A la croisée des destins

Marie-Madeleine et les compagnons du Tour de France

Résumé

Partant du constat que, chez les compagnons du Tour de France, Marie-Madeleine occupe une place particulière parmi les saints patrons, l'auteur propose une analyse visant à établir la légitimité de sa position. La sainte pécheresse entretient en effet avec les hommes en devenir un rapport étroit. Les guidant sur les sentiers de la nature, Marie-Madeleine les initie, en tant que prostituée et en tant qu'ermite, à leur propre condition. Elle offre donc certaines garanties quant à l'acquisition complète de la virilité, étant elle-même pensée sur le mode masculin, et cristallise ainsi les aspirations du compagnonnage désireux de produire des hommes complets.

Mots-clés : Marie-Madeleine. Marthe. Compagnonnage. Saint-patron. Masculin / féminin.

Parmi tous les saints patrons qu'invoquent les compagnons, Marie-Madeleine occupe une position tout à fait singulière. D'abord, parce qu'elle n'assure la tutelle d'aucune corporation traditionnellement compagnonnique ; ensuite, parce que les compagnons lui accordent la faveur spéciale et unique d'un pèlerinage. Marguerite Duguet, Mère des compagnons à Lyon, femme respectée qui a charge d'héberger et de nourrir les jeunes hommes sur le Tour de France, nous a laissé dans ses *Mémoires* le témoignage émouvant de son pèlerinage en 1947 à la grotte de la Sainte-Baume où se serait réfugiée Marie-Madeleine peu après son arrivée légendaire en Gaule à proximité de Marseille [Duguet, 1979]. Cette « montée » dans le massif provençal est attestée dès le XVIIIe siècle.

On a souvent pris la mesure de ce pèlerinage en rapportant le fait qu'un des pères fondateurs légendaires du compagnonnage, un certain Maître Jacques, s'était retiré lui aussi sur les hauteurs de Marseille, précisément à la Sainte-Baume. L'étroite proximité de cette légende compagnonnique et de la légende provençale de la Madeleine questionne en effet le chercheur. Finalement, ne serait-ce pas plutôt maître

Jacques, et non réellement Marie-Madeleine, que les compagnons viennent visiter au terme de leur ascension ? Mais, même si tel était le cas, pourquoi donc Jacques vient-il se réfugier dans l'ermitage de la pécheresse repentie ? Qu'a-t-elle donc à offrir au compagnonnage ?

René Lambert, compagnon carrossier, considère en effet Marie-Madeleine comme la « patronne » du compagnonnage [Lambert, 1997 : 14-16]. Présente sur les couleurs, ces rubans de soie que reçoivent les jeunes apprentis à l'issue de la cérémonie de l'Adoption qui les fait pénétrer dans le groupe des « aspirants » (premier degré de l'initiation), sur celles que l'on donne aux Mères et aux compagnons qui ont fait le pèlerinage à la Sainte-Baume, Marie-Madeleine fait plus qu'investir par hasard un lieu du compagnonnage où se serait retiré maître Jacques : elle traverse la vie des compagnons de part en part, se dévoilant au détour d'un discours sur les beautés provençales ou à la surface d'une couleur. Les raisons de sa présence méritent une analyse, tant elles ne paraissent pas *a priori* tomber sous le sens. Que la Mère des compagnons, objet d'un respect incomparable (on lui donne tout de même du « Notre Mère » quand on s'adresse à elle), se recommande d'une prostituée, même repentie, ne semble qu'avoir très peu le goût des évidences solides.

Marie-Madeleine n'est pas seulement l'ancienne prostituée qui s'est faite ermite. Elle est d'abord la figure de la femme qui a choisi, contre sa sœur Marthe, la « meilleure part ». En effet, dans une scène rapportée dans l'*Evangile selon saint Luc*, Jésus est accueilli dans l'établissement tenu par Marthe. « Celle-ci avait une sœur appelée Marie qui, s'étant assise auprès du Seigneur, écoutait sa parole. Marthe, elle, était absorbée par les multiples soins du service. Intervenant, elle dit : "Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse ainsi servir toute seule ! Dis-lui donc de m'aider." Mais le Seigneur lui répondit : "Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour beaucoup de choses ; pourtant il en faut peu, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée" » (*Luc*, X, 39-42). Cette scène consacre l'opposition entre la vie active et la vie contemplative, en même temps que la supériorité de la seconde sur la première. Or, le rôle confié à la Mère chez les compagnons n'a rien de contemplatif. De la tenue de la maison aux soins psychologiques qu'elle dispense, en cas de besoin, à ses pensionnaires, en passant par la gestion des repas, la Mère ne chôme pas. « Quand on

