère de Guadalupe, ne signale à aucun moment qu'il a pu aller avant à Compostelle ou qu'il désire s'y rendre ensuite. Pourtant, dans les récits qui font intervenir un double intercesseur, il est généralement précisé que c'est un double pèlerinage d'action de grâce qui suit le miracle ; de plus, Francisco Miguel venait d'Allemagne, il a donc précisément le « profil » du pèlerin qui profite d'un voyage en terre lointaine pour y visiter plusieurs lieux saints¹⁵. Mais, de façon très surprenante, rien de tout cela n'apparaît dans le récit, ni prière antérieure à la pendaison adressée à saint Jacques ni vœu de pèlerinage à Compostelle après le miracle.

La présence de la figure de Saint Jacques pourrait alors s'expliquer par un jeu de contaminations, volontaire ou non. De nombreux éléments se répètent d'un récit à l'autre ; si les coïncidences ne sont, bien entendu, pas impossibles, ces récurrences peuvent aussi révéler tout simplement l'importance et la rémanence, dans la mémoire dévotionnelle, d'un récit de miracle particulièrement célèbre. Que ces contaminations se soient produites dans l'esprit du pèlerin-héros-narrateur du récit oral, ou que ce soit le ou les moines transpositeurs qui en soient responsables, le lien de filiation établi entre ces deux récits finit par se matérialiser au travers de cette apparition, ni préparée ni suivie de conséquences, de Saint Jacques en « adjuvant » de la Vierge de Guadalupe. Car cette apparition constitue en quelque sorte l'aveu de la contamination du récit de miracle de 1518 par un autre, bien plus ancien ; que cela ait été voulu ou non, conscient ou pas, l'accumulation des récurrences et des motifs répétés débouche finalement sur l'inévitable explicitation du lien entre les textes.

Cet exemple de transtextualité ne se limite pas au corpus de Guadalupe. Les récits de miracles de Montserrat recèlent, eux aussi, des histoires de pendus miraculeusement épargnés qui peuvent se rapprocher, en bien des points, du canevas précédemment analysé. Ainsi, le *Libro de la historia y milagros hechos a inuocación de nuestra Señora de Montserrat*, de Pedro Burgos, publié en 1550 puis réédité et augmenté à deux reprises en 1605 et 1627¹⁶, présente une dizaine de miracles de pendaisons évitées sur les plus de trois-cents textes de la dernière édition, la plus riche. Dans ces dix récits, on peut repérer des éléments plus ou moins récurrents, mais l'un de ces récits, surtout, reprend des motifs interprétables comme des contaminations du fameux miracle de Saint Jacques, même s'il est plus éloigné de l'original que la reprise — déjà analysée — présente dans le corpus de Guadalupe. Il s'agit de l'histoire d'un homme arrêté à Tarragone pour un meurtre qu'il n'a pas commis mais qu'il avoue cependant sous la torture ; il est

ainsi condamné à la pendaison et exécuté, après quoi les véritables assassins avouent leur crime ; lorsque ses amis viennent chercher le corps de l'innocent pour l'enterrer, ils le dépendent et se rendent compte qu'il est encore vivant. Interrogé sur cette survie miraculeuse, il répond que « nuestra Señora de Montserrat tuuo suspenso el lazo el tiempo que estuvuo en la horca »¹⁷. Encore une fois, c'est un schéma emprunté au livre de Saint Jacques qui paraît ressurgir dans ce texte : même situation d'un homme qui, bien qu'innocent, est en quelque sorte responsable de sa propre pendaison ; même constatation de sa miraculeuse survie par des proches ; même présence du motif de la trahison au travers des personnages des vrais coupables qui, bien que condamnés avec lui, n'avouent qu'après son exécution qu'ils sont seuls responsables du délit. Enfin, le dernier motif récurrent est, là encore, celui qui caractérise le miracle proprement dit : cette présence de l'intercesseur qui, durant le supplice, agit comme un soutien physique pour empêcher la pendaison de façon extrêmement concrète.

