

Pilosités héroïques et femmes travesties : archéologie d'un stratagème

In: Bulletin Hispanique. Tome 100, N°1, 1998. pp. 131-164.

Citer ce document / Cite this document :

Delpech François. Pilosités héroïques et femmes travesties : archéologie d'un stratagème. In: Bulletin Hispanique. Tome 100, N°1, 1998. pp. 131-164.

doi : 10.3406/hispa.1998.4963

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1998_num_100_1_4963

Résumé

Étude de la légende historiographique médiévale relative à la chute d'Orihuela lors de la conquête de l'Espagne visigothique par les musulmans : un traité avantageux est obtenu par Théodomir moyennant la mise en œuvre d'une mascarade -femmes déguisées en soldats- qui fait croire aux assiégeants que la ville est bien défendue et sera difficile à prendre. Sont examinées dans une perspective comparative les composantes mythologiques et rituelles de ce récit, dont il existe de remarquables parallèles grecs, celtiques et lombards, et les relations qu'entretiennent avec lui certaines traditions légendaires et festives encore vivantes dans la culture folklorique de la péninsule ibérique.

Resumen

Se estudia la leyenda cronística medieval relativa al sitio de Orihuela por los musulmanes después de la caída de la monarquía visigótica. Teodomiro consigue un tratado de paz muy ventajoso gracias a una estratagema : las mujeres de la ciudad se disfrazan de soldados y los invasores creen que les va a costar mucho trabajo apoderarse de la ciudad. Se examinan con enfoque comparativo los aspectos mitológicos y rituales del relato, sus paralelos griegos, célticos y lombardos, y su impacto sobre las tradiciones legendarias y festivas del folklore peninsular moderno.

Abstract

Study of the legendary accounts of the fall of Orihuela in medieval chronicles referring to the muslim conquest of visigothic Spain : a favourable treaty is obtained by Theodomir thanks to the women of the city who, dressing as warriors, made the Moors believe that the siege would be long and difficult. The mythological and ritual aspects of the tale are discussed from a comparative point of view. Greek, celtic and lombard parallels are adduced, and the whole tradition is examined in its relations with modern peninsular folklore (oral and festive)

PILOSITÉS HÉROÏQUES ET FEMMES TRAVESTIES : ARCHÉOLOGIE D'UN STRATAGÈME

François DELPECH *

Étude de la légende historiographique médiévale relative à la chute d'Orihuela lors de la conquête de l'Espagne visigothique par les musulmans : un traité avantageux est obtenu par Théodomir moyennant la mise en œuvre d'une mascarade –femmes déguisées en soldats– qui fait croire aux assiégeants que la ville est bien défendue et sera difficile à prendre. Sont examinées dans une perspective comparative les composantes mythologiques et rituelles de ce récit, dont il existe de remarquables parallèles grecs, celtiques et lombards, et les relations qu'entretiennent avec lui certaines traditions légendaires et festives encore vivantes dans la culture folklorique de la péninsule ibérique.

Se estudia la leyenda cronística medieval relativa al sitio de Orihuela por los musulmanes después de la caída de la monarquía visigótica. Teodomiro consigue un tratado de paz muy ventajoso gracias a una estratagema : las mujeres de la ciudad se disfrazan de soldados y los invasores creen que les va a costar mucho trabajo apoderarse de la ciudad. Se examinan con enfoque comparativo los aspectos mitológicos y rituales del relato, sus paralelos griegos, célticos y lombardos, y su impacto sobre las tradiciones legendarias y festivas del folklore peninsular moderno.

Study of the legendary accounts of the fall of Orihuela in medieval chronicles referring to the muslim conquest of visigothic Spain : a favourable treaty is obtained by Theodomir thanks to the women of the city who, dressing as warriors, made the Moors believe that the siege would be long and difficult. The mythological and ritual aspects of the tale are discussed from a comparative point of view. Greek, celtic and lombard parallels are adduced, and the whole tradition is examined in its relations with modern peninsular folklore (oral and festive).—

Mots-clés : Chroniques - Légende - Folklore - Mythologie comparée - Transvestisme - Historiographie médiévale.

* CNRS - CRES. Paris. France.

I. – LE STRATAGÈME DE THÉODOMIR

1 - De tous les récits plus ou moins fabuleux mobilisés par les chroniqueurs, musulmans et chrétiens, pour nourrir la geste de la « perte de l'Espagne », celui de *la prise d'Orihuela* est le plus manifestement « folklorique ».

L'épisode sur lequel il se fonde, qui se situe en 713, est cependant bel et bien historique : attestée par un traité, dont le texte nous est parvenu, la capitulation de cette petite ville, voisine de Murcie, est l'un des moments-clés dans la mise en place de la civilisation mozarabe, compromis politique et culturel sur lequel allait se fonder tout le devenir de l'Espagne méridionale jusqu'à la Reconquête¹.

Mais le récit des événements qui ont abouti à cette capitulation, l'explication qu'il donne des conditions particulières du traité conclu entre le chef musulman Abdelaziz (fils de Musa, initiateur et leader général de la Conquête) et le magnat visigoth Théodomir (maître d'Orihuela et de toute la province, dont le nom de Todmir dit assez qu'elle a dû, sous son « règne », jouir d'un important degré d'autonomie vis-à-vis de la monarchie tolédane), sont bien évidemment légendaires².

L'épisode est en effet fondé sur une anecdote dont le motif essentiel est la mise en scène d'un plaisant stratagème, plus connu assurément pour ses versions folkloriques et littéraires que pour ses applications militaires effectives.

Voici, en effet, d'après la plupart des chroniques médiévales, comment les choses se seraient passées :

Après avoir vaincu les troupes du roi Rodrigo, Tarik subdivise son armée afin que la conquête du sud de la Péninsule puisse être achevée sans retarder l'expédition qu'il envisage de lancer personnellement sur Tolède, capitale de l'Espagne visigothique. Sont ainsi prises successivement Cordoue, Grenade et Malaga. Voyant le danger s'approcher Théodomir prend les devants et part à la rencontre des deux corps d'armée musulmans qui s'apprêtent à conquérir sa province. Mais l'armée chrétienne est vaincue et décimée. Avec les survivants Théodomir s'enferme alors dans la forteresse d'Orihuela, devant laquelle les Arabes viennent mettre le siège sans savoir qu'il n'y a plus que quelques guerriers chrétiens pour défendre la ville. C'est à ce moment que Théodomir imagine un stratagème pour faire croire aux assaillants qu'Orihuela est garnie de troupes nombreuses, qu'il sera donc long et difficile de s'en emparer et qu'ils ont par conséquent avantage à octroyer aux assiégés, à moindres frais, un traité de paix qui, tout en assurant l'hégémonie politique et militaire des envahisseurs sur la région, soit acceptable pour les chrétiens. La ruse consiste tout simplement à faire monter sur les remparts les femmes de la ville après les avoir munies de bâtons

1. Les principaux textes et documents concernant cet épisode de la Conquête sont commodément rassemblés par Enrique A. Llobregat Conesa, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*, Alicante, 1973. Voir également M. Gaspar Remiro, *Historia de Murcia musulmana*, Saragosse, 1905 (chap. 1), et Juan Bautista Vilar, *Orihuela musulmana (Historia de la Ciudad de Orihuela, t. 2)*, Orihuela-Murcia, 1976, p. 13-28.

2. Voir C. E. Dubler, « Los defensores de Teodomiro (leyenda mozárabe) » *Mélanges E. Levi-Provençal*, t. 1, Paris, 1962, p. 111-124 et R. Menéndez Pidal, *La épica medieval española desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero (Obras Completas de R. Menéndez Pidal, XIII)*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 319-325 (« Teudemiro »).

susceptibles de passer de loin, pour des lances, et avoir arrangé leurs chevelures de telle sorte que les assiégeants puissent les prendre pour des hommes (« ...ordenó que las mujeres dejasen sueltos sus cabellos, les dió cañas, y las colocó sobre la muralla de tal forma que pareciesen un ejército... »)³.

Après quoi Théodomir, se faisant passer pour un simple parlementaire, se rend auprès du chef musulman et obtient de lui un traité fort avantageux stipulant que, moyennant une reddition pacifique de la cité, les libertés et les biens des chrétiens seront respectés. Ayant ainsi amené l'ennemi à un engagement formel il révèle son identité et fait entrer les assiégeants dans la ville. Ces derniers se rendent alors compte qu'Orihuela est dépourvue de guerriers et qu'ils ont été dupés, mais, respectueux de la parole donnée, ils ne reviennent pas sur les termes du traité, et, laissant seulement sur place une mince garnison, ne tardent pas à rejoindre le gros de l'armée en marche vers Tolède.

2 – C'est d'abord dans *les chroniques arabes* – en particulier celle de Rāzī et l'*Ajbār Ma'ym* – 'a qui remontent respectivement aux X^e et XI^e siècles, et seront imitées par toute une série d'auteurs musulmans postérieurs – que cette anecdote est développée³ : ignorée des premiers auteurs mozarabes, elle n'apparaît ensuite dans l'historiographie chrétienne – depuis Ximénez de Rada et la *Pseudo-Isidoriana* jusqu'à la *Chronique Générale* d'Alphonse X – que comme un emprunt aux chroniqueurs musulmans⁴. Les quelques variations qui, selon les versions, affectent le récit ne concernent généralement que des détails secondaires (identité des protagonistes, distinction ou confusion entre Orihuela et Murcie, etc...) et n'affectent pas la structure générale de la légende : on notera seulement que les chroniques chrétiennes parlent de cheveux *coupés* plutôt que déployés (ou débarrassés du voile), ce qui peut correspondre à un désir de rendre plus compréhensible l'anecdote en l'adaptant aux pratiques capillaires et vestimentaires supposées de l'Espagne visigothique.

L'origine arabe de la légende semble probable : si les Visigoths y font preuve d'« *ingenio* », ce sont les conquérants trompés, respectueux de la parole donnée, qui ont le rôle chevaleresque. D'autre part le récit tend à mettre en valeur l'esprit de pragmatisme et de compromis sur lequel va se fonder la nouvelle culture andalouse, et on a pu supposer, avec quelque raison, que s'il a fallu ici recourir à une anecdote fabuleuse, c'est pour expliquer l'insolite traité octroyé par Abdelaziz, si favorable à des vaincus qu'il tenait à sa merci, et peut-être pour masquer les difficultés et résistances inattendues rencontrées par les envahisseurs dans la province murcienne⁵.

3. Voir la traduction de l'*Ajbar Machmuâ* par E. Lafuente y Alcántara (Colección de obras arábicas de historia y geografía, t. 1, Madrid, 1867) p. 26. Sur l'historiographie musulmane de la Conquête, voir C. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, t. 2, 2^e éd., Buenos Aires, 1974. Pour une mise en perspective comparative de plusieurs versions arabes de notre anecdote, voir id., *El Ajbār Ma'ymūa. Cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires, 1944, p. 394 sq.

4. Ignorée de la *Crónica Mozárabe* de 754 (voir l'éd. - trad. de J. E. López Pereira, Saragosse, 1980, p. 112-115), la légende est mentionnée par l'*Historia Pseudo-Isidoriana* (éd. A. Benito Vidal, Valence, 1961, p. 52 sq). Sa popularité vient surtout de son inclusion dans la chronique de Ximénez de Rada (Rodericus Ximinius de Rada, *Opera*, rééd. fac. simil. de l'éd. de 1793, Valence, 1968, p. 72, *De rebus Hispaniae*, III, 24) et dans la *Estoria de Espanna* d'Alphonse X le Sage, chap. 561. (*Primera Crónica General de España*, éd. R. Menéndez Pidal, 3^{ème} éd., Madrid, Gredos, 1977, t. 1, p. 315 sq).

5. E. Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los Árabes en España*, Madrid, 1892, p. 127-133.

Toujours est-il qu'une anecdote tout à fait semblable est rapportée par Tabari au sujet de la *conquête de Yemâma par Khâlid* au temps de la guerre faite par Abou Bekr au « faux prophète » Mosailima, c'est-à-dire à l'époque héroïque de l'épopée islamique (633 après J.-C.) : tout semble indiquer que le thème a été simplement déplacé et réutilisé⁶.

3 – Dans un travail inédit relatif aux racines traditionnelles (et aux sources éventuelles) de ce thème légendaire je me suis efforcé d'établir ses relations avec l'ancienne *littérature stratégique grecque* : le répertoire anecdotique mobilisé par les traités portant sur les stratagèmes guerriers et la poliorcétique doit provenir en partie de traditions mythiques ou folkloriques ; il semble en tout cas avoir été largement récupéré par les Byzantins, les Romains, les Arabes, et finalement transmis à l'Occident médiéval.

Les plus anciennes versions que j'ai pu repérer se trouvent en effet dans la *Poliorcétique* d'Enée le Tacticien et dans les *Stratagèmes* de Polyen.

Le premier raconte qu'à Sinope (colonie milésienne sur la rive sud de la Mer Noire), au cours d'une guerre contre le satrape cappadocien Datame, alors qu'une pénurie d'hommes mettait la ville en danger, on fit parader sur les remparts des femmes déguisées en hommes, munies de leurs cruches et instruments de cuisine en guise de casques et d'armes...⁷.

Quant à Polyen, il rapporte, quelques siècles plus tard, que, pour contrer l'invasion des Taulantiens, le roi macédonien Argée ordonna aux filles de son pays de dévaler la montagne Erébée et d'aller à la rencontre de l'ennemi « branlant les thyrses au lieu des dards, et le visage ombragé des couronnes qu'elles avaient sur la tête ». Le chef des envahisseurs, prenant cette troupe pour une armée d'hommes, ordonna la retraite. Les Macédoniennes qui avaient ainsi sauvé leur pays reçurent le nom de « Mimallones », car elles avaient su se faire prendre pour des guerriers⁸.

On entrevoit donc l'existence et la *continuité d'un type de légende* qui, s'il a joué un certain rôle dans la littérature stratégique (qui a pu contribuer à en assurer la pérennité), doit avoir, quelles que soient ses origines, des ramifications –en tant que *récit de ruse*– dans les traditions folkloriques. Parallèlement aux motifs, fréquents dans maintes productions littéraires et théâtrales (surtout après l'Arioste), de la fille travestie et de la pseudo-guerrière héroïque, nous avons ici affaire, dans une veine plus « populaire » et moins chevaleresque, à un déguisement *collectif*, anonyme, et souvent sommaire –car il est destiné à n'être vu que de loin– qui n'est qu'un *stratagème* dont la fonction est de tromper l'ennemi sur le nombre des défenseurs armés d'une ville ou d'un pays.