est Mère, on n'arrête pas… », m'avouait la Mère de l'Association Ouvrière de Toulouse non sans une certaine fierté quant au rôle majeur qu'elle remplissait vis-à-vis des compagnons. Ainsi, la Mère pourrait tout aussi bien, peut-être mieux en apparence, s'accommoder de sainte Marthe. Jean-Pierre Albert rappelle en outre que la culture populaire associait à Marthe les figures de l'hôtesse [Albert, 1997 : 219]. Et l'on sait que l'une des fonctions essentielles de la Mère, la première peut-être, est d'accueillir les compagnons en sa demeure. D'ailleurs, à l'Association Ouvrière des Compagnons du Devoir comme à la Fédération Compagnonnique des Métiers du Bâtiment, deux des trois groupes compagnonniques actuels, avant d'être initiée « Mère », la récipiendaire porte le titre de « Dame hôtesse ». Congrue fonctionnellement à Marthe, la Mère ne semble pas seulement en décalage avec Marie-Madeleine : elle en serait plutôt la figure inversée si l'on suit l'analyse de Jean-Pierre Albert montrant la possibilité de réaliser une lecture « structuraliste » des deux sœurs de Béthanie [*Ibid.* : 227-230]. La solution à notre questionnement serait donc à chercher ailleurs.

Le pouvoir génésique de Marie-Madeleine

Si Marie-Madeleine n'a jamais assumé biologiquement parlant la fonction maternelle, si elle n'a pas engendré, un ensemble d'éléments permet cependant de lui accorder un certain pouvoir génésique.

Plusieurs traditions populaires mettent en exergue le rapport positif qu'entretiendrait Marie-Madeleine avec le moment de la procréation. Et c'est d'ailleurs à ce niveau qu'elle se disjoint le plus de sa sœur. Dans les alpages de la Savoie, Arnold Van Gennep rapporte l'existence d'une pratique consistant à « peser le lait » [Van Gennep, 1999 : II, 2041-2042]. Il s'agissait d'en déterminer la richesse et donc à déduire la qualité des fromages qui en découleraient. Ce rituel, pratiqué au début de l'estivage, était répété quelques temps après, approximativement semble-t-il entre la fin du mois de juillet et le début du mois d'août. Une règle, rappelée par Van Gennep, venait cependant préciser le choix du moment. Il devait s'agir d'un jour « spécialement consacré à une sainte ou à la Vierge ». Ainsi, selon les communes, on fait feu de tout bois avec le stock des saintes disponibles à la fin du mois de juillet ou au début du mois d'août. De sainte Marguerite à sainte Anne en passant par Marie-Madeleine,

apparemment la plus appréciée des trois, le choix semble entièrement libre. Or, à ces prescriptions explicites, il convient d'adjoindre une proscription implicite. Le 29 juillet, jour consacré à Marthe, n'est jamais envisagé comme moment du rituel, alors même que cette date ne devrait pas constituer un problème en soi, puisque certaines communes se consacrent au rituel encore au début du mois d'août, voire le jour de l'Assomption pour plusieurs d'entre elles. Cet oubli renforce encore le « capital confiance » qui est investi dans le patronage de Marie-Madeleine.

Le rôle symbolique qui lui revient dans l'élaboration du fromage, dont le processus est souvent comparé à celui de la gestation [Belmont, 1988], nous met sinon sur la voie d'une maternité symbolique, en tout cas sur les traces d'un pouvoir sur la génération.

D'autres croyances, qui font écho à nos bergers savoyards, concèdent également à Marie-Madeleine un rôle à jouer dans la procréation. Elle faciliterait l'arrivée des nouveaux-nés. Cela est vrai notamment pour la Madeleine qui nous concerne ici, celle de la Sainte-Baume. Ainsi, il était d'usage au XIXe siècle que les jeunes époux accumulassent dans l'endroit le plus secret de la montagne autant de pierres qu'ils désiraient d'enfants en vouant la réussite de cette opération à la pécheresse repentie [Sébillot, 1968 : I, 351].

Mais si la sainte semble avoir quelque pouvoir concernant la fécondité des femmes, elle ne semble pas en mesure de l'exercer sur sa propre personne. Le folkloriste Eugène Rolland a rapporté plusieurs versions danoises consacrées à la légende de la sainte, qui sont toutes établies sur le même scénario [Rolland, *op. cit.* : VI, 37-45].

« Marie était assise près d'un puits à blanchir du linge […]. Un vieillard se présente devant elle […]. "Ecoute Marie, belle et fine ! Qu'as-tu fait de tes enfants ? — Je n'ai pas eu de mari, je n'ai pas eu d'enfants. — Tu as eu trois petits enfants, et tu les as tués. Le premier avec ton père, le deuxième avec ton frère. Le troisième avec ton curé, ce péché est le plus grave. — Si tu connais mon grand péché, punis-moi, quand je suis sur la terre ! Je veux subir si dure peine, mais sauve-moi l'âme de misère et de perte ! — Je ne te donnerai d'autre pénitence, tu jeûneras pendant six semaines." » [*Ibid.* : 40]