Ce sont ces mêmes éléments que l'on voit encore réapparaître dans un quatrième corpus miraculeux, celui de Notre-Dame de la Peña de Francia. Ce sanctuaire fut l'un des premiers en Espagne à imprimer une sélection de ses récits de miracles dans la *Historia de la Virgen de la Peña de Francia* du père Andrés de Tetilla, publiée à Salamanque en 1544¹⁸. L'un des récits, daté de 1466, raconte l'histoire arrivée à un certain Juan Francés¹⁹ ; ce récit se rapproche également de celui du pèlerin de Saint Jacques par une série de nombreuses coïncidences. Ce Juan Francés — dont le patronyme suffit à dénoncer l'origine étrangère (première coïncidence) — est arrêté et condamné à la pendaison sur une fausse accusation (seconde coïncidence) pour avoir soi-disant volé des objets précieux (troisième coïncidence), tout ceci au grand désespoir de son père (quatrième coïncidence) ; là encore, l'exécution a lieu devant la famille (cinquième coïncidence) et le pendu reste pendu plusieurs heures sans pour autant mourir (sixième coïncidence). Il finit par se retrouver libre quand la corde cède et rejoint alors la maison de son père. C'est donc encore une fois la famille qui est le premier témoin du miracle (septième coïncidence) et, lorsqu'on demande au protagoniste comment il se fait qu'il soit encore en vie, il répond « Que esta Señora lo había sostenido en el aire todo el tiempo que estuvo colgado de la horca ».

Manifestement, il existe des degrés différents dans ces réseaux de transtextualités. Ainsi, on pourrait considérer le cas de Francisco Miguel, le pèlerin de Guadalupe, quasiment comme une réécriture, tant l'intention des textes coïncide, au-delà des retours de motifs, pour faire intervenir le même intercesseur dans les mêmes circonstances. En revanche, les récits tirés des corpus de Montserrat et de la Peña de Francia tiennent moins du décalque et plus de l'emprunt ponctuel ; ils fonctionnent selon la logique du recyclage, entendu comme réutilisation, comme nouveau traitement d'un matériau pré-existant.

Cependant, même à des niveaux différents, tous ces fonctionnements sont bel et bien des emprunts et montrent la possibilité de circulation de thèmes, motifs et formulations non seulement d'un récit à un autre, mais encore d'un corpus à un autre. Même si les effets de rappel et de reprise ne jouent pas toujours, suivant le texte et le corpus, sur les mêmes éléments, même si le faisceau de coïncidences peut être plus ou moins dense, il est clair que des filiations s'établissent au fil des ans et des intercesseurs entre les différents corpus miraculeux, transformant ces derniers en autant d'organes d'un même corps.

Cet inévitable lien entre les textes est probablement une des caractéristiques génériques du récit de miracle, même si ce lien, du point de vue de la définition du récit lui-même, est contradictoire : en effet, les processus transtextuels n'empêchent en aucun cas chaque texte de se présenter comme unique, comme le témoignage et la trace d'une expérience irréductiblement différente. C'est peut-être là la dernière contradiction de ces processus multiples qui mettent en jeu — et en doute — origine et originaux, sources et modèles, unicité et répétition. Ce procédé, à la fois fluide et indiscutable, de miroir entre les textes qui leur permet d'être fortement individualisés tout en s'intégrant dans des séries, d'être uniques tout faisant fonctionner en écho un vaste système de références dévotionnelles, offre également à tout lecteur ou auditeur de récit miraculeux la possibilité de trouver, dans chacun de ces textes, un miracle nouveau et, en même temps, l'affirmation que toute situation miraculeuse en rappelle une antérieure, intégrée à la tradition. Finalement, chaque chrétien est susceptible de retrouver dans sa propre histoire une histoire sacrée déjà connue. Cette apparente dilution de l'originalité au profit d'un processus de redite et de reprise constitue donc, paradoxalement, une sorte de retour à l'origine biblique du miracle et légitime chaque nouveau récit sacré par un retour au texte sacré fondateur.