Cette légende-type est donc à rapprocher, par exemple, des nombreuses traditions –pour la plupart orales– relatives aux diverses astuces utilisées par les habitants d'une ville assiégée pour faire croire aux assiégeants qu'ils sont

6. Tabari, *Les quatre premiers califes*, trad. fr. H. Zotenberg, rééd., Paris, Sindbad, 1981, p. 59 sq. (cf. C. E. Dubler, *op. cit.*, p. 118 sq.).

7. Enée le Tacticien, *Poliorcétique*, XL, 4 (éd. A. Dain, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 90 sq.).

8. Polyen, *Stratagèmes*, IV, 1 (éd. E. Woelfflin, I. Melber, Leipzig, Teubner, 1887, p. 158 sq.). On peut utiliser la trad. récente de F. Martín García, Madrid, Gredos, 1991, p. 315 sq.

pourvus d'abondantes ressources alimentaires (on sait que, dans la plupart des cas, ils exhibent ou jettent par dessus le rempart les dernières nourritures qui leur restent...)⁹.

4 – Il n'est donc pas étonnant de constater que, sous des formes diverses, on en retrouve plusieurs versions dans les *littératures médiévales* et dans certaines *traditions locales*.

On ne saurait parler cependant, comme le fait C. E. Dubler, de survivance des *traditions germaniques relatives à l'héroïsme féminin* à propos de ces récits : d'abord parce qu'ils sont au moins autant méditerranéens et orientaux que germaniques quant à leurs racines, enfin et surtout parce que, dans la plupart des cas, *les femmes n'y jouent qu'un rôle subordonné et purement figuratif* ; l'initiative de l'opération et le rôle actif revenant avant tout au chef masculin, qui a imaginé et mis en scène le stratagème.

Il est vrai cependant que, dans plusieurs cas, la ruse du travestissement est associée au *thème épique des femmes héroïques* qui, en l'absence des hommes, sauvent leur cité ou leur pays en prenant elles-mêmes les armes pour repousser l'assaillant.

C'est ce qui arrive par exemple dans l'épisode de la *Kaiserchronik* où Charlemagne, menacé en Espagne par les Sarrazins, est secouru par une armée de pucelles, que les Arabes prennent pour des soldats¹⁰, ou dans la légende des dames d'Amiens, qui sortent de la ville avec cuirasses et bannières et mettent en fuite les agresseurs musulmans qui croient que des renforts viennent soutenir les assiégés¹¹.

Ce thème semble avoir connu une *fortune privilégiée en Espagne*, aussi bien dans la littérature chevaleresque que dans les traditions locales.

Dans *Tirant lo Blanc* le roi d'Angleterre, sur les conseils du héros Guillen de Varoic déguisé en ermite, fait croire aux ambassadeurs musulmans (venus dans la ville assiégée pour parlementer) qu'il dispose de nombreux guerriers en faisant paraître aux terrasses et aux fenêtres « *totes les dones e donzelles així velles com jóvens* », casquées et enveloppées de draps jusqu'à la poitrine... L'épisode est peut-être inspiré de la légende d'Orihuela, diffusée par de nombreuses chroniques¹².

Il en est peut-être de même pour *l'histoire fabuleuse des femmes de Tortosa* qui, lors du siège de 1149, auraient refusé d'accepter l'attitude défaitiste adoptée par leurs époux et auraient déterminé la victoire sur l'assiégeant

9. Voir G. Pitré, « Stratagemmi leggendarii di città assediata », *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 22, 1903, p. 193-211.

10. Voir Gaston Paris, *Histoire Poétique de Charlemagne*, rééd. fac. simil., Genève, Slatkine, 1974, p. 277-279.

11. Voir les remarques de F. Lot (à propos de *Gormond et Isembard*) dans *Romania*, 27, 1898, p. 7 n. et A. Adler, « A note on the Amazons in *Ansej's de Mes* », *Modern Language Notes*, 61, 1946, p. 451-454. Cette légende (avec quelques autres textes moins pertinents) est citée, à propos de celle d'Orihuela, par le regretté R. Cotrait, *Histoire et Poésie. Le Comte Fernan González - Genèse de la légende*, Grenoble, 1977, p. 26, n. 3.

12. Joanot Martorell, *Tirant lo Blanc*, ed. M. Riquer, Barcelone, Selecta, 1947, p. 34 (chap. 14).

musulman en montant armées au créneau pour y faire force gesticulation et fracas : l'ennemi décontenancé –auquel on avait d'ailleurs fait croire, moyennant un autre stratagème, que Tortosa avait reçu des renforts– fut alors dispersé par une sortie offensive des hommes de la ville¹³.

Ruses analogues, associées à une intervention militaire active et directe des matrones, dans les légendes relatives aux *femmes de Jaca* lors du siège de 760 (leurs coiffes et vêtements blancs brillant au soleil sont pris par les Maures pour « arneses y morriones », et leur troupe déferlante pour une armée française venue à la rescousse), à celles de la *vallée de Roncal* en 785, et à la « *alcaldesa* » de Martos¹⁴. Dans ces deux derniers cas il y a déguisement masculin effectif : les femmes de Roncal se sont coupé les cheveux (« para parecer más hombres ») et l'héroïne de Martos « mandó a sus doncellas que se destocasen y pusiesen de manera que pareciesen hombres... ».

5 – On voit que dans la plupart de ces récits le stratagème du travestissement joue un rôle essentiel, et que très souvent la mascarade concerne prioritairement *les têtes* des protagonistes féminines : recouvertes de couronnes de feuillage (« Mimallones » macédoniennes) ou de pots (Enée le Tacticien), casquées (*Tirant lo Blanc* ; femmes de Yemâma), la modification de leur aspect constitue, avec les armes, l'élément principal du déguisement.

Les cheveux et la coiffure sont donc, dans de nombreux cas, au centre même de l'anecdote.

On a vu notamment que dans la plupart des versions ibériques *le motif pileux* est déterminant, en particulier à Orihuela, où la seule différence importante entre les formes musulmanes et les formes chrétiennes de la légende consiste en ce que les premières déploient *les chevelures* des femmes tandis que les secondes les coupent. Clivage qu'explique en partie la différence entre les pratiques capillaires (masculines et féminines) des Visigoths et celles des Arabes : ces derniers, raisonnant en fonction de la règle islamique, qui voile les têtes des femmes, imaginent nécessairement que des femmes qui veulent se faire passer pour des hommes doivent ôter leur voile et par conséquent montrer leurs chevelures ; alors que les chrétiens ne peuvent comprendre ledit travestissement sans supposer l'adoption par les protagonistes de ce qui est pour eux la coiffure masculine par excellence, c'est-à-dire, à la romaine, les cheveux courts ! C'est ainsi que la « *Doncella Guerrera* », héroïne d'un *romance* ancien fort répandu dans toutes les traditions ibériques, devra, afin de se faire passer pour un soldat, dissimuler ou couper sa chevelure...¹⁵.

13. E. Bayerri, *Historia de Tortosa y su comarca*, t. 7, Tortosa, 1957, p. 25-38 (d'après les *Col-loquis de la insigne ciutat de Tortosa*, ms. de C. Despuig, 1557).

14. Pour une étude de ces légendes voir notre travail. « De l'héroïsme féminin dans quelques légendes de l'Espagne du Siècle d'Or », dans *Images de la Femme en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, A. Redondo ed., Paris, Public. de la Sorbonne, 1994, p. 13-31.

15. Sur ce *romance* voir notre étude « *La Doncella guerrera* : chansons, contes, rituels », in *Formas breves del relato*, Y. R. Fonquerne, A. Egido, éd., Univ. de Zaragoza, 1986, p. 57-86.

Il est néanmoins curieux que, quoique ne pouvant ignorer ce détail d'ethnologie capillaire comparée, les chroniqueurs arabes aient paradoxalement fait faire *aux espagnoles* ce qu'en la même circonstance auraient fait des femmes musulmanes : y a-t-il là une preuve indirecte que la légende, d'abord appliquée à un contexte historique et culturel arabe, a ensuite été transplantée (et imparfaitement adaptée) à un contexte espagnol ? C'est fort possible, bien que la version rapportée par Tabari ne mentionne pas le détail capillaire (il y est dit que les femmes de Yemâma revêtent des armures et se cachent le visage avec les visières). A moins que lesdits chroniqueurs, habitués, à l'époque où ils écrivent, à voir des Andalouses déjà islamisées et par conséquent voilées, n'aient sans y trop réfléchir prêté aux Visigothes du VIII^e siècle les pratiques adoptées ultérieurement par leurs contemporaines mozarabes.

Un anachronisme analogue et symétrique a pu être commis par les historiographes chrétiens : accoutumés à voir au XIII^e siècle des hommes à cheveux courts et des femmes à cheveux longs (du moins dans la partie chrétienne de la péninsule), ils ont pu prêter aux femmes d'Orihuela contemporaines de la Conquête une apparence physique propre aux Espagnoles de leur temps.

Il est en fait fort difficile, il est vrai, de savoir précisément quels types de coiffures arboraient les hommes et les femmes de la province murcienne à l'époque visigothique : les guerriers portaient-ils, à la mode germanique, les cheveux longs, ou avaient-ils adopté la mode romaine ? Les femmes mariées emprisonnaient-elles, à la différence des vierges « en cabellos », le flux de leurs chevelures ?

Des modèles imaginaires et idéologiques ont d'ailleurs pu, de part et d'autre, oblitérer d'hypothétiques observations « réelles » : les chroniqueurs arabes se sont-ils complus dans l'évocation implicite de héros-guerriers arborant des crinières léonines ? Les historiographes chrétiens du nord de la péninsule ont-ils délibérément prêté aux anciens habitants de la province murcienne des pratiques corporelles qui leur étaient peut-être étrangères afin de mieux souligner, en anticipant sur une Reconquête encore à faire, leur vocation à rejoindre la romanité moderne ? L'épisode d'Orihuela apparaîtrait, dans cette perspective, comme la mise en scène d'une première manifestation de la volonté de résistance sur laquelle allait s'appuyer le futur élan reconquérant...

Toujours est-il qu'en rectifiant, sur ce détail, leurs prédécesseurs arabes, les historiens chrétiens n'ont, probablement, pas seulement voulu rétablir l'inexactitude ethnographique commise par ces derniers ; ils ont mis en valeur un clivage culturel.

6 – Le décalage manifesté par cette légère hésitation narrative, le mince coefficient de variabilité introduit selon les versions de la légende par la modification du motif pileux, ne traduisent-ils pas aussi, cependant, l'activité sous-jacente d'un *réseau d'associations symboliques plus complexe* que celui qui sous-tend la transparente imagerie mobilisée par le stratagème guerrier et le récit de ruse ?

Les formes anciennes de l'anecdote liaient ce stratagème à un contexte ludique ou festif (dans le cas d'Enée le Tacticien la batterie de cuisine transformée en armement relève d'une inversion de type « carnavalesque »¹⁶), voire explicitement religieux : les « Mimallones » sont des bacchantes et leur intervention est explicitement liée au culte de Dionysos¹⁷ ; quant à l'épisode du siège de Yemâma, il est associé à une guerre sainte et remonte au premier âge héroïque de l'Islam conquérant, au cours duquel la Parole Prophétique Vraie s'est imposée à tous les falsificateurs.

Le motif pileux réapparaît enfin, curieusement, dans *un autre épisode de la Conquête espagnole* tout à fait parallèle à celui d'Orihuela : il y est en effet question d'un siège et d'un stratagème, lequel porte sur l'apparence et la pilosité d'un protagoniste et vise à décourager l'adversaire. Les chroniqueurs racontent en effet que Musa parvint à s'emparer de Mérida en se montrant aux ambassadeurs chrétiens sous plusieurs aspects successifs (d'abord avec sa barbe blanche, plus tard avec la barbe teinte en rouge puis en noir) qui leur donnèrent à croire qu'il détenait un pouvoir magique de rajeunissement et qu'il était par conséquent inutile de prétendre résister à un si puissant sorcier...¹⁸. Ce récit inverse celui de la prise d'Orihuela qui lui est en partie symétrique : ici la ruse est attribuée aux assiégeants et permet la capitulation complète de la cité chrétienne ; elle porte sur un attribut éminemment viril et substitue le renversement du cours du temps à celui des apparences sexuelles.

Les deux légendes semblent donc se faire écho et suggérer *l'idée d'un enracinement commun du motif pileux sur lequel elles s'articulent dans un ensemble latent de représentations symboliques, voire un substrat de narrèmes épiques dont l'historiographie serait largement tributaire. L'arrière-plan de croyances magiques auquel fait explicitement allusion la légende de Mérida paraît indiquer que ces représentations sont d'origine mythique et que c'est par conséquent du côté de la mythologie (et de ses coordonnées idéologiques et rituelles) qu'il convient de chercher les fondements de cette curieuse et récurrente association de la pilosité et de la stratégie poliorcétique.*

II. – DE L'ORIGINE DES LOMBARDS

1 – Une première confirmation de cette hypothèse pourrait se trouver dans l'examen d'une légende qui a été brièvement comparée par Gaston Paris (et à sa suite par René Cotrait, qui pensait devoir établir un lien de filiation direct entre les deux récits)¹⁹ avec celle d'Orihuela. Il s'agit de la relation que fait Paul Diacre (au VIII^e siècle) de *l'épisode au cours duquel les Lombards sont censés avoir reçu leur nom*²⁰.

16. Cf. H. Kenner, *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch – römischen Antike*, Klagenfurt, 1970.

17. Voir J. Kalleris, *Les Anciens Macédoniens*, t. 1, Athènes, 1954, p. 210-215.

18. Je reviendrai ailleurs sur cette intéressante légende. Voir C. Sánchez Albornoz, *El Ajbār Maÿmūa...*, p. 400-402, et *Primera Crónica General*, chap. 562, t. 1, p. 317 sq.

19. R. Cotrait, *op. cit.*, *loc. cit.*, et G. Paris, *op. cit.*, p. 495.

20. Paul Diacre, *De gestis Langobardorum*, I, 8 (Migne, *Patrologia Latina*, 95, col. 447-448).

On sait en effet que, selon Paul, les Winiles, après avoir quitté, sous la direction des frères Ibor et Agio, une Scandinavie surpeuplée, se sont heurtés au cours de leur migration vers le sud, au peuple Vandale. Ces derniers prétendent leur imposer un tribut ; la bataille se prépare. Elle s'annonce inégale car les Vandales jouissent de la bienveillance du dieu Wotan, qui leur a promis d'accorder la victoire à ceux qu'il apercevra en premier au lever du soleil (ce qui devrait les favoriser car, étant plus nombreux que les Winiles, la masse de leur armée s'imposera nécessairement aux regards).