La fin de l'histoire montre comment Marie-Madeleine, se nourrissant d'herbe et de rosée, n'éprouva point la faim, ayant l'impression d'avoir pain et vin en abondance. Devant ce miracle, le vieillard ne peut que l'engager à aller prendre place dans les cieux. Ainsi, la « maternité » de Marie-Madeleine n'existe que dans le franchissement de tous les interdits, ceux de l'inceste et de la continence sexuelle des prêtres. Pour ne rien gâcher de cette perfection transgressive, elle est également accusée d'infanticide. Autrement dit, imaginer une maternité réelle pour Marie-Madeleine est dans l'ordre de l'impensable, du monstrueux, du nécessairement abominable. La sainte est, plus que n'importe quelle autre, une figure de la stérilité, puisqu'elle ne saurait concevoir d'enfants autrement que dans l'inceste. C'est que la question de la maternité est affaire humaine. Madeleine, en raison de son statut de sainte, peut échapper à ce qui s'impose aux simples mortels. De même que Marguerite ou Brigitte d'Irlande ont engendré tout en demeurant vierges, Marie-Madeleine n'a pu concevoir qu'en bafouant un ensemble de règles élémentaires. Tandis que les premières font fi des contraintes biologiques, la seconde se joue des contraintes sociales. Dans tous les cas, leur statut particulier impose un dépassement de l'ordre des choses : on ne peut être sainte à peu de frais.

Marie-Madeleine, femme-à-garçons

Le pouvoir génésique dont semble bénéficier Marie-Madeleine mérite encore d'être spécifié. Si l'on commence déjà à comprendre en quoi elle peut être « utile » aux compagnons, l'on n'a pas encore cerné les caractéristiques particulières qui lui ont permis d'être désignée comme leur « Mère ».

La sainte entretient tout au long de sa vie une relation particulièrement forte vis-à-vis des hommes. Sa condition de prostituée fait d'elle une initiatrice sur le plan sexuel. D'ailleurs, il semble que les compagnons fréquentaient de manière visiblement régulière ces milieux marginaux, potentiellement dangereux, dans la mesure où ils en faisaient également partie jusqu'à la fin du XIXe siècle. Il ne faudrait cependant pas s'y méprendre : l'appartenance à la marge a longtemps constitué un trait fort de l'identité du compagnon. Comme le rappelle l'historien Emile Coornaërt, au début du XXe siècle de nombreux compagnons « considéraient encore comme une déchéance la nécessité où se

trouvaient plusieurs d'entre eux d'adopter la forme d'associations légales […]. » [Coornaërt, 1966 : 109]

On trouve ainsi dans les autobiographies de plusieurs compagnons des traces de ces fréquentations. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier de la seconde moitié du XVIIIe siècle, se vante de connaître personnellement les mères maquerelles qui tiennent les « couvents » de Paris [Ménétra, 1998 : 148-149]. L'interdit qui porte sur la Mère et sur ses éventuelles filles, que les compagnons appellent « petites sœurs » à cet effet, invite les jeunes hommes à chercher des relations hors du cercle compagnonnique et de courte durée, en tout cas tant que le Tour de France n'est pas achevé. Il est vrai néanmoins que les prostituées ne sont pas les seules à pouvoir satisfaire à ce type d'exigence. Agricol Perdiguier, compagnon menuisier qui fait son Tour de France dans les années 1820 et écrit vers 1854-1855, s'enorgueillit de ne pas s'être livré aux « femmes perdues » [Perdiguier, 1992 : 287]. Mais l'énonciation de cette performance suffit à nous indiquer que tous les compagnons n'en faisaient pas autant.

Le monde de la prostitution n'étant pas étranger aux compagnons, il est certain que la figure de Marie-Madeleine leur « parle » également à ce titre. La physiologie même de la sainte invite à la penser comme une invitation aux plaisirs des sens. L'opposition existant entre Marie et sa sœur permet de nous éclairer sur ce point. Marthe a souvent été associée à la figure de l'Hémorroïsse dont le flux sanguin désordonné et intempestif n'a pu se tarir que par l'intervention du Christ. Femme qui saigne, elle s'oppose à Marie-Madeleine, femme qui pleure. Elles s'écoulent toutes deux, et ce par le biais d'humeurs que l'on a longtemps pensé être étroitement liées tout en étant radicalement contradictoires.

En effet, les médecins théologiens de l'âge classique se sont attachés à rendre compte des rapports nouant ensemble le sang et les larmes[1]. Marin Cureau de la Chambre, conseiller et médecin ordinaire de Louis XIV, en est un exemple frappant. Le dernier volume de ses monumentaux *Charactères des Passions*, publié en 1662, est précisément consacré aux larmes. Dès le départ, et comme un pilier de soutènement inébranlable, Cureau de la Chambre pose la relation suivante : « les larmes sont le sang

[1] Ce rapport des larmes au sang a la vie dure. On le retrouve encore établi en plein XIXe siècle dans le très sérieux *Dictionnaire de médecine usuelle* dirigé par le docteur Jean-Pierre Beaude. On y lit à l'article « Larmes » que ces dernières sont causées par « un trouble de la circulation générale, tel que le sang stagne dans la moitié supérieure du corps » [BEAUDE, 1849 : II, 342].