¹ L. Marin, *Le Récit évangélique*, Paris, Aubier-Montaigne, Éditions du Cerf, 1974.

² Cf. W. A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990. Première édition, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

³ Cf. R. Carrasco, « Milagrero siglo XVII », *Estudios de Historia Social*, n° 37-38, 1986, p. 401-422.

⁴ Je généralise ici une observation faite à partir de l'analyse approfondie de la collection de miracles du monastère de Guadalupe, en Extrémadure ; si je n'ai pu vérifier sur pièce le bien-fondé de cette observation pour d'autres collections, faute de documents, certaines notations indirectes tendent à prouver que le processus que j'ai pu observer à Guadalupe était le même dans la plupart des sanctuaires.

- ⁵ M. de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen-Âge (VIII^e-XII^e siècles)*, Nantes, Université de Nantes, 1987. Voir en particulier le Livre III, chapitres I et II.
- ⁶ Probablement entre 1132 et 1158, toujours selon M. de Menaca, *op. cit.*, p. 234.
- ⁷ *Ibid*, p. 314-321.
- ⁸ « cum divitiarum suarum copiis », dans le texte latin original.
- ⁹ Il peut s'agir de Toulouse, en France, ou de Tolosa en Guipuzcoa, qui se trouvait sur une branche secondaire du chemin de Saint Jacques ; les bollandistes penchent pour la première hypothèse.
- ¹⁰ *Libellus Miraculorum S. Jacobi Apostoli*, Migne, Patrologiae Latinae, t.163.
- ¹¹ V. de Beauvais, *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, t.1, p. 476-77.
- ¹² Il existe un récit proche de pendu-dépendu dans les *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (vers 1250), récit qui pourrait représenter une voie de passage de ce motif du corpus des miracles de saint Jacques à celui des miracles de la Vierge. Mais dans cette histoire, intitulée « El ladrón devoto », le voleur n'est pas innocent, et la « leçon » du miracle est bien différente, puisqu'il s'agit de mettre en avant le pardon du pécheur. Cf. *El libro de los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, éd. critique de J. Montoya Martínez, Granada, Universidad de Granada, Publicaciones del Departamento de Historia de la lengua española, serie philologica, 1986, p. 96-99. Voir milagro VI : « Del ladrón ahorcado que santa María libró de la muerte ».
- ¹³ Suivant la traduction de Marie de Menaca : « En réalité le très bienheureux Jacques me soutient de ses mains, et me reconforte avec toutes sortes de douceurs ».
- ¹⁴ Cf. *Archivo del Monasterio de Guadalupe, Codex 6*, fol. 35r-36v.
- ¹⁵ Là encore, c'est presque toujours le cas. Pour plus de précisions sur ces points, cf. F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.
- ¹⁶ L'édition de 1550 ne porte ni lieu d'édition ni nom d'éditeur ; en revanche, celle de 1605 et celle de 1627 sont publiées à Barcelone chez Sebastian de Cormellas.
- ¹⁷ P. Burgos, *Libro de la historia y milagros de nuestra Señora de Montserrat*, édition de 1627, fol. 77v-78r, miracle 45.
- ¹⁸ Ce livre sera réédité — et chaque fois augmenté — à quatre reprises jusqu'en 1728 ; le sixième et dernier exemplaire connu de cette série n'est pas un imprimé mais un manuscrit conservé au sanctuaire, daté de 1781 et dû au Père Mateo Vasco de Parra. Ce texte a été édité en 1976 à la Peña de Francia par Fr. Constantino Martínez, en deux volumes, l'un intitulé *Historia en que aprendían a leer los hijos de Castilla y de España*, le second *Válame Nuestra Señora de la Peña de Francia*. C'est à partir de cette édition moderne que je cite.
- ¹⁹ Cf. C. Martínez, *Válame Nuestra Señora...*, *op. cit.* p. 38-39 : « Por un falso testimonio ponen en la horca a un hombre a quien libra de la muerte y de afrenta la piedad de nuestra señora ».