Mais l'avertissement de Wotan est contrebalancé par l'avis donné par son épouse Frea à la mère des frères Ibor et Agio, l'astucieuse Gambara : la déesse lui conseille en effet de mettre ensemble les guerriers winiles et leurs femmes, de placer la troupe ainsi constituée à tel endroit où Wotan ne manquera pas de l'apercevoir à son réveil lorsqu'il regardera à la fenêtre orientale de sa demeure, enfin et surtout de demander aux femmes winiles de déployer leurs cheveux devant leurs visages de manière à simuler des barbes... Ce stratagème, dont on pourrait penser à priori qu'il vise surtout, comme à Orihuela, à tromper l'adversaire en lui faisant croire que l'armée winile est beaucoup plus étoffée qu'il ne semblait d'abord, est en fait ici justifié par l'influence qu'il est censé exercer sur la perception et la réaction du dieu. Ce dernier est en effet frappé, au moment prévu, par le spectacle qui s'offre à ses yeux et s'exclame : « Qui sont ces gens à longue barbe ? » (« *longi-barbi* »). Son épouse lui suggère alors d'octroyer la victoire à ceux qu'il vient ainsi de baptiser (« *Lango-bardi* »). Les Winiles adoptent en effet, à la suite de cet épisode fondateur, le nom de « Lombards », dont Paul estime qu'il est dû en réalité au fait qu'ils avaient coutume de porter la barbe longue et de ne jamais la couper...

Il s'agit donc bien, comme dans la légende espagnole, d'une *mascarade masculine des femmes* et de l'agencement concerté d'une *illusion optique* visant à produire un certain effet psychologique. Mais cet effet n'est plus l'intimidation de l'adversaire : il s'agit de susciter, capter et s'approprier *une force magique* détenue par un dieu. Une force qui relève à la fois du regard et de la parole : les Winiles triompheront parce qu'ils ont été *vus* et (indirectement) *nommés* par Wotan. L'artifice pileux est au centre même de l'opération : c'est lui qui détermine la double bénédiction, par vision et énonciation, que le dieu octroie, malgré lui, au peuple qu'il vient de nommer.

2 – Le *contexte mythique* est ici évident, et pas seulement parce qu'il y a intervention directe du panthéon germanique.

Le stratagème est intégré dans un récit de fondation où s'associent le motif biblique de la *captation de bénédiction* (cf. l'histoire d'Esau et Jacob)²¹, le thème mythique de l'*ordalie du Soleil Levant* (dont dépend l'accès à la Souveraineté : c'est plus explicitement le cas dans plusieurs traditions indo-européennes comme le récit de l'élection de Darius)²² et le *type légendaire des jumeaux fondateurs-colonisateurs* accompagnés de leur mère, dont on connaît la diffusion et l'importance dans les cultures germaniques²³.

21. Genèse XXVII (1-40). Voir T. H. Gaster, *Myth, legend and custom in the Old Testament*, t. 1, Gloucester (Mass.), 1981, p. 165-182.

22. Voir G. M. Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Enigmes de l'histoire des anciens Aryens*, trad. fr., Paris, Inst. d'Études Iraniennes de l'Univ. de la Sorbonne Nouvelle, 1981, p. 77-80.

23. Voir D. Ward, *The divine twins. An indo-european myth in germanic tradition*, Berkeley, Los Angeles, 1968.

La ruse guerrière est subsumée par la magie de Souveraineté, que représente le dieu Wotan, et s'inscrit dans un contexte imaginaire dont G. Dumézil a montré qu'il a de probables *racines calendaires et rituelles*²⁴ : le récit de Paul, dont on trouve une version divergente chez Saxo Grammaticus, est à mettre en relation avec un ensemble de traditions scandinaves concernant les migrations conquérantes du type *Ver Sacrum* (souvent déterminées par un conflit entre classes d'âge et un problème de surpopulation) et les *rituels solsticiaux* au cours desquels étaient symbolisés, sous forme de jeux et de récits « folkloriques », l'antagonisme latent entre « jeunes » et « vieux », entre hommes et femmes.

Le thème de l'*astuce féminine* et de son triomphe est au centre de ce système de représentations. On le retrouve aussi bien dans le registre épique –c'est le cas de la geste lombarde– que dans des récits folkloriques, tel le conte-type de la « Fille Maline » (Aarne-Thompson 875)²⁵, qui articulent autrement la même thématique. Celle-ci étant associée notamment à des jeux agonistiques (devinettes, défis, épreuves « impossibles »), où l'on voit ressurgir le scénario de la *mascarade pileuse* puisque, mise en demeure d'apparaître « ni nue ni vêtue », l'héroïne de plusieurs versions du conte sus-mentionné se présente vêtue de sa seule chevelure qui, rabattue par devant, comme celle de Lady Godiva, dissimule tout son corps...²⁶.

Le récit lombard, s'il a d'évidentes affinités avec la légende d'Orihuela, qui repose comme lui sur l'inversion des sexes et l'utilisation détournée de la chevelure des femmes, s'en distingue donc sur des points importants : le contexte mythique, le thème de l'initiative féminine, le fait que les cheveux y deviennent de pseudo-*barbes*. On voit bien qu'ici le thème qui nous occupe déborde de toutes parts le cadre étroitement codifié du simple stratagème militaire.

3 – Avec ces *fausses barbes* c'est en effet toute une dimension mythique et rituelle de *la fonction guerrière* qui se manifeste.

L'usage de la barbe postiche semble avoir fait partie des *pratiques initiatiques* chez les Indo-Européens du Nord, Celtes, Scandinaves et Germains. Son adoption par de jeunes garçons, qui sont des apprentis-guerriers (comme on le voit dans l'épopée irlandaise de la *Razzia de Cuailnge*)²⁷ peut-être interprétée comme un rituel de probation tendant à les intégrer à la classe héroïque de leurs aînés, et/ou à les faire bénéficier de la puissance magique des hommes barbus, dont on sait qu'ils sont, toujours en Irlande, objet de tabous spécifiques²⁸.

24. G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 65-78.

25. *Ibid.*, p. 68-71 et p. 77. Voir J. De Vries, *Die Maerchen von klugen Raetselloesern*, FFC 73, Helsinki, 1928.

26. Voir les motifs H 1054-2 (Task : coming neither naked nor clad. Comes clothed in own hair) et 553-3-1 (Nude woman clothed in own hair - Godiva) du *Motif-Index of Folk-Literature* de S. Thompson, Bloomington, 1955-1958.

27. Motif K 1821-4 (Youths wear false beards, of grass, wool) du *Motif-Index of Early Irish Literature* de T. P. Cross (Bloomington, 1952).

28. *Ibid.*, motif C 565 (Tabus of bearded men).

D'une manière générale le recours à des toisons, pelages ou masques velus est, pratiquement ou symboliquement, lié, notamment dans les cultures germaniques, au statut marginal du « guerrier-fauve », que le *furor* identifie à un ours ou à un loup²⁹ : il semble que les Lombards, chez lesquels Paul Diacre signale l'existence de pseudo « cynocéphales » destinés à effrayer l'ennemi par leur réputation anthropophagique (les chroniques musulmanes indiquent que Tarik aurait eu recours au même artifice), n'aient rien ignoré des utilisations guerrières de cette « mythologie lycanthropique »³⁰.

On retiendra notamment qu'un récit irlandais présente de curieuses analogies avec la légende lombarde puisqu'il associe l'adoption des fausses barbes à l'insuffisance numérique de l'armée irlandaise et lui fait jouer un rôle déterminant à la fois dans l'obtention de la victoire et dans l'attribution d'un nom tribal (qui fait précisément allusion à l'ornement pileux, supposé caractéristique du groupe concerné) :

À Aenach Macha, Conchobar parvient à vaincre l'armée du prince scandinave Dabal Dianbuillech venu envahir l'Irlande, en faisant revêtir à ses guerriers – qui ont le double inconvénient d'être imberbes et trop peu nombreux – des *barbes de laine* qui effraient l'ennemi ; ce stratagème, qui lui a été, comme dans le récit lombard, conseillé par un tiers (Genann Gruadsolus mac Cathbaid) vaudra aux guerriers irlandais le surnom d' "Ulaid" (formé à partir d' "ulchada liatha", c'est-à-dire "barbes grises")³¹.

Bien qu'il n'y ait ici ni intervention divine ni participation féminine, il est manifeste qu'il s'agit du même type narratif, et que les deux versions, lombarde et irlandaise, dont les différences semblent exclure que l'une puisse être la « source » de l'autre, remontent à un *prototype commun* qui a peut-être appartenu au patrimoine culturel germano-celte, sinon indo-européen³².

Il faut remarquer, en tout cas, que, en Irlande comme chez les Lombards, le déguisement n'a pas pour unique, ni même principale fonction de tromper l'ennemi sur le nombre des combattants, comme c'est le cas à Orihuela. Au stratagème purement militaire s'ajoute, en effet, et semble même dans une certaine mesure, se substituer, une pratique de *magie guerrière* spécifique. Si, comme on l'a vu, la ruse des Lombards vise plus à agir sur le dieu que directement sur les Vandales, le texte irlandais précise que l'adoption des fausses barbes *terrorise* l'ennemi plus qu'elle ne l'induit en erreur. Ce qui, parallèlement à la fiction intimidatrice des pseudo-anthropophages, où la

29. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 79-91 (« Les guerriers-fauves ») et *Heur et malheur du guerrier*, 2^{ème} éd., Paris, Flammarion, 1985, p. 205-215 (« Guerriers et formes animales »). Cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, chap. 1., p. 13-30 (« Les Daces et les loups »).

30. O. Höfler, « Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden », *Brauch und Sinnbild (Mélanges E. Fehrle)*, Karlsruhe, 1940, p. 101-137.

31. *Cóir Anmann* (Fitness of names), ed. W. Stokes, *Irische Texte*, t. 3, fasc. 2, n° 245, p. 387 sq. La légende est reprise par G. Keating dans son *Histoire de l'Irlande* (I, 35). Voir la brève étude de T. Frings, « Langbärte und Wollbärte », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 65, 1942, p. 153 sq.

32. Sur les thèmes idéologico-mythologiques d'origine indo-européenne dans la culture lombarde, voir H. Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne : IX^e-XI^e siècle : pouvoir et société en Italie lombarde méridionale*, Rome, École Française de Rome, 1991, 2 vol., t. 1.

ruse à une portée affective plutôt qu'intellectuelle, semble reconduire à des pratiques archaïques analogues à celles auxquelles selon Tacite, recouraient certaines tribus germaniques anciennes, comme les Harii³³, dont on sait qu'ils effrayaient leurs ennemis en se peignant le visage et le corps de manière à s'identifier à un *feralis exercitus*.

Dans cette perspective « terroriste », nos fausses barbes sont à rapprocher des *figurations frontales et effrayantes* – têtes de diables, Saintes Faces du type mandylion, mascarons grotesques défendant l'entrée de sanctuaires – qui dans toute l'aire indo-européenne, le plus souvent sous la forme de *Masques – Visages barbues* (éventuellement feuillus ou zoomorphes), ont connu jusqu'à nos jours des applications apotropaïques, talismaniques et occasionnellement militaires³⁴.

Le pouvoir intimidant de *fascination* de ces images – qui peuvent être des représentations iconiques, d'éphémères effigies, voire de simples déguisements portés par des acteurs rituels ou des guerriers – relève, selon les cas, tantôt du *regard terrible* (assimilé au Mauvais Œil), tantôt du caractère sauvage et/ou *monstrueux* de la figure en question. Le plus souvent d'une combinaison de ces divers facteurs : la *pilosité* en est en tout cas, notamment lorsqu'elle a, comme il arrive parfois, des connotations obscènes ou infernales plus ou moins explicites, une composante fondamentale.

4 – La légende lombarde comporte cependant un élément spécifique absent du récit irlandais : *l'inversion sexuelle*. Ce ne sont pas les jeunes guerriers mais *les femmes* qui portent les prétendues barbes, et on a vu que cette donnée est essentielle puisqu'elle se rattache à une problématique plus générale, active dans l'ensemble du récit, relative à l'antagonisme entre les sexes (aussi bien au niveau humain que divin) et au triomphe de la finesse féminine, thèmes récurrents du cycle épique, folklorique et rituel dont relève notre légende³⁵.

Autant que le motif de la *fausse barbe* importe donc ici celui de la *femme barbue* dans ses diverses spécifications (monstre naturel ou mythologique, objet d'une transformation provisoire ou définitive, résultat d'un travestissement).

De même que dans le cas, symétrique, du *guerrier travesti* (dont nombre de traditions indo-européennes, tant grecques que celtiques ou indiennes, montrent qu'il s'agit là encore d'un thème initiatique lié à la « deuxième

33. *Germania* 43. Cf. T. Frings, *op. cit.*, et G. Baesecke, *Vorgeschichte der deutschen Schrifttums*, Halle, 1940, p. 23. Sur les pseudo-anthropophages et pseudo-cynocéphales mentionnés respectivement par les chroniques arabes et par Paul Diacre, voir R. Basset, « Le prétendu cannibalisme », *Revue des Traditions Populaires*, 12, 1897, p. 651-654, et le beau livre de David Gordon White, *Myths of the Dog-Man*, Univ. of Chicago Press, 1991.

34. S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, t. 2, Calcutta, 1946, p. 322-331 (« The face of glory : Kirttimukha »). L'équivalent occidental le plus connu est le « Green Man » : voir K. Basford, *The Green Man*, Ipswich, 1978.

35. G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, p. 68-78.

fonction », et, en tant que tel, complémentaire de celui de la fausse toison)³⁶, l'image de la femme à barbe reconduit souvent à une représentation à la fois mythique, iconique et rituelle. Secondairement récupérée par le folklore oral, l'épopée et l'historiographie, cette image a un caractère paradoxal, voire monstrueux qui permet, par sa transgressivité même et l'effet de fascination qui en découle, des applications à la fois magiques et militaires.

Le prototype le plus connu en Occident de ces figures terribles, à la fois féminines et barbues (en même temps qu'échevelées) est bien sûr le *Gorgoneion*³⁷ : sa présence sur l'égide d'Athéna en fait une composante essentielle du *Palladium*. On connaît la fonction à la fois talismanique et militaire de cet *apotropaion*, le pouvoir mortifère de son regard, la fatale fascination éprouvée par qui le voit.

Que cette image létale remonte à un sème iconique adopté par les Indo-Européens, c'est ce que tendrait à établir une comparaison avec la figuration indienne de *Kali* (langue tirée, regard dévorant, pilosité sauvage)³⁸, double nocturne de la guerrière et léonine Durga, et avec des représentations analogues attestées dans le monde celtique³⁹. Son analogie avec des types mythiques et plastiques moyen-orientaux semble cependant suggérer un emprunt aux cultures sémitiques⁴⁰.