de l'âme » [Cureau de la Chambre, 1662 : 2]. Mais le médecin ne s'en tient pas seulement à une relation d'ordre théorique. Il tient également à en expliciter les effets observables. Ainsi, il estime que le sang dont la sérosité s'est échappée par les larmes ne peut plus s'écouler. Or, le sang féminin n'ayant pas vocation à stagner indéfiniment, il bouillonne, il s'agite, ce qui favorise encore l'évaporation de sa sérosité, contribuant à l'échauffement général du corps [*Ibid.* : 142]. Et cette Marie-Madeleine « chaude » donne à la sainte prostituée une profonde cohérence que renforce encore le comportement qui a pu lui être attribué. « Chaude » physiologiquement, prostituée socialement, la sainte a les attitudes (stéréotypées) des femmes qui se veulent objet de désir. Les soins du corps lui sont essentiels, comme le sont ceux de la maison pour Marthe. L'Auvergne est particulièrement riche de ce type de représentations véhiculées par les chansons populaires. En voici un exemple parmi ceux du même type qu'évoque Eugène Rolland :

« Le Bon Dieu, la sainte Vierge se promenaient tous deux,
De Noël, de Noël à tous.
Ils rencontrèrent Madeleine qui jouait avec les garçons.
Voulez-vous venir, Madeleine, vous promener avec nous ?
Non fais certes, Sainte-Vierge, vous n'amenez pas de garçons !
Si fais certes, Madeleine, je mène le plus beau de tous !
Attendez-moi, Sainte-Vierge, je vais chercher ma leçon ;
Je vais chercher ma coiffure où le soleil rayonne dessous ;
Je vais chercher ma robette qui a dix aunes de grandeur ;
Je vais chercher ma ceinture qui fait treize fois le tour (de mon corps).
Ils vont entendre la messe à l'église de Saint-Clair.
En entrant dans l'église les autels en tremblent tous ;
Au prendre l'eau bénite le bénitier faisait le tour (se retournait).
Les prêtres quittent leur messe et les clercs leurs leçons.
Achevez, prêtres, la messe, et clercs, vos leçons.
Dépose, dépose, Madeleine, un peu de tes honneurs.
Je ne les dépose ni les lève, et ne les déposerai pas pour vous.
Le Bon Dieu me les a donnés pour que je les porte tous les jours,

De Noël, de Noël à tous. »[2]

Comme on peut le constater, tout se retourne devant une Madeleine tellement en beauté, des prêtres au bénitier de pierre. Mais, à l'opposé de cette sainte précieuse, soucieuse d'elle-même en vue de plaire aux garçons, se trouve une Madeleine à toison, une Madeleine en « femme sauvage », recluse à la Sainte-Baume (figure 1). La gravure présentée nous montre également une Madeleine visiblement enceinte, comme pour rappeler le rapport étroit, établi auparavant, qu'elle entretient avec la procréation. Si la Madeleine d'après la conversion, lorsque le Christ se présente chez elle, peut être opposée à la Madeleine prostituée, il est également possible d'envisager ces deux facettes de manière conjointe sous l'angle de la production du masculin. La métamorphose des apparences ne signale en fait que deux aspects d'une capacité à construire du genre.

La notice hagiographique réalisé par Jacques de Voragine est sans aucun doute celle qui met le plus en adéquation la Mère des compagnons et Marie-Madeleine. L'auteur insiste en effet sur la fonction sociale de la maternité qu'a assumée la sainte. Il semble que d'une façon générale les femmes enceintes ont un certain intérêt à se placer sous sa protection, en particulier lorsque celles-ci désirent un enfant mâle. Jacques de Voragine évoque dans son récit deux cas de cet ordre. Le premier est connu, puisqu'il s'agit de la légende du prince de Marseille [Jacques de Voragine, 1967 : 458-462]. Ce dernier et son épouse sacrifiaient aux idoles païennes pour obtenir un enfant, mais visiblement sans succès. De guerre lasse et menacés par la colère de Marie-Madeleine, visiblement exaspérée par ce paganisme ostensible, le prince et sa femme se rendent auprès de la sainte : « Nous voilà disposés à obtempérer à tous tes dires, si tu nous obtiens un fils du Dieu que tu prêches. » Et l'épouse se trouva enceinte, comme de bien entendu. Alors, pour se convaincre encore de la supériorité des pouvoirs du Christ sur ceux de leurs idoles, ils décident d'entreprendre le voyage pour Rome afin d'y rencontrer saint Pierre. Sitôt après leur départ, le couple princier est pris dans le creux d'une sévère tempête si bien que, comme le dit Jacques de Voragine, « tous les passagers et principalement la dame enceinte et débile […] furent en proie aux plus graves inquiétudes ; les douleurs de l'enfantement saisirent la femme tout à coup, et au

[2] Chanson corrézienne recueillie en 1887 [ROLLAND, 1967 : VI, 8].

milieu de ses souffrances et de la violence de la tempête, elle mit un enfant au monde et expira. » [*Ibid.* : 460]

Le prince, contre l'avis de l'équipage, aborde sur une île afin d'y déposer le corps de sa femme ainsi que son fils, voué à une mort certaine, puisqu'il n'avait déjà plus de mère pour le nourrir. Poursuivant son voyage malgré tout, il arrive à Rome. Saint Pierre l'accueille, lui conte les beautés de la religion chrétienne, le mène à Jérusalem pour lui exposer les lieux des miracles du Seigneur. Après deux années de pèlerinage intensif, il décide de s'en retourner dans ses terres. Le sort voulut cependant que son navire passât à proximité de l'île sur laquelle, deux ans auparavant, il avait abandonné son fils affamé et sa femme morte. Il aperçut à sa grand surprise sur le rivage un enfant qui, à la vue des matelots, alla se cacher sous le manteau d'une femme qui n'était autre que Marie-Madeleine. La sainte avait même ressuscité l'épouse morte en couches. A son réveil, cette dernière ne put que louer celle qui, « dans les douleurs de l'enfantement, [a] rempli pour [elle] l'office de sage-femme, et qui en toute circonstance [lui a] rendu les bons soins d'une servante. » [*Ibid.* : 461]

Assumant les fonctions d'accoucheuse et de nourrice, Marie-Madeleine offre une certaine sécurité aux futures mères, comme aux voyageurs en leur périple. Mais il semble que ses compétences ne concernent que les femmes désirant ou attendant des garçons. Ainsi, un navire lourdement chargé d'hommes et de femmes dut, une fois encore, essuyer une tempête dévastatrice. Une femme enceinte invoqua alors la sainte en lui promettant l'édification d'un monastère si, grâce à son aide, elle en réchappait et mettait au monde un fils. Marie-Madeleine la sauva tandis que tous les autres passagers périssaient [*Ibid.* : 465]. L'efficacité du miracle tient certainement à cette loi du petit nombre des bénéficiaires, ici la femme qui veut un garçon. Aussi la Mère des compagnons, qui prend la relève des mères biologiques auprès des jeunes apprentis peut à raison, mais certainement sans conscience, se fier au patronage de Marie-Madeleine en tant qu'elle entretient visiblement une relation particulière avec les « mères-à-garçons ».

L'initiation à l'âge d'homme

Mais Marie-Madeleine ne permet seulement aux garçons de naître. En tant que prostituée, ainsi qu'on l'a noté plus haut, elle les initie également à la sexualité. Déjà, elle forme du mâle. D'une certaine façon, son statut de prostituée apparaît comme la forme superlative de cette période où l'on se cherche et où les rencontres non exclusives entre les sexes sont tolérées. Transposée chez les compagnons, cette période correspond bien aux années passées sur le Tour de France.

Confirmant cette hypothèse, plusieurs pratiques relevées par Paul Sébillot au sujet de la Sainte-Baume témoignent de la croyance répandue en une Marie-Madeleine offrant des garanties pour la rencontre entre les sexes. Les jeunes filles et les jeunes garçons en quête d'un mari ou d'une femme construisaient au sommet de la Sainte-Baume, sur la crête du Saint-Pilon, un *castellet* pour les premières, un *moulon de joye* pour les seconds. Il s'agissait de petits monticules de pierres dont la relative fragilité était soumise à l'épreuve du temps. L'on revenait l'année suivante pour en constater l'état. Si « l'édifice » était toujours en place, l'augure s'avérait bon : Marie-Madeleine garantissait l'imminence d'une rencontre [Sébillot, *op. cit.* : I, 351][3].

En dépassant le corps, par sa capacité à produire sans engendrer et plus encore par sa vie d'ermite à la Sainte-Baume, Madeleine a atteint un degré supérieur à sa condition de femme, celui de la sainteté. Mais ce dépassement du corps ne correspond-il pas à une forme de domestication de soi ? En effet, Marie-Madeleine a pratiqué une sexualité débridée, stérile (ce sont ses larmes et non son sang qui s'écoulent), elle a connu intimement le corps des hommes. Puis elle a domestiqué cette force sexuelle après avoir « épousé » le Christ et l'a mise au service de ceux qui demandent son aide. Depuis la rencontre jusqu'à l'accouchement en passant par l'accouplement, la sainte maîtrise l'ensemble du processus de la génération. Ce pouvoir génésique indiscutable permet d'offrir à l'intellect compagnonnique le modèle d'un lien de filiation spirituel. Les compagnons, qui veulent également produire des hommes « hors-les-corps », ne s'y sont pas trompés.

Mais la fréquentation des filles, la sexualité d'une manière plus générale, ne suffisent pas à faire l'homme même si ces données constituent des conditions certainement nécessaires à cette réalisation. Comme on l'a signalé auparavant, le

[3] Il s'appuie notamment sur des observations effectuées par Jean-Marie de Kersaint-Gilly en 1900 et rapportées dans la *Revue des traditions populaires*, t. XV : 457.

pouvoir de Marie-Madeleine sur la génération semble nettement plus orienté vers le masculin que vers le féminin. Sous la reproduction et la production du sexe perce la capacité à produire du genre. Pour maîtriser les voies menant à l'âge d'homme, Marie-Madeleine ne peut se contenter de l'initiation à la sexualité. Elle doit également amener les hommes à « faire une fin » comme dit Ménétra, à s'établir et à se marier.