Il est en tout cas notoire que, associée à la fois (ou tour à tour) à la fureur guerrière –grimaçante, gesticulante et terrifiante– au monde des morts (et aux masques, « larves », qui les représentent) et aux animaux sauvages plus ou moins surnaturels (loups et loups-garous), elle se retrouve, et pas seulement dans le domaine celtique, dans les cultures folkloriques du Moyen Âge. Elle y alimente notamment des types légendaires et iconographiques aussi divers que la « Laide Semblance »⁴¹, les têtes talismaniques⁴², la

36. Voir G. F. Dalton, « The ritual killing of the irish kings », *Folklore*, 81, 1970, p. 1-22 (cas celtiques). Pour les cas grecs voir Hygin, *Fables*, 131 (soldats de Dionysos déguisés en bacchantes), Pausanias IV, 4, 3 (guerre de Messénie), Xénophon, *Hell.*, V, 4, 4-6 (Aphrodisies et meurtre de Pelopidas) et les remarques de F. Graf, « Women, War and Warlike Divinities », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 1984, p. 245-254. Ces travestissements qui ont une finalité essentiellement guerrière et initiatique sont à distinguer de ceux qu'analyse M. Delcourt dans ses travaux sur l'Hermaphrodite, qui sont plutôt liés à des rituels de fécondité et de fertilité (*Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958).

37. Voir parmi les travaux les plus récents, J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p. 85-136, et *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, 1985, p. 31-54.

38. H. Zimmer, *Myths and Symbols in indian art and civilization*, rééd., Princeton Univ. Pr., 1974, p. 189-216. Sur les masques monstrueux dans les civilisations orientales, voir G. Combaz, *Masques et dragons en Asie (Mélanges chinois et bouddhiques 7)*, Bruxelles, 1939-1945.

39. T. Köves, « La coutume de la langue tirée chez les Gaulois », *Latomus*, 17, 1958, p. 212-239.

40. B. Goldman, « The asiatic ancestry of the greek Gorgon », *Berytus*, 14, 1961, p. 1-22.

41. J. Runeberg, *Études sur la Geste Rainouart*, Helsingfors, 1905, p. 86-94 (« La tête de Desramé »).

42. Sans aborder le considérable dossier celtique des « Têtes Coupées » (sur lequel on peut voir la récente synthèse de C. Sterckx, « Les Têtes Coupées et le Graal », *Studia Celtica* 20-21, 1985-1986) on citera seulement, parmi de nombreuses autres études, le classique et commode panorama médiéval brossé par A. Dickson, *Valentine and Orson. A study in late medieval romance*, New York, 1929, p. 190-216, et les plus récentes réflexions de E. Colledge et J. C. Marler, « Cephalologie : a recurring theme in classical and medieval lore », *Traditio* 37, 1981, p. 411-426, et de P. Ménard, « La tête maléfique dans la littérature médiévale, étude d'une croyance magique », in *Rewards and Punishments in Arthurian Romances*, Cambridge, 1987, p. 89-99.

face monstrueuse du gouffre de Satalie⁴³, ainsi que les croyances enfantines relatives au « Barbo » et autres masques ou croquemitaines barbus⁴⁴.

Également liée à Athéna, et investie d'une fonction de talisman apotropaïque, est cette prêtresse des Pédasiens de Carie, vrai palladium vivant, dont, selon Hérodote, le visage se couvrait de barbe à l'approche de l'ennemi⁴⁵.

Je ne citerai ici que pour mémoire le considérable dossier des « déesses barbues » et/ou androgynes, dont on connaît les probables origines moyen-orientales (en relation notamment avec l'Ištar babylonienne)⁴⁶ : liées à des représentations astrologiques et à un symbolisme stellaire ou, plus clairement, à des liturgies calendaires d'inversion comportant généralement des rituels de transvestisme bilatéral, elles ont le plus souvent des fonctions à la fois sociales et agraires et se sont survécues sous une forme transposée dans certaines fêtes et pratiques de type « carnavalesque »⁴⁷.

Elles n'ont que secondairement, ou indirectement, une dimension guerrière. Incarnant une sorte de totalité bisexuelle, à la fois paradoxale et harmonieuse, elles patronnent fréquemment les relations entre les sexes (donc la fécondité en même temps que la fertilité) et, de par leur nature double, qui leur assure une fonction médiatrice, certains rites d'initiation et de passage⁴⁸.

C'est par ce biais seulement qu'elles peuvent jouer un rôle dans la protection de la cité et du groupe social : la *Fortuna Barbata* des Latins, dont il semble qu'elle est prioritairement concernée par le passage des jeunes garçons à la classe adulte, n'a pas d'attribution explicitement militaire ; mais, en tant que spécification de *Fortuna Virilis*, elle a dû assumer une fonction plus ou moins symétrique de celle de *Fortuna Muliebris*, connue pour son rôle dans la défense de l'espace urbain contre les agressions extérieures⁴⁹.

43. L. Harf-Lancner, M. N. Polino, « Le gouffre de Satalie : survivances médiévales du mythe de Méduse », *Le Moyen Âge*, 94, 1988, p. 73-101.

44. J. Berlioz, « Masques et croquemitaines. A propos de l'expression "faire barbo" au Moyen Âge », *Mélanges C. Joisten*, Grenoble, 1982, p. 221-234.

45. Hérodote, I, 175 et VIII, 104. Voir M. Jastrow, « The bearded Venus », *Revue Archéologique*, 4^e siècle, 17, 1911, p. 291 sq.

46. *Ibid.*, p. 271-298. Voir A. H. Krappe, « The bearded Venus », *Folklore*, 56, 1945, p. 325-335. Cf. B. Goldman, *op. cit.*, p. 5 sq. et 15 sq.

47. Voir F. Graf, *op. cit.*, et W. R. Halliday, « A note on Herodotos, VI, 83, and the Hybristika », *Annual of the British School at Athens*, 16, 1909-1910, p. 212-219. Cf. H. Kenner, *op. cit.*, et les fausses barbes adoptées par les femmes dans l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane. Sur les survivances modernes de semblables rituels d'inversion et de travestissement, voir I. Anastassiadou, « Deux cérémonies de travestissement en Thrace : le jour de Babo et les Caloyeri », *L'Homme*, 16, 1976, p. 69-101.

48. Cf. les travestissements dans le mariage spartiate. Voir M. Delcourt, *op. cit.*. Sur la diffusion dans les cultures germaniques de systèmes rituels comportant également inversions et travestissements, voir A. H. Krappe, *op. cit.*, p. 330 sq. (cas des « Naharvales » évoqué par Tacite, *Germania*, 43). Sur la relation entre les cérémonies de ce type et les mythes relatifs aux jumeaux, notée plus haut à propos de la légende lombarde, voir D. Ward, *op. cit.*, p. 42-45 et A. H. Krappe, « Les dieux jumeaux dans la religion germanique », *Acta Philologica Scandinavica*, 6, 1931, p. 1-25.

49. Voir J. Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, t. 1, Rome, École Fr. de Rome, 1982, p. 395-403.

5 – D'autres « barbes » féminines – en particulier *le poil pubien* – sont également, comme le gorgoneion (dont Freud avait bien analysé les connotations sexuelles fantasmatiques), dotées d'un pouvoir fascinateur potentiellement apotropa que et partant susceptible d'applications guerrières : on sait que *l'exhibition sexuelle de Baubo*, dans la geste mythique de Déméter, est accompagnée (selon le texte de Clément d'Alexandrie citant un prétendu passage orphique) de l'apparition du visage de Dionysos, et qu'Arnope explique cette curieuse manifestation en imaginant que Baubo a (par quelque peinture ou maquillage ?) donné à son bas-ventre l'aspect d'un « garçon dont le poil n'est encore dur ni hirsute »⁵⁰. Ce qui suppose une représentation gastrocéphale analogue à celles que présentent les statuettes découvertes dans le temple de Déméter à Priène : dans ces figures le *ventre féminin* est déguisé en *visage masculin*, un visage dont le poil pubien de la femme représente nécessairement la barbe...⁵¹. La mascarade est donc ici complète et pousse l'inversion à son extrême limite : le sexe même de la femme prend, en bas, l'aspect de l'attribut viril par excellence qu'est, en haut, la barbe.

Des figurations de ce type sont fréquentes dans tout le monde « pa en » et le mythe de la « danseuse obscène », liée ou non à des pratiques de « rire rituel », est partagé par plusieurs des cultures de l'Antiquité⁵² : si les systèmes de croyances qui leur sont associés sont prioritairement concernés par des préoccupations agraires et doivent correspondre à des rituels calendaires, les survivances médiévales de cet ensemble de représentations – comme les fameuses Sheela Na Gig irlandaises – semblent avoir, comme les amulettes à forme de vulve, une portée essentiellement apotropa que⁵³.

Elles ont un rapport évident avec le considérable *cycle de légendes fondé sur le thème des guerriers affrontés aux "femmes impudiques"*, où l'exhibition des parties intimes de la femme est utilisée comme un recours magique provoquant terreur, paralysie et faiblesse chez le combattant fasciné⁵⁴.

Le même pouvoir désarmant de la pilosité féminine est enfin au centre du *type hagiographique* bien connu de *la Sainte barbue* (Wilgeforte, Galla, Paula, etc.) puisque la croissance d'une miraculeuse toison sur le visage de ces bienheureuses a le plus souvent pour fonction et conséquence de venir à bout de l'agression érotique d'un amoureux trop entreprenant⁵⁵.

50. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 20-21. Arnobe, *Adv. Nationes*, V, 25.

51. W. Deonna, « Questions d'archéologie religieuse et symbolique, chap. 5, Baubo », *Revue de l'Histoire des Religions*, 69, 1914, p. 193-206, Sur la parenté entre le rire et l'horreur, la « face » de Baubô et le masque gorgonéen, voir J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 33 sq.

52. Voir P. Lévêque, *Colère, Sexe, Rire. Le Japon des mythes anciens* Paris, Belles Lettres, 1988, et M. Olender, « Aspects de Baubô », *Revue de l'Histoire des Religions*, 202, 1985, p. 3-55.

53. J. Andersen, *The Witch on the Wall. Medieval erotic sculpture in the British Isles*, Copenhague, 1977. Cf. A. A. Barb, « Diva Matrix », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16, 1953, p. 193-238, et E. G. Gobert, « Le pudendum magique et le problème des cauris », *Revue Africaine*, 95, (N° 426-427), 1951, p. 5-62.

54. J. Moreau, « Les guerriers et les femmes impudiques », *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1949-1953, t. 3, p. 283-300.

55. Voir J. Gessler, *La légende de Sainte Wilgeforte ou Ontcommer, la vierge miraculeusement barbue*, Paris-Bruxelles, 1938.

A moins qu'elle ne soit l'effet, comme c'est le cas pour Sainte Galla, d'une excessive chaleur du sang, perturbation mélancolique analogue à celle, permanente, des sorcières ou celle, temporaire, des femmes menstruées : le pouvoir mortifère du regard chez les premières (qui passent pour dotées d'une anormale pilosité) n'a d'égale que l'aptitude des secondes à émousser les armes⁵⁶. Ici encore le haut et le bas se confondent : la face barbue et le pubis féminin, métaphores l'un de l'autre, sièges ou manifestations d'une force dangereuse liée au sang putréfié, au feu et au Mauvais Œil, détiennent l'ambivalent pouvoir de fasciner, c'est-à-dire de protéger et de détruire. D'où leur potentialité magique et guerrière tour à tour agressive et défensive. Véronique, héritière de la sanglante hémorroïse et porteuse d'une impressionnante effigie barbue, n'est-elle pas, dans sa posture tauromachique, l'héritière apotropaïque d'une belliqueuse Niké plutôt que la servante de l'Image Vraie ?⁵⁷.

Les différentes formes d'association entre la femme et la barbe (femmes effectivement barbues ; ou porteuses de postiches, d'effigies, de masques velus ; femmes dont les cheveux ou le poil pubien sont déguisés en barbes, etc.) sont donc, selon tout un ensemble de traditions indo-européennes anciennes et concordantes, potentiellement chargées d'une force surnaturelle et fascinante, susceptibles par conséquent d'interprétation apotropaïque et d'applications guerrières. L'historiographie lombarde n'a fait que reprendre, selon toute vraisemblance, en l'adaptant à son projet idéologique, un thème mythico-rituel inscrit dans la préhistoire de son patrimoine culturel : l'influence de la tradition littéraire antique relative aux stratagèmes guerriers est, comme à Orihuela, parfaitement envisageable, mais, dans ce cas précis, il est évident qu'elle s'est combinée à des réminiscences d'un autre genre et qu'une tradition « folklorique » se cache derrière l'habillage érudit.

6 – Cette dimension mythique transparait particulièrement dans l'association privilégiée du stratagème avec le motif du soleil levant.

Tout un code optique met en relation, dans plusieurs des traditions que nous avons évoquées, la mascarade féminine (barbue ou non) et l'apparition d'une forme de lumière⁵⁸. C'est le cas dans la plupart des récits de travestissement analogues à celui d'Orihuela : il y est généralement précisé que l'éclat du soleil sur les casques ou sur les coiffes blanches des femmes favorise l'illusion, ou même la détermine.

Il y a là non seulement la réminiscence d'un topos de la littérature stratégique (quand les armes apparaissent brusquement en pleine lumière leur aspect produit un effet intimidant sur l'ennemi)⁵⁹ mais aussi, et peut-être sur-

56. Sur Galla : Saint Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 13 ; *Acta Sanctorum*, 5 octobre, t. III, p. 147-163. Voir J. P. Roux, *Le Sang - Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988, chap. 2, p. 57-90 (« L'être impur »).

57. E. Kuryluk, *Veronica and her cloth. History, symbolism and structure of a « True » image*, Oxford-Cambridge (Mass.), B. Blackwell, 1991, p. 102-107 (la chevelure de Bérénice) : cf. p. 5 et p. 69-70 (Niké).

58. Voir G. Dumézil, *Mythes et dieux...*, p. 76-78 (cf. *supra* n. 22).

59. Cf. les textes, cités *supra*, de Tabari et J. Martorell (allusions à l'éclat du soleil sur les casques), et notre étude sur « l'héroïne féminine dans quelques légendes de l'Espagne du Siècle d'Or » (citée *supra* n. 14), n. 27. Voir les *Institutions Militaires* de Léon VI le Sage (trad. fr. Joly de Maizeroy, Paris, 1771) t. 1, p. 242 sq.

tout, la permanence d'une association, probablement inconsciente, entre la représentation du *furor* guerrier et la notion d'une *fulguration terrible et paralysante*.

De la Grèce à l'Irlande la *frénésie belliqueuse a des effets lumineux* (éclat fulminant du regard, flamme jaillissant de la tête), d'ailleurs occasionnellement liés à l'image des cheveux dénoués et brillants⁶⁰. Dans le masque de la Gorgone s'agencent la fascination du regard et la pilosité déconcertante : éclair et horripilation. Gorgo est d'ailleurs solaire et porteuse de marques célestes⁶¹.

Quant aux déesses barbues de l'Est méditerranéen et du Moyen Orient, qu'elles soient associées à la lune ou à Vénus, dans leurs doubles aspects, il semble bien que leurs toisons ont un rapport symbolique avec *le rayonnement astral*, et qu'il en est de même pour les travestissements intersexuels pratiqués lors des célébrations de leurs cultes⁶².

La continuité postulée par certains comparatistes entre ces représentations orientales et certaines traditions germaniques de type "*dioscurique*" peut s'expliquer, autant que par des emprunts et migrations légendaires « entre l'Euphrate et le Rhin », par l'héritage indo-européen⁶³.

On sait en effet que la mythologie de la « troisième fonction » souvent axée sur une entité mythique féminine accompagnée de deux « assesseurs » plus ou moins explicitement géminés, a « récupéré » nombre d'images sémitiques et de concepts d'origine proche –et moyen– orientale⁶⁴. Cette entité féminine fait souvent figure, malgré son assise privilégiée dans la troisième fonction, de « *déesse trivalente* » active sur l'ensemble des trois instances fonctionnelles. Elle assume donc, en plus du patronage de la Prospérité (que représente –notamment dans le domaine indien– son assimilation à la Terre), une fonction souveraine et une vocation guerrière⁶⁵.

Or le *symbolisme particulier que, dans plusieurs cas, revêt sa chevelure* reflète particulièrement bien cette polyvalence. Emblème de la prospérité (dans la mesure où, métaphore de la couverture végétale de la Terre, elle représente la fertilité)⁶⁶ et de la souveraineté (comme semble l'attester son affinité avec l'*or*); cette chevelure apparaît comme l'enjeu, dans le cycle épique indien fondé sur le thème de « la déesse chevelue », d'un combat cosmique entre forces divines et démoniaques : les personnages de Draupadī dans le *Mahābhārata* et de Sitā dans le *Rāmāyana* relèvent manifestement, entre autres, de ce genre de représentation.

60. J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 40 et 43.

61. C. Hopkins, « The sunny side of the greek Gorgon », *Berytus*, 14, 1961, p. 25-35. Voir aussi W. Deonna, « L'âme pupilline et quelques monuments figurés », *L'Antiquité Classique*, 26, 1957, p. 59-90.

62. A. H. Krappe, « The bearded Venus », p. 325, et M. Jastrow, *op. cit.*, p. 272 sq. Cf. A. H. Krappe, « Alces », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 57, 1933, p. 226-230 (sur la racine i.e. *« alk ».).

63. D. Wark, *op. cit.*, et W. Liungmann, *Traditionswanderungen : Euphrat-Rhein*, FFC 199, Helsinki, 1939.

64. Voir R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien*, Paris, Beauchesne, 1983.

65. G. Dumézil, *Mythe et Épopée I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 103 sq.

66. Voir D. Dubuisson, « La déesse chevelue et la reine coiffeuse. Recherches sur un thème épique de l'Inde ancienne », *Journal Asiatique*, 166, 1978, p. 291-310.

Des parallèles scandinaves (mythe de la chevelure de Sif), romains (Venus Calva) et celtiques (vicissitudes pileuses de la *Loathly Lady*, aspect alternatif de la « Souveraineté d'Erin ») laissent entrevoir qu'il y a peut-être là les traces d'un « ensemble de spéculations archaïques indo-européennes »⁶⁷.

L'association pilosité-lumière est particulièrement mise en valeur dans ce cycle : l'entité numineuse dont les héroïnes chevelues sont les incarnations se caractérise par son « lustre », qui la fait briller comme l'or et l'associe au feu sacrificiel. L'agression qu'elle subit, de la part des puissances démoniaques s'assimile à un ternissement, qui peut prendre la forme d'une maladie de peau – d'où peut résulter une calvitie – et de toutes façons un état de fureur et d'impureté (apparenté à la menstruation) : elle peut adopter alors un aspect échevelé. Sa restauration s'apparentera donc à la réapparition d'un éclat lumineux provisoirement occulté, en même temps qu'au retour à une pilosité ou à une coiffure « normale »⁶⁸.

III. – MÉNADES ÉCHEVELÉES ET BARBES PARADOXALES

1 – S'il y a donc une évidente parenté entre la légende espagnole et le récit lombard, qui mettent en scène, chacun selon sa logique propre, *un stratagème fondé sur une illusion optique due à un travestissement comportant essentiellement un artifice pileux*, de notables différences semblent exclure que l'un de ces textes soit inspiré de l'autre ou qu'il s'agisse d'un topos historiographique : la chronique lombarde insiste sur l'initiative féminine (Gambara et Freia), encadre le thème stratégique dans tout un contexte mythologique et introduit le motif de la femme à (fausse) barbe, éléments qui n'apparaissent pas dans la légende d'Orihuela.

Les analogies ne sont-elles donc que des coïncidences fortuites ? Ou bien s'agit-il de deux développements – indépendants et parallèles – *d'une même tradition folklorique* plongeant ses racines dans un terreau commun, héritage d'images et de représentations préhistoriques ? Héritage dont les Visigoths d'une part, les Lombards d'autre part seraient respectivement tributaires, soit du fait de leur commune origine germanique, soit parce qu'ils auraient emprunté le thème à une autre culture (gréco-byzantine, arabe, celtique ?) avec laquelle les uns et les autres ont pu avoir des contacts...

L'hypothèse de l'héritage commun me semble être recommandée par les différences entre ces récits autant que par leurs ressemblances : ils ne paraissent pas relever d'une même et unique « source », ni procéder d'un narrème épique institué. Dans un cas comme dans l'autre il n'y a pas trace d'insertion dans le discours d'une donnée toute faite ou d'un élément importé : *les contextes font partie de l'anecdote, l'informent*, lui donnent, ici et là, ses significations spécifiques, qui engagent les cultures concernées dans leurs

67. *Ibid.*, p. 306. Voir A. K. Coomaraswamy, *La doctrine du Sacrifice*, trad. fr., Paris, Dervy, p. 139-161 (« L'épouse hideuse »). Je reviendrai ailleurs sur ce dossier.

68. *Ibid.*, p. 142-144 (Apālā). Voir aussi A. Hildebeitel, « Draupadi's hair », in *Autour de la Déesse hindoue*, Puraṣārtha, 5, 1981, p. 179-214, et G. F. Dalton, « The Loathly Lady : a suggested interpretation », *Folklore*, 82, 1971, p. 128 sq.

représentations les plus intimes. Mais en même temps les analogies s'imposent et elles sont d'une autre nature que celles que l'on relève généralement entre deux textes dont l'un est inspiré de l'autre, ou qui s'inspirent parallèlement d'un troisième. Elles portent à la fois sur des détails, des structures narratives, des codes idéologiques et imaginaires, sans pour autant reconduire à une matrice formelle repérable. Elles suggèrent un « réseau » commun, à plusieurs étages, de représentations (et éventuellement de croyances), plutôt qu'une « tradition » que l'on pourrait suivre linéairement à travers les siècles et les aires culturelles.

Cette complexité conseille d'envisager un héritage qui ne soit pas exclusivement germanique (ou même germano-celte) : les versions méditerranéennes – grecques, arabe – de notre « légende-type » et leurs connotations orientales autorisent une perspective indo-européenne, voire syncrétique.

Dans cette perspective la portée mythologique repérable dans la version de Paul Diacre (mais non dans la version espagnole) n'est peut-être pas la simple conséquence d'une adaptation du schème narratif au contexte spécifique lombard : elle fait éventuellement partie de « l'héritage » et pourrait en signaler les racines archaïques.

Si elle est cependant absente à Orihuela – ce qui peut s'expliquer facilement par le contexte idéologique des historiographies, chrétienne et musulmane, qui ont mobilisé l'anecdote – cette dimension mythique se retrouve en effet, et avec des traits qui rappellent singulièrement le récit lombard et ses connotations orientales, d'une part, comme on le verra plus loin, dans d'autres traditions ibériques, plus ou moins directement reliées à la légende murcienne (voire dérivées de celle-ci), d'autre part dans les versions antiques (littérature stratégique grecque) dont elle est manifestement une forme réactualisée.

On retrouve en effet, dans l'un et l'autre cas, une occurrence du motif de la *fausse barbe* (ou de la « barbe paradoxale », liée à une ambivalence sexuelle et/ou à un travestissement), l'intervention d'un *facteur surnaturel*, occasionnellement extatique, et la mobilisation d'un *code optique*, plus spécifiquement investi dans un *symbolisme de la lumière*.

2 – Les textes stratégiques grecs que nous avons mentionnés sont, sur ce point, tout à fait caractéristiques : on y voit en effet, notamment dans celui de Polyen, s'articuler, dans un contexte et une perspective à la fois mythiques et rituels, le système de représentation qui aboutira à conférer à la mascarade des femmes (*fausse barbe* d'une part, *cheveux dénoués* d'autre part), une valeur apotropaïque et une fonction guerrière.

Autrement dit on y devine en partie le substrat commun à la légende espagnole et à son équivalent lombard.

Il n'y est pourtant question ni de *barbes* (fausses ou vraies) ni de *cheveux* (coupés ou dénoués) : on va voir cependant que ces deux motifs, quoique non mentionnés par les textes, y sont – au moins pour l'un de ces derniers – non seulement implicitement présents mais symboliquement essentiels.

Nous avons déjà remarqué que dans les anecdotes citées par Enée le Tacticien et Polyen, les déguisements adoptés par les femmes concernent prioritairement leurs têtes : faux casques dans la *Poliorcétique*, couronnes (de lierre ?) dans les *Stratagèmes*.

Dans le second cas il y a bien plus : souvenons-nous que les « Mimallones », appelées aussi « Clodones », sont des *Bacchantes*⁶⁹. Lorsqu'elles dévalent la pente du mont Erébée en brandissant des thyrses, leurs visages ombragés par des couronnes, elles se comportent en Ménades, et la terreur panique que ce spectacle provoque chez les envahisseurs, qui s'enfuient en abandonnant armes et équipage, n'est probablement pas dû uniquement au fait qu'ils se trouvent confrontés à des adversaires plus nombreux que prévu. Ces femmes, qu'ils prennent pour des guerriers, sont en effet en état de *fureur*, prêtes comme les Bacchantes d'Euripide à déchirer sauvagement les victimes qu'avec une force décuplée par leur exaltation mystique elles auront réduites à leur merci, et leur vue doit inspirer une horreur sacrée...

Il est évident qu'ici un comportement extatique rituel a été réinterprété en ruse de guerre, ou détourné afin de pouvoir être utilisé comme stratagème. Aussi l'auteur met-il en avant la dissimulation (les visages cachés) et l'imitation (pantomime guerrière et mascarade pseudo-masculine) et élimine-t-il les aspects proprement extatiques de la transe furieuse.

Celle-ci est cependant au centre du référent rituel de l'épisode et implique, selon une imagerie de la ménade échevelée qui deviendra classique, que ces femmes aient les *cheveux dénoués*.

Contraire à l'idée du stratagème, qui implique l'adoption d'une apparence masculine, ce trait ne peut être ici retenu. Il semble bien cependant être aussi essentiel à la définition du type mythico-rituel de la Mimallone qu'à celui de la Bacchante-Ménade en furie : à la grande procession dionysiaque organisée à Alexandrie par Ptolémée Philadelphie les Mimallones macédoniennes défileront armées de dagues, couronnées (les unes de lierre, les autres de serpents, ce qui rappelle clairement le type gorgonéen), et les *cheveux désordonnés*⁷⁰. Il est d'ailleurs possible que le nom de « Mimallone », qu'on a supposé formé sur *μαλλός* (« touffe de cheveux »), soit lui-même directement associé à la pilosité⁷¹.

C'est donc toute une imagerie dionysiaque qui constituerait l'arrière-plan des formes primitives de l'anecdote « stratégique » que, au fil des siècles, divers historiographes remobiliseront pour l'appliquer à tel ou tel contexte. D'ailleurs la version d'Enée le Tacticien, bien que ne comportant pas d'allusions religieuses aussi précises, doit, elle aussi, s'enraciner dans un fond analogue de représentations mythico-rituelles : les femmes armées de pied en cap avec leur batterie de cuisine évoquent irrésistiblement, on l'a vu, des pratiques de type « carnavalesque »...⁷².

69. J. Kalleris, *op. cit.*, p. 210.

70. E. E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, OUP, 1983, p. 11.

71. J. Kalleris, *op. cit.*, p. 212 (d'après Tümpel).

72. F. Lissarrague, « Dionysos s'en va-t-en guerre », in *Images et Société en Grèce ancienne*, Lausanne, 1989, p. 111-120 (outres et canthares utilisés comme des armes).

3 – Il faut cependant noter que le passage des rites dionysiaques au stratagème guerrier n'est pas seulement l'effet d'une réinterprétation a posteriori : il est programmé et comme inclus dans le rituel lui-même, dont il n'est pas qu'un développement « la cisé ».

Le travestissement, l'inversion sexuelle, sont en effet au cœur du culte de Dionysos, et le type de la femme travestie (au point de porter le « caleçon satyrique » muni d'un phallus postiche) semble avoir joué un rôle important, reflété par l'iconographie, dans les pratiques ludiques, théâtrales et religieuses patronnées par le dieu thrace⁷³.

De même toute une *interprétation guerrière* du dieu et du personnel mythique gravitant autour de lui, présente aussi bien dans des récits mythologico-littéraires que dans des représentations figurées, fait directement écho à l'anecdote macédonienne⁷⁴. Le type de l'Amazone, de la femme armée, se superpose souvent, ou s'associe, à celui de la bacchante (parallèlement à celui du soldat dionysiaque déguisé en femme) pour rappeler, entre autres, que le passage est parfois insensible entre la transe extatique et le *furor* guerrier. Le thyrses qui, dans le récit de Polyen, n'est utilisé que pour imiter la lance, devient dans *Les Bacchantes* d'Euripide une arme redoutable et meurtrière, et sa combinaison avec la nébride dans la panoplie ménadique fait pendant au couple javelot-égide dans l'équipement du Palladium⁷⁵.

Dans cette perspective la *chevelure déployée* de la ménade furieuse est à la fois l'équivalent de la coiffure flottante et longue par laquelle les jeunes guerriers spartiates se donnaient un aspect terrible⁷⁶, et le symétrique inversé des *cheveux très courts*, très « masculins » et hoplitiques, que les mêmes ménades arborent lorsqu'on les voit, sur les vases grecs, accompagner en bon ordre et armer le Dionysos guerrier (qui, lui, exhibe par contre une longue chevelure, une couronne, une barbe et un vêtement féminin)⁷⁷.