Une fois encore, les pratiques populaires relevées par les folkloristes permettent de mesurer, pour la Madeleine de la Sainte-Baume en tout cas, la validité de ces propos. En 1843, Désiré Monnier, inspecteur des monuments historiques pour le Jura de passage en Provence, était sur le chemin de la fameuse grotte quand il rencontra trois hommes qui gravissaient la montagne. Les questionnant sur l'objet de leur visite, ils lui répondirent que tout homme, du moins en Provence, devait se rendre à la Sainte-Baume avant de s'établir [Monnier, Vingtrinier, 1874 : 195-196]. Il s'agit là, sous l'œil de Marie-Madeleine, de bien finir sa jeunesse et de ritualiser son passage à la maturité. C'est également le signe d'une sexualité masculine domestiquée par une sainte qui, elle aussi, a été guérie de ses démons. De par leur visite, les garçons signalent leur volonté de devenir des hommes, mariés et procréateurs.

Mais il y a plus. On se souvient que Marie-Madeleine était, dans sa première période, considérée par la tradition comme particulièrement coquette, excessivement soucieuse de son apparence et ayant le désir de plaire. Mais, tandis qu'elle était en quelque sorte exagérément femme dans son comportement comme Marthe l'Hémorroïsse l'était dans son corps, Marie-Madeleine devient, par delà sa conversion, le « sauvage en personne » [Fabre, 1986]. Elle fait figure d'« être-frontière » [*Ibid.* : 9], retirée à la Sainte-Baume, « entre ciel et terre […], lieu initial où chacun vient vivre un recommencement » [*Ibid.* : 13]. Comme le Saint-Antoine de Galamus ainsi décrit par Daniel Fabre, la Sainte-Baume apparaît comme un des ces lieux privilégiés où exercent des médiateurs, des personnages à la croisée de la nature et de la culture, qui font passer les garçons à l'âge d'homme en les invitant à découvrir « cette force foraine qui les fait naître à eux-mêmes. » [*Ibid.* : 18] Que Madeleine se fasse ermite en ces montagnes provençales, en lieux et places des figures essentiellement masculines qui assument généralement ce rôle, constitue un argument de plus pour la situer du côté des hommes. Comme l'a montré Daniel Fabre, le passage par la « sauvagerie », la fréquentation

d'individus ensauvagés, font partie de l'initiation à la virilité dans les sociétés occidentales[4].

Mais il est certainement des lieux qui permettent mieux que d'autres le déploiement de ce modèle initiatique. Le succès dont Marie-Madeleine bénéficie auprès des compagnons peut également s'expliquer par la configuration topographique de sa retraite. C'est sans doute l'importance du lieu qui justifie le fait que l'une des principales versions de la légende étiologique du compagnonnage se déroule précisément à la Sainte-Baume. Maître Jacques, on s'en souvient, s'y serait retiré et y serait mort avant de donner à ses disciples les secrets du Devoir. On a souvent souligné la proximité existant entre les conditions de la mort de Jacques et la Passion du Christ. Ils sont tous deux trahis par le baiser d'un proche avant d'être transpercés par de multiples poignards pour Jacques, avec force clous et lance pour Jésus. Mais cette « imitation de Jésus-Christ » n'apporte à vrai dire que peu d'eau à notre moulin. Il semble plus pertinent en effet de remarquer que Maître Jacques choisit comme lieu de sa dernière retraite la grotte qu'avait en son temps élue Madeleine pour elle-même.

La Sainte-Baume, espace d'ensauvagement, apparaît comme un lieu idéal de transformation, de conversion, d'initiation. Les hauteurs qu'il faut atteindre, la forêt qu'il faut traverser et dans laquelle les compagnons peuvent s'attarder pour graver leur nom, sont autant d'éléments qui donnent à ces pèlerins d'un jour le sentiment de renaître au terme de l'ascension. Il s'agit moins de visiter Marie-Madeleine que d'aller la « dénicher ». Le passage en forêt n'est certainement pas l'élément le moins décisif quant aux vertus initiatiques du pèlerinage à la Sainte-Baume[5]. Il contraint les compagnons à faire l'expérience de la nature sauvage avant d'accéder au sauvage en personne. Même dans les contes où elle est omniprésente, la forêt n'est jamais le point d'arrivée du parcours. Elle n'a vocation qu'à être traversée par les hommes avant de parvenir au lieu ultime, le « plus allégorique » dit Yvonne Verdier, le château de cristal par exemple, la grotte ici [Verdier, 1995 : 215].

---

[4] Pierre Vidal-Naquet avait déjà noté l'existence de ce modèle initiatique dans la Grèce ancienne en examinant la période de l'éphébie dans l'Athènes classique [Vidal-Naquet, 1991] ou encore en étudiant le duo tragique formé par l'ermite Philoctète et le jeune homme à former, Néoptolème [Vidal-Naquet, 2001].

[5] Sur la forêt comme lieu initiatique dans les contes et les pratiques, la littérature ethnologique est abondante. On pourra notamment se reporter à Josiane Bru [2001] ; Yvonne Verdier [1980] ; et l'article/état de la question de Lucie Desideri [2003].