Cette alternance entre une image féminine (mais échevelée et sauvage) et l'adoption d'une apparence virile marque, de deux manières opposées mais complémentaires –et finalement aussi efficaces l'une que l'autre sur un plan guerrier– l'incompatibilité de l'« état dionysiaque », fût-il provisoire, avec le modèle obligatoire de la femme athénienne mariée et « civilisée », étrangère au monde de la guerre : celle-ci est en effet caractérisée par ses *cheveux longs*, signe de sa féminité, mais sagement *retenus* et *coiffés*, signe de son intégration dans l'ordre établi de la cité.

Ces deux aspects contradictoires de la ménade font écho à la dualité capillaire de l'Amazone, elle aussi guerrière sauvage, virile et incompatible

73. Voir J. Kalleris, *op. cit.*, p. 214 sq., C. Caruso, « Travestissements dionysiaques », *Images et Société...*, p. 103-110, E. C. Keuls, *The reign of the phallus. Sexual politics in ancient Athens*, New York, 1985, p. 357-359 et p. 372 (fig. 314), F. Frontisi - Ducroux, F. Lissarrague, « De l'ambigu té à l'ambivalence, un parcours dionysiaque », *AION*, Sez. Archeol., 5, 1983, p. 11-32, et C. Gallini, « Il travestimento rituale di Penteo », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34, 1963, p. 211-228.

74. M. G. Lonnoy, « Arès et Dionysos dans la tragédie grecque : le rapprochement des contraires », *Revue des Études Grecques*, 98, 1985, p. 65-71 et F. Lissarrague, *op. cit.*

75. *Ibid.*, p. 111 (le thyrses comme arme).

76. J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 42-46.

77. F. Lissarrague, *op. cit.*, p. 113.

avec l'ordre matrimonial imposé par la *polis* : celle-ci, selon une tradition bien établie, porte en effet simultanément les cheveux courts (devant) et longs (derrière, flottant sur les épaules), signifiant par ce contraste son identification agonistique aux guerriers mâles et son refus de l'univers culturel qu'ils défendent et représentent...

Il y a donc, parallèlement aux représentations indo-européennes, évoquées plus haut, associant la « femme à barbe », et les images-types du genre gorgoneion (où la barbe se combine avec l'aspect échevelé dans une vision globale de pilosité sauvage, terrible et fascinante), à la fonction guerrière et à une forme de magie apotropa que, tout un ensemble de traditions archaïques, particulièrement actives dans la sphère culturelle dionysiaque, selon lesquelles la *chevelure féminine déployée et désordonnée* s'avère susceptible d'assumer une *signification agonistique*, renvoyant au même principe de *fureur et d'horreur sacrées*⁷⁸.

Dans les deux cas le motif pileux est intégré dans un contexte mythico-rituel d'inversion et de travestissement et s'avère propre à des applications stratégiques : la littérature relative aux ruses guerrières puisera dans ce terreau pour construire et nourrir son répertoire d'*exempla*.

4 – La complémentarité et la probable solidarité originelle de ces deux images-souches sont plus particulièrement perceptibles dans la tradition macédonienne rapportée par Polyen : s'il n'y est pas plus question de *fausses barbes* (ou de « barbes paradoxales ») que de femmes échevelées, le premier de ces thèmes est néanmoins, au même titre que le second, sous-jacent dans tout le *contexte religieux* que suppose l'anecdote.

Polyen précise en effet que pour commémorer l'intervention victorieuse des Mimallones, le roi macédonien fit construire un temple à « *Dionysos Pseudanor* » (faux homme)⁷⁹. Ce nom, qui rappelle l'aspect androgyne fréquemment adopté par le dieu (qui dans *Les Bacchantes* apparaît sous les traits d'un jeune homme efféminé), et le contenu même de l'anecdote, fondé sur le thème des femmes déguisées en hommes, indiquent que celle-ci n'est probablement que la version historicisée d'un mythe relatif à l'ambivalence sexuelle du dieu, et corrélativement la projection narrative d'un rituel de transvestisme⁸⁰.

Or il est probable que ce « *Dionysos Pseudanor* » a quelque affinité avec les *masques-effigies* qui représentent le dieu dans toute une tradition iconographique manifestement inspirée de dispositifs rituels : présenté frontalement (comme le gorgoneion) le masque *barbu* couronne un poteau recouvert d'un vêtement féminin⁸¹.

78. Voir, pour les cas indiens, A. Hildebeitel, *op. cit.*, et *id.*, *The cult of Draupadi*, Univ. of Chicago Press, 1991, t. 1, p. 88-100 et t. 2, p. 396-398, ainsi que J. Assayag, *La colère de la Déesse Décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le Sud de l'Inde*, Paris, CNRS, p. 217-221. Cf. E. R. Leach, « Magical Hair », *Journal of the Royal Anthropological Society*, 88, 1958, p. 147-164.

79. J. Kalleris, *op. cit.*, p. 210 et 215. Voir F. Frontisi-Ducroux, F. Lissarrague, *op. cit.*

80. Voir ref. citées *supra* n. 74.

81. F. Frontisi-Ducroux, *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome, La Découverte. École Fr. de Rome, 1991.

Cette image rappelle les « travestissements dionysiaques » parfois figurés sur les vases (où l'on voit des hommes barbus vêtus de longs chitons, ou le dieu lui-même portant à la fois barbe et vêtement féminin)⁸². Mais elle évoque également certains *mannequins* utilisés comme stratagèmes guerriers dans des anecdotes (pseudo) historiques –en fait des *exempla* poliorcétiques– partiellement analogues aux récits de Paul Diacre et des chroniqueurs espagnols⁸³ : il s'agit en effet dans ces anecdotes –contrairement à ce qui se passe dans le texte de Polyen –de tromper l'ennemi au moyen de poteaux travestis et *immobiles*, effigies supposées vivantes mais inactives, et occasionnellement *barbues*, efficaces par leurs seules présence et apparence.

Cette *association paradoxale masque barbu –vêtement féminin* évoque aussi bien une entité mâle déguisée (partiellement) en femme –ce qui est le cas quand il s'agit du dieu ou de son effigie– qu'une femme dotée d'une (fausse) barbe ou d'un masque masculin– ce qui pourrait être le cas pour certaines scènes rituelles où des exécutantes, analogues aux Mimallones ou à certaines ménades travesties, adoptent des attributs virils propres aux Satyres ou manient des masques barbus⁸⁴.

Le motif de la *barbe-effigie* et celui de la *réunion artificielle d'attributs ou d'apparences sexuellement contradictoires*⁸⁵ sont, au même titre que celui du masque, auquel ils sont souvent étroitement associés, essentiels dans l'imagerie mythologique et rituelle de la religion dionysiaque : une de leurs connotations privilégiées est d'ordre *magico-guerrier* et rappelle que Dionysos combat en recourant à l'illusion et sème la panique par la fascination, la subversion des apparences et la transgression des limites⁸⁶.

L'anecdote stratégique ne fait, en complétant et unifiant le déguisement des femmes afin de produire une illusion complète (alors que les rites dénonçaient eux-mêmes leur propre caractère fictif et artificiel en recourant délibérément à des déguisements partiels, à des figurations mixtes, paradoxales et manifestement équivoques), que la ciser l'application d'une imagerie dont elle respecte la logique et transpose les éléments sur un plan « réaliste ». L'ombre portée sur les visages des Mimallones par les couronnes n'est-elle pas évoquée par exemple pour suggérer que l'ennemi a pu la prendre pour des barbes ?

Quoi qu'il en soit ce détail est probablement à mettre en relation avec le fait que les Mimallones dévalent une montagne (Erébée) dont le nom évoque la notion d'*Obscurité* et rappelle que le culte dionysiaque est lié aux ténèbres nocturnes : c'est à la lumière des torches que les ménades rôdent dans les hauteurs sauvages. On voit qu'ici comme dans la légende lombarde le *code*

82. C. Caruso, *op. cit.*, p. 107.

83. Polyen, *Strat.*, VII, 6, 10.

84. C. Caruso, *op. cit.*

85. Sur l'association des travestissements et fausses barbes avec un contexte agonistique, voir réf. citées *supra* n. 36. Cf. l'introduction de J. P. Vernant à *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 10-16 (lien guerre-mariage-initiation-travestissement dans la Grèce archaïque pré-politique).

86. F. Lissarrague, *op. cit.*, p. 115-118.

optique implicite qui sous-tend l'anecdote et son utilisation guerrière est étroitement associé au *code pileux* et que l'un et l'autre mobilisent des *représentations infernales* : derrière cette armée feinte se profile le mythe d'une armée spectrale, préfiguration archaïque et variante féminine des nocturnes Chasses Sauvages du folklore médiéval⁸⁷.

5 – Il y a donc une *équivalence symbolique* et une *association ancienne* entre le thème de la *femme aux cheveux déployés* (ou de la femme échevelée) et celui de la *pilosité paradoxale* (« femme à barbe », barbu efféminé, filles coiffées « à la garçonne », conjonctions d'attributs sexuels contradictoires) : liés à des rituels d'inversion, de transvestisme, et à des pratiques extatiques déterminant certains états de fureur éventuellement fixés et condensés en de fascinantes effigies, ces schèmes imaginaires sont à la fois évocateurs de représentations infernales et susceptibles de réinterprétations guerrières et d'applications stratégiques.

Les versions médiévales, notamment historiographiques, des anecdotes et des légendes secondairement issues de ces réinterprétations portent quelques marques du primitif enracinement mythique et rituel de l'ensemble du réseau : on a vu que c'est flagrant dans le récit lombard, qui se situe dans un espace intermédiaire entre la mythologie, le folklore et l'histoire. On verra plus loin que c'est aussi le cas sinon dans la légende d'Orihuela du moins dans certains de ses dérivés.

On peut supposer que cette relative continuité traditionnelle s'explique, entre autres, par la *diffusion et survivance partielle de certaines formes de la religion dionysiaque* : leur implantation durable dans certaines zones de culture celtique (cf. le cas des « Namnètes »)⁸⁸, où elles ont dû se fondre avec des données locales, et surtout la remarquable persistance de rituels calendaires et festifs nettement « para-dionysiaques » dans le nord de la Grèce et en Bulgarie jusqu'à nos jours⁸⁹ – pour ne pas parler de tout l'arrière-plan « folklorique » que l'on commence à percevoir dans l'univers de la sorcellerie européenne ou dans les phénomènes liés au Tarentulisme – suggèrent que de semblables transmissions doivent être prises en compte. Le travestissement des femmes – occasionnellement habillées en soldats – et leur simulation de comportements agonistiques sont par exemple au centre de cérémonies de type « carnavalesque » en Thrace et en Europe Centrale : la régulation ludique des relations intersexuelles s'opère dans une pantomime guerrière dont les anecdotes qui font l'objet de ce travail peuvent bien passer pour la projection narrative historicisée⁹⁰.

Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une « survivance » aussi délimitée.

87. Voir H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1970, p. 268-278 (cf. W. F. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, trad. fr., Paris, Mercure de France, 1969, p. 120-127).

88. M. Détiéne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, p. 67-88 (« L'île aux femmes »).

89. I. Anastassiadou, *op. cit.* (voir bibliogr. p. 85-87).

90. Cf. *Ibid.* et J. P. Vernant, *Problèmes de la guerre*, p. 15-16.

On se contentera en effet d'observer que la plupart des représentations auxquelles il a été fait allusion relèvent manifestement d'un *héritage commun indo-européen* et sont donc susceptibles de réactivations diverses selon les divers « champs idéologiques » où elles se sont réinvesties. Il y aurait lieu par exemple d'analyser comparativement dans une perspective transculturelle l'association spécifique entre la *chevelure féminine* (femme échevelée, femme chauve ou dont la chevelure a fait l'objet d'un traitement particulier), le masque *barbu* (masculin, féminin, pubien), et le *type de la Déesse irritée* (offensée et furieuse, noire, sale, en état d'impureté menstruelle). *L'échevellement féminin* et la *decalvatio* s'associent, dans nombre de mythes et de récits épiques ou historiographiques de l'aire indo-européenne, à *une magie de la dissolution* et à *une dualité d'aspects de l'Entité féminine*, tour à tour obscure et lumineuse, cachée et manifeste, souillée et pure, destructrice et apaisée, agressive et protectrice⁹¹. Liés aux gestes rituels du deuil, de la souillure et de l'appel à la vengeance⁹², les thèmes de la femme échevelée ou de la femme dont la chevelure a été mutilée, sacrifiée ou maltraitée se développent sur trois plans :

1) *guerrier* (cf. les Gauloises à Gergovie⁹³, le vœu de Draupadī dans le *Mahābhārata*, l'anecdote lombarde, et les contextes agonistiques des récits étiologiques relatifs à la chevelure de Venus Calva⁹⁴ et à celle de Bérénice⁹⁵ : dans ces trois derniers cas le motif de l'association de la femme et de la barbe est directement ou indirectement impliqué).

2) *sexuel* (impureté cataméniale dans les cas de Draupadī et de Bérénice-Véronique ; maladie de peau dans ceux de Venus Calva et d'Apālā, agression érotique dans ceux de Sif, de Sītā-Vedavati, de Śrī et encore de Draupadī etc.)⁹⁶.

3) *cosmique* (dans les cas, notamment indiens et irlandais, où l'entité féminine chevelue est symboliquement identifiée à la Terre ou aux astres lucifères et représente la Souveraineté universelle)⁹⁷.

Derrière les héros ou déesses concernées on devine en effet la figure complexe de *la Déesse fonctionnellement trivalente* –souveraine, guerrière et féconde– *mais double*, ou alternative, quant à ses aspects, puisqu'on la voit, d'un travestissement à l'autre, ou d'un cycle occulte à un stade obvie, adopter tour à tour en Inde comme en Irlande, des visages antithétiques et

91. Voir réf. citées *supra* n. 67, 68 et 78.

92. E. De Martino, *Morte e Pianto Rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Turin, Boringhieri, 1975.

93. J. César, *De bello gallico*, VII, 48 (cf. Tacite, *Annales*, XIV, 30).

94. Cf. D. Dubuisson, *op. cit.*, p. 306 et J. Champeaux, *op. cit.*, p. 398.

95. D. Kuryluk, *op. cit.*, p. 102 sq.

96. A. Hildebeitel, « Draupadi's hair », D. Dubuisson, *op. cit.* ; cf. G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, p. 192 sq. et K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*, Londres, New York, Routledge, 1989, p. 76 et 88 sq.

97. D. Dubuisson, *op. cit.*, et A. K. Coomaraswamy, *op. cit.*

complémentaires : agressive et dangereuse dans sa puissance dissolutive, échevelée, errante et sauvage ; pacifique, protectrice et comme immobile dans sa version poliade faste et sédentarisée⁹⁸.

IV. – VARIATIONS IBÉRIQUES

1 – Plus rien ne subsiste apparemment de ces arrière-plans mythiques dans la légende d'Orihuela : elle présente la version minimale, urbaine, en même temps que la plus sécularisée, du thème traditionnel dont on a retracé les avatars.

Le récit lombard correspond par contre à une société encore en mouvement, sans territoire fixé, dont l'identité même commence à peine à se définir : le topos historiographique y est encore chargé d'allusions mythologiques et de connotations rituelles.

Les analogies signalées pourraient, donc, passer pour occasionnelles.

On va voir cependant que l'anecdote espagnole, sous son aspect « réaliste » et presque vraisemblable, a quelque chance de n'être que la forme historicisée, rationalisée, d'un type narratif, d'un cycle de légendes et d'images dont l'examen de *certaines traditions locales ibériques* d'attestation plus récente donne à penser qu'ils sont à la fois pénétrés de représentations archaïques et bien implantés dans le folklore péninsulaire. Moins éloignés en tout cas qu'on ne pourrait le croire de la tradition lombarde et de ses parallèles antiques.

On y retrouve en effet d'une part le motif si caractéristique des *cheveux féminins disposés en forme de barbe*, le thème de l'intervention de *personnages surnaturels* (à connotations occasionnellement dioscuriques), et d'autre part le rôle déterminant d'une *manifestation lumineuse* : données essentielles, on l'a vu, du récit lombard et de ses composantes archaïques.

2 – *La légende des femmes de Tortosa*, à laquelle il a été fait allusion plus haut, est bien en effet une variante de celle que rapportent les chroniques à propos de la capitulation d'Orihuela⁹⁹. A la différence que, dans le récit catalan, les femmes ont une réelle initiative, puisque ce sont elles qui, contre l'avis de leurs maris, décident le stratagème, et que le contexte de la « Perte de l'Espagne » est remplacé par celui de la Reconquête : récit de victoire donc, et non plus de défaite mitigée.

Mais le stratagème est bien le même : les femmes montent en armes sur les remparts pour faire croire aux assiégeants que la ville est défendue par plus de guerriers qu'ils ne le pensaient, et, comme à Orihuela (pseudo-ambassade de Théodomir), une seconde ruse vient renforcer la première (de

98. Voir *supra* n. 65, et A. K. Coomaraswamy, *La Doctrine du Sacrifice*, p. 77-99 (« La face obscure de l'Aurore »). Cf. A. H. Krappe, « The Sovereignty of Erin », *American Journal of Philology*, 63, 1942, p. 444-454. Je reviendrai ailleurs sur le thème des vicissitudes capillaires de cette Entité.

99. Voir *supra* n. 13 et 14.

prétendus messagers, porteurs de fausses lettres annonçant la récente et secrète arrivée en ville de renforts importants, se laissent capturer par les musulmans).

Il n'est pas fait allusion dans le texte de Despuig, qui nous fournit la plus ancienne attestation écrite de cette tradition (1557) –laquelle se réfère à l'époque de la reconquête de Tortosa (1149)– à un quelconque artifice pileux, mais le déguisement est manifestement supposé¹⁰⁰. En récompense les femmes de la ville se verront octroyer une série de privilèges « masculins » : droit de constituer un ordre de chevalerie, d'en arborer le belliqueux emblème (une hache figurée sur un scapulaire), et préséance sur les hommes dans divers contextes cérémoniels.

Ces allusions à des pratiques d'inversion, et surtout l'intervention dans la légende d'un élément explicitement surnaturel (il est en effet précisé que, au moment de l'affrontement, un retour offensif des Maures, d'abord déconcertés par l'exhibition des femmes et la sortie simultanée des hommes, fut stoppé par un mystérieux « pèlerin », manifeste incarnation de Saint Jacques, qui, à lui seul, réussit à les repousser à l'une des portes de la ville), montrent que, à la différence de la tradition murcienne, le récit catalan implique *un contexte mythique et rituel* et s'inscrit dans une symbolique locale.

Or cet aspect de la légende est pleinement confirmé et développé par *les variantes orales* recueillies plus récemment par les folkloristes. Celles-ci indiquent que, averties par une vieille fileuse (à qui le chant de son rouet avait magiquement prédit l'arrivée des Maures), les femmes de Tortosa s'armèrent de véritables haches et, menées au combat par saint Jacques en personne –vêtu en pèlerin– mirent elles-mêmes en déroute les assaillants¹⁰¹... Mais il est surtout intéressant de noter que, sans qu'aucun détail du récit permette de supposer une influence directe de la chronique lombarde, ces versions de la légende spécifient que *lesdites femmes se sont fait de fausses barbes en se liant les cheveux sous le menton...*¹⁰² ! Echo lointain du texte de Paul Diaque ? Motif légendaire apporté par les Lombards eux-mêmes lors de leurs incursions ibériques ? Ou affleurement d'un substrat imaginaire structuré selon les mêmes lignes que les traditions lombarde, celtique, grecque, dont on a essayé de montrer qu'elles variaient, en fonction de leurs « champs idéologiques » respectifs, et en les combinant spécifiquement, les composantes d'un héritage commun et fini de représentations mythiques ?

L'association du motif avec celui d'une (double) intervention surnaturelle rappelle en effet les contextes religieux de la légende lombarde et du stratagème grec décrit par Polyen. Surtout le contraste et la complémentarité entre nos femmes barbues et le type manifestement mythique de *la fileuse*¹⁰³

100. « ... ab moltes banderes y atambors farien gran vista y soroll de gent de guerra... » (C. Despuig, *Col-loquis*, ed. E. Duran, Barcelone, Curial, 1981, p. 119).

101. J. Amades, *Costumari Catalá. El curs de l'any*, t. 4, Barcelone, Salvat, 1953, p. 606 sq.

102. « ... i per tal de semblar homes i fer més respecte als moros, es van lligar les cabelleres sota de la barba, i així, vistes de lluny, semblaven guerrers barbuts » (*ibid.*, p. 606).

103. Voir notre étude « De l'héroïsme féminin... », n. 36 et 37.

évoquent une dualité –que nous avons déjà relevée dans d’autres contextes– entre la forme ordonnée, apaisée, protectrice et l’aspect furieux, agressif, dissolutif de l’Entité Féminine– à la fois Souveraine, Guerrière et Productrice– qui traverse maints panthéons indo-européens. Double aspect caractéristique de la germanique Perchta (tour à tour bienveillante protectrice des fileuses et redoutable ogresse)¹⁰⁴ autant que du Palladium grec (Athéna à la quenouille vs. Pallas porteuse de l’égide au gorgonéion) et peut-être des bacchantes macédoniennes (appelées d’abord « Clodones », c’est-à-dire d’un nom qui a pu être rapproché de la racine *klodh-*, « filer », avant de conquérir par leur exploit le titre échevelé de Mimallones)¹⁰⁵. La plupart des légendes antiques relatives aux cités sauvées par l’intervention héroïque de leurs femmes sont à la fois marquées par ce type de dualité et liées à des rituels d’inversion, voire de transvestisme¹⁰⁶.

3 – De semblables valeurs sont à l’œuvre dans une autre légende – elle aussi liée à un rituel – qui se situe également et très directement dans la lignée du récit relatif au stratagème de Théodomir, puisqu’il s’agit cette fois, de la *reconquête d’Orihuela*¹⁰⁷. Cette tradition, qui reprend en les inversant certaines données de l’anecdote médiévale, nous est connue grâce à toute une série de textes littéraires régionaux (qui commence en 1608 avec le poème épique *La Murgetana* de Gaspar Garcia Oriolano) et fait encore aujourd’hui l’objet de célébrations locales, calendaires, folklorico-religieuses.

Il y est dit que les habitants de la ville, dont la forteresse était alors occupée par les Maures (qui reconnaissaient cependant la suzeraineté d’Alphonse X), coururent en 1263 le risque d’un massacre général à l’occasion d’un projet de soulèvement fomenté par les musulmans de la région contre le souverain espagnol. Mais « la Armengola », nourrice chrétienne des enfants de l’*alcaide* de la forteresse, mise secrètement au courant du projet meurtrier par ce dernier (qui souhaitait lui donner une chance d’échapper au massacre en l’accueillant nuitamment au château), entreprit avec l’aide de son mari et de deux jeunes garçons –à qui elle a fait revêtir les robes de ses filles pour les introduire incognito avec elle dans l’enceinte fortifiée– de devancer le soulèvement prévu et de sauver la ville. Trompant donc la garnison, la petite équipe parvint à pénétrer à l’intérieur de l’oppidum, à en occire les gardes et le chef, et à s’y retrancher en attendant l’arrivée massive des chrétiens venus des bas quartiers pour l’investir définitivement. Ce qui fut fait grâce à l’intervention miraculeuse des saintes Justa et Rufina (dont c’était la vigile puisque tout se passa dans la nuit du 16 au 17 juillet) : elles prirent l’apparence de deux astres flamboyants et éclairèrent à la fois le donjon et les bas quartiers, permettant aux habitants de ces derniers de venir s’emparer de la forteresse. Reconquête couronnée et définitivement renforcée par l’ultérieure arrivée du roi catalan Jacques le Conquérant, évident avatar historicisé de saint Jacques, et équivalent du « pèlerin » de la légende tortosine.

104. A. H. Krappe, *Études de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, p. 101-114 (« La déesse Holda »).

105. Cf. les deux formes que prend la *mania* dionysiaque (J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, p. 242 sq.). Sur les « Clodones » comme fileuses, voir J. Kalleris, *op. cit.*, p. 211 sq. (d’après Baritsch).

106. F. Graf, *op. cit.*

107. Voir J. García Soriano, *La Reconquista de Orihuela : su leyenda y su historia (aportación al estudio de nuestras leyendas medievales)*, Madrid, 1934 ; J. B. Vilar, *op. cit.*, p. 207-213, et M. C. Serra, J. L. Román del Cerro, *Leyendas de la Vega Baja*, Univ. de Alicante, 1986, p. 45-61.

Comme dans la légende de Théodomir il y a donc recours au stratagème du travestissement (non plus de femmes en hommes, mais d'hommes en femmes) : on soupçonne que les deux récits, même si l'un dépend de l'autre, ne sont que des variations symétriques à partir d'une même mythologie locale.

Comme à Tortosa l'initiative féminine passe au premier plan –l'héroïne, d'ailleurs armée, participe directement à l'action guerrière– et une intervention surnaturelle vient en sanctionner et renforcer l'efficacité.

Comme dans la légende lombarde enfin ce contexte merveilleux est étroitement associé à un symbolisme de la lumière (plus particulièrement de la lumière surgissant de l'obscurité, épiphanie qui est la condition de la victoire) et à un personnel mythologique de type dioscurique. Les deux saintes caniculaire gémées Justa et Rufina¹⁰⁸ dans leur double manifestation ignée, tout en répondant symétriquement aux deux filles de la Armengola, et accessoirement à la fille et à l'épouse de l'*alcaide* musulman de la forteresse –qui se précipitent du haut du donjon pour échapper à la vindicte des chrétiens– font écho au lumineux saint cavalier de Compostelle (lui-même manifestation dioscurique malgré les dénégations de C. Sánchez Albornoz)¹⁰⁹, ici représenté par un double humain en la personne du roi catalan. Elles sont donc dans une certaine mesure analogues à la lombarde Gambarà, mère des frères Ibor et Agio (l'une des « paires dioscuriques » germaniques repérées depuis longtemps par les comparatistes) et à son inspiratrice la divine Freya (tour à tour épouse d'Odin et maîtresse des deux frères de ce dernier, Vili et Vé)¹¹⁰ ; comme saint Jacques, avec son grand chapeau et sa pèlerine, fait lui-même pendant à l'encapuchonné Wotan dont la souveraineté magique et guerrière absorbe et récupère les valeurs et le personnel gémellaires de la « troisième fonction »¹¹¹.

Nous retrouvons enfin, dans cette seconde légende orcelitane, le type dionysiaque de la nourrice furieuse et, à travers les garçons travestis, celui du Pseudanor, pseudo-homme, dont la victoire nocturne, à la lumière des torches (cf. les deux flambeaux utilisés à Orihuela lors de la commémoration annuelle du miracle et de l'exploit), assure la définitive reconquête du territoire menacé.

4 – L'anecdote rapportée par les chroniques médiévales à propos de la capitulation d'Orihuela apparaît, dans sa nudité historiographique, dépouillée de tout merveilleux et ne dénonce son caractère traditionnel, voire folklorique, que par son évidente parenté avec une ancienne littérature d'*exempla* stratégiques (chargés cependant, à la différence du récit espagnol, de non moins évidentes connotations rituelles et associations mythiques dans leurs versions les plus anciennes).

108. Voir F. Cumont, « Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville », *Syria*, 8, 1927, p. 330-341.

109. C. Sánchez Albornoz, « El culto de Santiago no deriva del mito dioscórido », *Cuadernos de Historia de España*, 28, 1958, p. 5-42. Voir A. H. Krappe, « Spanish Twin cults », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 8, 1932, p. 1-22.

110. Voir G. Dumézil, *Mythes et dieux...*, p. 43-49. Sur Gambarà, Ibor et Agio, voir D. Ward, *op. cit.*, p. 50-52.

111. G. Dumézil, *Du mythe au roman*, Paris, 1970, p. 15-124 (« La Saga de Hadingus »).

L'examen des versions ibériques plus récentes du même cycle narratif, de la même « légende-type » –que l'on pourrait intituler « le salut de la ville par le stratagème des femmes travesties » –montre par contre que des résonances mythico-rituelles tout à fait analogues à celles qu'évoquent les textes lombards et grecs, marquées par la récurrence notable de certaines représentations privilégiées (comme le symbolisme de l'échevellement ou de la fausse barbe) et l'articulation réciproque de certains codes spécifiques (pileux, optique, vestimentaire, sexuel, magico-guerrier), y sont encore perceptibles, malgré les réinterprétations dont le schéma narratif a fait l'objet au cours de sa traversée de différents champs culturels et idéologiques.

Y a-t-il eu « remythisation » secondaire, ou les versions chronistiques n'ont-elles été qu'une parenthèse épiphénoménale (explicable par la rationalité propre du genre) à l'intérieur d'une tradition souterraine à la fois continue et fondamentale, diverse dans ses applications mais relativement constante dans sa structure, susceptible de réarticuler dans de multiples et différents contextes, un même ensemble fini d'images, de croyances et de concepts ?