La topographie de la Sainte-Baume (figure 2) permet d'ailleurs l'élaboration d'une progression initiatique. A la lisière de la forêt, tout moyen de locomotion doit être abandonné : le pèlerinage commence véritablement à ce moment. C'est sur le parking même, avant l'ascension, que les compagnons revêtent leurs atours compagnonniques, veste, cravate, canne et couleur, mais cela ne vaut généralement que pour les grands pèlerinages annuels du 27 juillet, jour consacré à la Madeleine.

La traversée de la forêt peut alors débuter. Pour exaltante qu'elle soit, elle ne peut satisfaire entièrement le compagnon : la présence humaine s'y affiche d'une façon trop ostensible. Elle y est presque inconvenante. L'aménagement du sentier, la délimitation trop nette de ces contours portent atteinte à la volonté de nature et à la quête d'ensauvagement. Aussi, à parcourir de l'humain autant que celui-ci soit compagnonnique : certains compagnons profitent de la marche pour graver sur les autels qui bordent le sentier leur nom d'initiés. Puis, arrivés sur l'esplanade où se trouve la grotte, il leur est enfin possible de visiter Marie-Madeleine. Le pèlerinage pourrait être considéré comme achevé, mais le lieu semble alors l'emporter sur la sainte.

La grotte se situe en effet à flanc de montagne et il est possible, bien qu'ardu, d'accéder à la crête dite du Saint-Pilon qui la surplombe. Cette montée n'est ni systématique ni obligatoire, mais elle semble être réalisée fréquemment malgré le caractère accidenté du sentier qui mène au sommet. L'on franchit rapidement une dénivellation d'une centaine de mètres qui nécessite une condition physique qui, sans être irréprochable, se doit d'être au moins convenable. Quelques passages difficiles contraignent le pèlerin à goûter charnellement les aspérités de la roche.

Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur la nature du sauvage ou du naturel que le compagnon espère atteindre en gravissant la montagne. De l'hôtellerie à la grotte, puis de la grotte au sommet de la paroi rocheuse, c'est moins la disparition de l'homme que l'extinction furtive du vivant qui établit une ligne de démarcation. La végétation se raréfie malgré « les derniers arbustes rabougris et les rares touffes d'herbe desséchée qui s'obstinent à porter plus haut le témoignage de la vie végétale » [Langlois, 1983 : 134]. La présence humaine n'est plus celle, destructrice, des défrichements ou des aménagements de confort telle qu'on la ressent en traversant la forêt. Elle s'exprime de façon plus superficielle, moins imposante, au lissage des roches polies « au fil des siècles par les milliers de mains qui s'y sont appuyées » [*Ibid.* : 134]. Au cours de

l'ascension, ce qui compte pour le compagnon, ce n'est donc pas seulement la présence de plus en plus ténue de l'homme, mais bien plutôt l'effacement progressif de la vie jusqu'à ce qu'elle ne s'exprime plus que sous forme de traces. Au terme de cette avancée unanime dans la déliquescence, le compagnon ressent plus qu'à l'ordinaire l'intime conviction d'exister en arpentant le « squelette minéral » [*Ibid.* : 134] de la montagne. Il s'exprime dans l'acte pèlerin vers la Sainte-Baume une volonté de puissance qui trouve en ce lieu peut-être mieux qu'ailleurs la matière, ou plutôt l'absence de matière, qui la rend immédiatement sensible. Confrontés au néant, les compagnons n'ont d'autre choix que d'être. L'initiation à l'âge d'homme prend ici toute son ampleur.

Ainsi, la topographie de la Sainte-Baume, l'ascension qui mène de la forêt à la grotte, cette montée qui est aussi descente dans les entrailles de la montagne, en fait sans aucun doute un espace où l'esprit initiatique peut prendre consistance, être agi par les acteurs. La coutume compagnonnique du pèlerinage et le destin individuel de chaque compagnon, son destin d'homme qu'il découvre en traversant la forêt, sont amenés à se rejoindre au sommet de la Sainte-Baume, aux pieds de Marie-Madeleine.

Conclusion : raison continue et raison discontinue

La congruence observée entre les compagnons et Marie-Madeleine, entre le masculin et la sainte, trouve également à s'exprimer de manière symbolique dans les figures conjointes de Madeleine et de sa sœur Marthe. J'achèverai ainsi cette étude sur une proposition de lecture structurale de ces deux personnages[6].

Les statuts différents qu'occupent les deux saintes vis-à-vis de la destinée féminine peuvent être lus sous le rapport du continu et du discontinu. Les vies de l'une comme de l'autre sont en effet marquées par un point de renversement, une rupture radicale : le tarissement du flux sanguin pour Marthe l'Hémorroïsse, le jaillissement des larmes pour Marie-Madeleine, signe de sa repentance (figure 3). Mais il semble que l'on puisse affiner cette discontinuité générale.

[6] Jean-Pierre Albert a déjà proposé de voir dans l'élaboration des figures de Marthe et Marie-Madeleine un « programme structuraliste » même si on peut s'étonner, avec l'auteur, de la possibilité même d'un tel programme [Albert, *op. cit.* : 227-230].

La vie de Marthe, articulée autour des grandes métamorphoses du corps féminin, celles de la puberté par l'effusion de sang et de la ménopause par son tarissment, s'inscrit sous le signe de la discontinuité caractéristique de la vie des femmes scandée par des instants de transformations physiologiques. Ainsi, forte de ce caractère, spécialiste du discontinu et résumant le destin féminin car elle en conjoint le commencement et la fin, mais écrasée par lui, Marthe rappelle le substrat physiologique de la vie des femmes comme une sorte d'enchaînement nécessaire au corps. Que l'on ne soit pas étonné d'observer que la traduction de cette raison biologique dans l'ordre domestique soit l'image d'une femme inquiète des choses matérielles. Le souci des choses témoigne du pouvoir que les objets et la nature ont finalement sur elle.

A l'opposé, Marie-Madeleine se place plutôt sous le signe de la continuité en ne faisant pas comme sa sœur le saut de la puberté à la ménopause. Il y a bien évidemment la rupture des larmes et de la conversion, mais celle-ci est moins d'ordre biologique que culturel, moins le fruit inévitable d'une destinée que le produit d'une construction sociale de la différence. Les ressources de la conversion de Marie-Madeleine sont en effet du côté des larmes et du parfum, dont elle baigne les pieds du Christ, éléments culturellement mais non biologiquement féminins. Ainsi, cette continuité apparente, au sein de laquelle s'impose la nécessité de construire culturellement des ruptures, des épreuves à franchir, quitte à les naturaliser par la suite (comme les larmes féminines à l'époque classique), font de la Madeleine une figure particulièrement adéquate à la prise en charge du devenir des garçons.

Beaucoup moins affectés dans leur corps que les filles tout au long de leur existence, les garçons éprouvent donc une plus grande difficulté à rendre visible leur progression vers l'âge adulte, notamment le passage du statut de jeune garçon à celui d'homme fait, de l'enfance à la virilité. Marie-Madeleine, confronté symboliquement à cette difficulté, leur offre ainsi l'exemple d'une transformation réussie, d'une conversion effective, dont il ne reste qu'à reprendre, en partie, le modèle.

Bibliographie

ALBERT, Jean-Pierre, 1997, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.

BEAUDE, Jean-Pierre (dir.), 1849, *Dictionnaire de médecine usuelle*, Paris, Didier.

BELMONT, Nicole, 1988, « L'Enfant et le fromage », *L'Homme*, n°105 : 13-28.

BRU, Josiane, 2001, « Une fille dans la cabane, ou l'entre-deux-maisons dans les contes populaires », in BRUN, Bernard et al. (dir.), *Cabanes, cabanons et campements. Formes sociales et rapport à la nature en habitat temporaire*, Châteauneuf-de-Grasse, Editions de Bergier.

COORNAERT Emile, 1966, *Les compagnonnages en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Les Editions ouvrières.

CUREAU DE LA CHAMBRE, Marin, 1662, *Les Charactères des Passions*, Paris, Jacques d'Allin.

DESIDERI, Lucie, 2003, « Alphabets initiatiques », *Ethnologie française*, XXXIII, n°4 : 673-682.

DUGUET, Marguerite, 1979, *Mémoires d'une Mère en Devoir*, Paris, Librairie du Compagnonnage.

FABRE, Daniel, 1986, « Le sauvage en personne », *Terrain*, n°8 : 6-18.

JACQUES DE VORAGINE, 1967, *La légende dorée*, Paris, Garnier / Flammarion.

LAMBERT, René, 1997, *La Sainte-Baume. Le Pèlerinage des Compagnons du Devoir*, Paris, Librairie du Compagnonnage.

LANGLOIS, Emile, 1983. *Compagnon du Devoir. Langlois dit Emile le Normand*, Paris, Flammarion.

MENETRA, Jacques-Louis, 1998 [1982]. *Journal de ma vie* (édité et présenté par Daniel Roche), Paris, Albin Michel.

MONNIER, Désiré, VINGTRINIER, Aimé, [1871], 1874, *Croyances et traditions populaires recueillies dans la Franche-Comté, la Bresse et le Bugey*, Lyon, Henri Georg.

PERDIGUIER, Agricol, 1992 [1854-1855], *Mémoires d'un compagnon*, préface de Maurice Agulhon, Paris, Imprimerie Nationale.

ROLLAND, Eugène, 1967, *Recueil de chansons populaires*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SEBILLOT, Paul, [1904-1907], 1968, *Le Folklore de la France*, Paris, Maisonneuve et Larose.

VAN GENNEP, Arnold, 1999 [1949], *Le folklore français*, Paris, Robert Laffont.

VERDIER, Yvonne, 1980, « Chemins dans la forêt : les contes », actes du colloque « Forêt et société », *Des arbres et des hommes*, Arles, Actes Sud : 344-352.

—, 1995, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard.

VIDAL-NAQUET, Pierre, 1991 [1981], « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte.

—, 2001 [1972], « Le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie », in VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, Paris, La Découverte.