Point n'est besoin de recourir à une quelconque théorie des archétypes ou des universaux et invariants diégétiques pour rendre compte de semblables récurrences, dont il est par ailleurs évident qu'elles ne reconduisent pas à d'inertes « survivances » (encore vaudrait-il mieux parler de « résurgences » ou de « réactivations ») puisqu'il ne s'agit pas tant de la répétition de motifs isolés ou de schémas narratifs fixes que de la remise en activité de structures et de réseaux complexes : véritables « ensembles flous » à l'intérieur desquels, selon des mécanismes que l'on reconnaît aujourd'hui comme relevant de la « pensée mythique », se déconstruisent et recombinent, en variations vivantes et subtiles, selon des codes finis mais souples, des « séries » imaginaires cohérentes articulant, tout en les modulant, des représentations gestuelles, iconiques, textuelles, psychiques et occasionnellement religieuses.

Séries et représentations qui oscillent entre *deux pôles* aussi lointains, voire contradictoires, que la description pratique d'une ruse de guerre assez élémentaire (que recommandent certains traités), et le type mythique complexe de la Déesse Trivalente à deux aspects de plusieurs panthéons indo-européens. Repères extrêmes entre lesquels des *notions*, comme celles du *furor* guerrier et de la transe extatique, mobilisatrices d'*images* infernales actualisées par des pantomimes, des masques, des effigies, et des *pratiques rituelles* comme celles du transvestisme, de l'inversion, de l'alternance ludique des apparences, ménagent des médiations et des systèmes de transformation réciproque : pivots sur lesquels peut s'appuyer *tout un jeu de transpositions* – condensations, transferts, démultiplications, changement de clé ou de registre, déménagements divers – tels la réinterprétation d'un type mythique en situation narrative, la fixation d'un geste en objet, ou d'une grimace en masque, le déplacement d'un motif à l'occasion d'une distribution nouvelle ou d'une recontextualisation de la matière légendaire.

Les éléments mobilisés peuvent appartenir, du moins primitivement, à différents ensembles plus ou moins hétérogènes : mascarades, travestissements et pratiques d'inversion relèvent selon les cas, des registres cérémoniels initiatiques, calendaires ou nuptiaux ; il en est de même pour les compor-

tements agonistiques. Le rapport –toujours dialectique– de la femme et de la fonction guerrière peut de même varier, notamment à l'intérieur du monde indo-européen, selon les cultures. Tout comme l'équilibre respectif des pouvoirs masculin et féminin, le marquage des apparences et des attitudes selon les sexes. Mais, dans chaque cas particulier *toutes ces données se déplacent ensemble*, en interaction mutuelle, manifestant, en même temps que sa variable mobilité, la solidarité du réseau.

On aura pu observer par exemple que plus les femmes sont représentées comme actives et éventuellement dotées d'initiative propre, plus leur pilosité tend à se masculiniser et à prendre de l'importance dans le récit, et plus le contexte tend à se charger de portée mythologique et/ou rituelle. Lors de la capitulation d'Orihuela les femmes sont à la fois inactives et imberbes, pures figurantes, manipulées comme des mannequins, et le récit est platement réaliste. Chez les Lombards l'initiative féminine se dédouble –de l'humain au divin– et le motif de la barbe passe au premier plan du mythe de fondation. En Macédoine, où les femmes, feignant ou éprouvant la possession divine, sont hyperactives, voire déchaînées, leur intervention, leur déguisement et éventuellement leur pilosité apparaissent comme autant de manifestations du dieu guerrier, androgyne et barbu-chevelu, dont le temple commémorera leur stratagème. Ailleurs la manifestation pileuse est prise en charge par la déesse elle-même qui, pour sauver un de ses dévots, fait miraculeusement apparaître une chevelure sur sa propre idole (ce sont ces mêmes cheveux qui, profanés par le roi, le rendent *aveugle* et l'amènent à fonder un temple)¹¹².

Ce qui transparait donc, d'une forme à l'autre de la légende, ce n'est pas un hypothétique mythe commun que l'on pourrait reconstituer par la comparaison typologique des versions qui en subsistent, ni la figure d'un puzzle que l'on pourrait spéculativement reconstituer en rassemblant des fragments épars.

C'est bien plutôt la récurrence et la cohérence, dans plusieurs cultures tributaires de l'héritage indo-européen, d'un *ensemble d'associations privilégiées*, tant au niveau des *thèmes narratifs* et folkloriques mobilisés (le salut par les femmes ; le travestissement ; la pilosité ; l'éclat lumineux) que des *connotations imaginaires* qu'ils impliquent (la fureur guerrière ; les figures de la fascination ; les pratiques d'inversion ; les mascarades initiatiques) et des *codes symboliques transculturels* qui les sous-tendent (la dualité des entités féminines tutélaires ; les aspects féminins de la Souveraineté et/ou de la fonction guerrière ; l'interdépendance des représentations cosmiques –notamment astrales et calendaires– et de l'image de sa propre identité –ethnique, territoriale, poliade– que le groupe se constitue au moment de sa fondation ou d'une crise qui le menace).

5 – Si ce réseau d'associations, véritable « système de représentation » implicite, a pu ainsi se réactiver et ressurgir dans des contextes culturels si divers, assumer des significations circonstantielles aussi divergentes selon les multiples contextes d'énonciation où l'on a pu le saisir, ce n'est point par

112. A. Hildebeitel, *The cult of Draupadi*, t. 1, p. 88-100.

la grâce de certains invariants déposés dans un quelconque « inconscient collectif » commun partagé par les diverses cultures indo-européennes.

On ne peut non plus y voir, comme le voudrait une certaine exégèse « féministe » à la mode des images et des rituels de l'inversion sexuelle, la marque d'une continuité historique et d'une montée en puissance de « la lutte pour un changement fondamental de la distribution du pouvoir dans la société »¹¹³. Ce système est indépendant des idéologies qui l'investissent (et qu'il investit), et les images qu'il propose du rôle de la femme dans la société sont, d'une version à l'autre, très variables et même contradictoires : notre légende-type est, au fil des versions, traversée par des figures aussi hétérogènes que la femme héroïque qui prend en mains la destinée de la cité (mais représente plus la projection d'une entité mythique tutélaire que l'expression historique d'une revendication sociale), la femme-objet (mannequin manipulé par les hommes à des fins de pure figuration), la femme possédée par le dieu de la transe, l'incarnation ambivalente de la Souveraineté, etc.

Ce qui fait donc tenir ensemble les diverses composantes du système, en assure la cohérence relative et la survie, moyennant une incessante aptitude à s'autoreproduire et à s'adapter en se métamorphosant, c'est très probablement, outre la force d'expansion et de contamination propre à la tradition orale, la remarquable persistance de son enracinement dans des pratiques rituelle, festives et ludiques. Pratiques qui associent des schèmes iconiques et gestuels, des scénarios dramatico-narratifs, des notions et croyances magiques et des référents mythiques, et ne reconduisent nullement – ou seulement secondairement – à des « rites de passage » archétypiques, polyvalents et omniprésents. A la « mythologie comparée indo-européenne », d'ores et déjà bien implantée, devra se joindre un jour (et s'articuler) une « ritologie comparée » encore balbutiante, dont Dumézil a montré le chemin : dans ce domaine la contribution des folkloristes ne saurait être négligeable. Encore faudra-t-il se débarrasser des typologies formelles et classifications fonctionnelles à la Van Gennep, schémas utiles mais abstraits auxquels trop souvent se contentent de reconduire les études rituelles, et rendre leur épaisseur, leur dimension polysémique à des complexes cérémoniels que l'on aplatit en les étiquetant « rites féminins », « manifestations d'inversion carnavalesque », « rites de passage », voire en les reconduisant à l'idéologie bakhtinienne de la « culture populaire ».

Il conviendrait ici, au cas par cas, puis comparativement, de restituer les légendes du « salut par les femmes travesties » dans des contextes à la fois aussi lointains et aussi homologues que ceux, dans l'Inde tribale, de la « *Women's hunt* », et en Espagne, des fêtes de la Sainte Agathe.

Dans le premier cas, à la légende relative à l'expulsion des Uraons du fort de Rohtas – dans laquelle on apprend que les femmes Uraon ont mis en déroute les agresseurs musulmans en se déguisant en hommes (c'est-à-dire en coiffant des turbans et en brandissant leurs pilons à riz) – correspond une fête périodique au cours de laquelle les femmes s'habillent en hommes, se

113. N. Z. Davis, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, trad. fr., Paris, Aubier, 1979, p. 218.

munissent de haches et pourchassent des animaux domestiques mâles, tandis que les hommes, sous peine de mauvais traitements, s'occupent de travaux féminins¹¹⁴. Rite et récit ont ici pour fonction de restaurer l'équilibre symbolique et émotionnel entre les sexes, qui est nécessaire à la vie pratique d'une société tribale essentiellement phallogratique dans sa structure mais économiquement dépendante de l'unité de production domestique, c'est-à-dire du couple conjugal. Inversion, « carnaval » si l'on veut, mais plus destinés à penser et médiatiser le décalage entre le schéma formel du groupe et la réalité quotidiennement vécue par ses membres qu'à réguler le cycle de la végétation ou donner périodiquement libre cours à des pulsions transgressives refoulées (ce « carnaval » a lieu tous les douze ans)¹¹⁵.

Dans les *fêtes de la Sainte Agathe*, le registre légendaire est exclusivement occupé par une légende hagiographique dépourvue de portée guerrière¹¹⁶ : la puissance apotropaïque de la sainte s'exerce contre les incendies, non contre un ennemi extérieur ; il y aurait cependant lieu de s'interroger sur les connotations « amazoniennes » de la mutilation des seins et sur l'analogie avec la légende indienne de Kannagi, incarnation de la forme échevelée et furieuse de la Déesse offensée, qui s'arrache un sein, et, par ce geste, incendie la ville de Madurai¹¹⁷.

En tout cas les rituels comportent, outre la traditionnelle remise du pouvoir municipal aux femmes (mariées) ou à leurs représentantes cérémonielles, des pratiques de *travestissement* (les femmes revêtent parfois des attributs militaires) et des *jeux agonistiques* (brimades infligées aux hommes, occasionnellement rasés, comme il arrive précisément à Tortosa ; mise à mort d'un coq)¹¹⁸, parfois des comportements « ménadiques » (les femmes allument des bûchers, s'emparent des clochers des églises, font sonner les cloches à toute volée, s'exhibent *échevelées* après avoir jeté par les fenêtres leurs peignes et épingles à cheveux)¹¹⁹. Si la sainte patronne des nourrices et des fileuses, a essentiellement un aspect protecteur, paisible et matronal, plusieurs traditions folkloriques locales lui prêtent une face terrible, infernale (elle se transforme en une chatte sauvage pour punir, comme Perchta, celles qui transgressent l'interdiction de filer le jour de sa fête ; elle commande les forces du feu et des tempêtes)¹²⁰.

La comparaison avec de semblables fêtes dans la Grèce antique (où se retrouve la relation des rites de travestissement avec des légendes de cités sauvées par l'intervention héroïque de leurs femmes)¹²¹ permet de supposer

114. W. G. Archer, « The women's hunt » in *Mélanges Rai Bahadur Sarat Chandra Roy*, Lucknow, 1942, p. 189-193.

115. Cf. V. Elwin, *Maisons des jeunes chez les Muria*, trad. fr., rééd., Paris, Gallimard, 1978, p. 272-282.

116. J. Caro Baroja, *El Carnaval*, Madrid, Taurus, 1965, p. 367-389.

117. Voir G. Obeyesekere, *The cult of the goddess Pattini*, Univ. of Chicago Pr., 1984 et la traduction française du *Shilappadikâram* d'Ilangô Adigal (*Le roman de l'anneau*, Paris, Gallimard, 1961, p. 162 pour l'épisode où Kannaki s'arrache le sein).

118. A. M. Espinosa, « Folklore from Spain. The fiesta del gallo in Barbadillo », *Modern Philology* 20, 1922-1923, p. 425-434.

119. N. de Hoyos Sancho, « Fiestas en honor de Santa Agueda, patrona de las mujeres », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 7, 1951, p. 446-456 (p. 452 ; d'après J. M. Iribarren).

120. *Ibid.*, p. 452 sq. et V. Alford, « The Cat Saint », *Folklore*, 52, 1941, p. 161-183.

121. F. Graf, *op. cit.*, et W. R. Halliday, *op. cit.*

l'ancienneté et l'implantation méditerranéenne de ce genre de cérémonies, qui ont, selon les cas, des fonctions plutôt agraires, territoriales, municipales, sociales ou familiales, mais mobilisent toujours une multiplicité de codes¹²². Généralement les mêmes que ceux qu'on a vus à l'œuvre dans la plupart des légendes qui ont été abordées au cours de ce travail.

Il me paraît donc légitime de voir dans ces dernières, derrière la diversité des réutilisations et réinterprétations, la continuité et les métamorphoses d'une très ancienne pensée qui, à travers une mise en scène des formes de l'intelligence stratégique manipulatrice des apparences, construit un discours historique fictif en y investissant quelques-unes des données les plus profondes de son imaginaire mythique et rituel.

*

* * *

Les principales conclusions auxquelles conduisent les rapprochements présentés tout au long de cette étude comparative peuvent se résumer comme suit :

1) Le récit que font les chroniques médiévales de la capitulation d'Orihuela est largement *légendaire* : il reprend, en l'adaptant à un nouveau contexte historique et géographique, un thème narratif *folklorique* déjà utilisé dans l'ancienne *littérature stratégique grecque* et dans l'*historiographie lombarde*.

2) Dans les versions grecques et lombardes le stratagème militaire des femmes travesties est intégré dans des *contextes mythico-rituels* spécifiques. Il apparaît comme une forme transposée de pratiques initiatiques et/ou religieuses archaïques réinterprétées dans une perspective guerrière.

3) Ces pratiques reconduisent indirectement à divers aspects d'un *héritage commun indo-européen*, en particulier à un système de représentation associant certaines formes de la pilosité féminine à des manifestations lumineuses et à la notion de fureur guerrière (et/ou extatique), à un type mythique d'entité féminine tutélaire (lui-même reconductible à certains aspects de la « Déesse Trivalente » dans sa double spécification protectrice-apotropaïque et agressive-furieuse) et à des rituels d'inversion (avec transvestisme).

4) Quoique étrangères à la légende médiévale espagnole, des représentations de ce genre sont manifestement à l'œuvre, sous une forme transposée, dans *d'autres traditions ibériques* relevant du même cycle folklorique : les motifs de la fausse barbe, du travestissement, de l'héroïsme féminin et de l'intervention (notamment lumineuse) surnaturelle y^λ sont étroitement associés dans un contexte de mythologie poliade et identitaire.

5) La permanence et la transmission de ce réseau imaginaire sont à mettre en relation avec la remarquable continuité, d'un bout à l'autre du monde indo-européen, mais plus particulièrement dans l'aire des cultures méditerranéennes, de *rituels polysémiques* où sont ludiquement et périodiquement remises en cause les attributions et définitions respectives des sexes.

122. I. Anastassiadou, *op. cit.*