



HAL
open science

La Vita d'Etienne d'Obazine (†1159), une aventure alimentaire

Damien Boquet, Piroska Nagy

► **To cite this version:**

Damien Boquet, Piroska Nagy. La Vita d'Etienne d'Obazine (†1159), une aventure alimentaire. E. Lalou, B. Lepeuple et J.-L. Roch. Des châteaux et des sources. Archéologie et histoire dans la Normandie médiévale, PURH, pp.529-554, 2008. hal-00421844

HAL Id: hal-00421844

<https://hal.science/hal-00421844>

Submitted on 4 Oct 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La *vita* d'Etienne d'Obazine († 1159), une aventure alimentaire

Etienne d'Obazine ne devait pas être un homme commode. Abbé intransigeant et craint, ses colères étaient particulièrement redoutées et, même lorsqu'il lui arrivait de sourire, c'était avec la plus grande retenue comme la gravité monastique l'exigeait. D'ailleurs, concède son biographe toujours impressionné par le souvenir du maître plusieurs décennies après sa mort : « presque personne n'osait rire avec lui, car on ne le craignait pas moins souriant qu'en colère »¹. Quel visage pouvait inspirer un tel respect inquiet ? L'auteur anonyme de la *vita* en esquisse les traits austères : les privations qu'Etienne s'infligeait avaient fait de sa figure une « terre aride » (*arida tellus*), creusée par les rides comme des sillons de labour, où poussait en guise de récolte (*germinum*) une barbe clairsemée². Cette métaphore agraire est en elle-même tout un programme : le visage du maître manifeste la destinée revendiquée d'une communauté érémitique, composée d'hommes, de femmes et d'enfants, qui a vécu de profondes transformations en l'espace de deux générations à peine. C'est de l'aventure alimentaire des moines d'Obazine et de leurs sœurs de Coyroux, telle qu'elle est relatée dans la *vita* d'Etienne, qu'il sera question dans ces pages.

La thématique de la nourriture est omniprésente dans la *vita*, sous des formes extrêmement variées allant de la description classique des privations alimentaires extrêmes des ermites, de la préparation des repas et de l'accommodement des restes jusqu'à la prise en charge de la sécurité alimentaire de toute la région en période de disette, en passant par des considérations très concrètes sur l'organisation agricole des granges ou le marché des grains. Depuis longtemps déjà, la *vita* d'Etienne d'Obazine est une source appréciée des historiens en raison des multiples informations concrètes qu'on peut y lire sur la vie sociale ou l'économie agraire en Limousin. Ces considérations doivent cependant être rattachées aux enjeux proprement spirituels que porte la *vita*. La question alimentaire – fondamentale, tant du point de vue matériel pour la communauté que du point de vue spirituel pour le monachisme issu de l'érémisme – incite à lier étroitement ces deux perspectives.

Par ailleurs, il convient de rappeler les circonstances chaotiques de la composition de ce texte, parce qu'elles livrent des clés indispensables pour en comprendre la teneur. C'est un aspect bien étudié de la *vita* même s'il reste toujours des zones d'ombre. Etienne meurt le 8 mars 1159. C'est à cette période (peu après ou peu avant sa mort) qu'un moine d'Obazine entreprend d'écrire une vie du fondateur. En 1164, à la mort de l'abbé Géraud I, successeur d'Etienne, la partie qui correspond au livre I était alors rédigée ; elle relate la vie d'Etienne et de son ermitage jusqu'en 1142, l'année où Obazine est érigée en abbaye par l'évêque de Limoges. De l'aveu de l'auteur, l'écriture fut alors interrompue ; la pause qui lui fut imposée a duré près de quatorze ans et s'explique vraisemblablement par des tensions au sein de la communauté. L'auteur reprend son entreprise vers 1178 ; il révisé le premier livre et entame la suite de son récit (le livre II couvre la période 1142-1158 et le livre III est consacré à l'agonie du saint, à ses funérailles et au récit de miracles *post mortem*), dont l'écriture s'étire encore sur un temps assez long, puisqu'il faut en situer la date d'achèvement au plus tôt au début des années 1190. Ainsi, la composition de la *vita* s'étend sur une trentaine d'années, ce qui signifie que plus d'un demi-siècle sépare l'installation de l'ermitage Etienne en forêt d'Obazine, au début des années 1130, de la fin de la rédaction du texte.

Il importe donc de juxtaposer deux temporalités : celle du récit qui correspond à la vie d'Etienne (avec quelques projections au-delà de 1159 pour mentionner les miracles *post mortem*) et celle de la rédaction. En outre, cette double temporalité s'accompagne d'une distorsion : en effet, si

¹ Voir *Vie de saint Etienne d'Obazine*, texte établi et traduit par M. Aubrun, Clermont-Ferrand, Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central, 1970, II, 50, p. 174-175. Désormais abrégé en *VEO*.

² *VEO*, II, 50, p. 172-173 ; même image en I, 6, p. 54-55. Cette redite est intéressante car elle signifie qu'Etienne n'a littéralement pas changé : le jeune ermite et l'abbé ont précisément le même visage, reflet des mêmes exigences de vie.

au début de la rédaction, un laps de temps modéré (de 0 à 25 ans) sépare le temps du récit du temps des événements racontés ; pour la seconde partie de la chronologie de la *vita* (de 1142 à 1159), l'écart grandit (supérieur à 30 ans). Or, le temps de la rédaction (v.1159-v.1190) apparaît comme une période dynamique en termes de consolidation et d'expansion du patrimoine de l'abbaye, principalement sous l'abbatit de Robert (1164-1187)³, celui-là même qui semble avoir joué un rôle dans le « coup d'arrêt » donné à l'écriture de la *vita* au milieu des années 1160. Plus largement, le demi-siècle qu'englobe cette double temporalité de la *vita* a été marqué par des bouleversements organisationnels et économiques considérables : le monastère est passé de l'état de modeste ermitage, dépendant pour sa subsistance quotidienne de la générosité des habitants des environs, à celui d'une abbaye qui a adopté les coutumes cisterciennes et qui se retrouve bientôt à la tête d'un réseau d'une vingtaine de granges disposées sur un vaste territoire. En parallèle, entre les années 1130 et les années 1190, c'est tout le modèle spirituel originel – celui d'une réforme monastique influencée par l'ascèse érémitique et le refus de la rente seigneuriale – qui est mis au défi de s'adapter à l'afflux des donations et à l'abandon partiel du principe d'une économie de subsistance qui en a résulté.

Dans ce contexte, la transformation des habitudes et des normes alimentaires dans la *vita Stephani* apparaît comme l'indice des évolutions en marche et plus particulièrement des efforts de l'auteur pour légitimer, sur le plan spirituel, la réalité de la prospérité matérielle de son monastère au moment où il écrit. Cette perspective est renforcée par le fait que la seconde période d'écriture de la *vita* (v. 1178-v.1190) correspond aux deux principaux moments de la rédaction du cartulaire d'Obazine, avec une première phase vers 1170-1180 et une seconde vers 1200. La décennie 1180 est particulièrement active en termes d'acquisitions, avec 149 notices, soit près de 19 % de l'ensemble des notices consignées depuis la fondation jusqu'à 1199/1200⁴. Cet effort de légitimation s'accroît nettement à mesure qu'on progresse dans la lecture du récit : signe que la nécessité, peut-être aussi les critiques extérieures, lui donnent un caractère plus impérieux. Précisément, une double logique de légitimation est à l'œuvre dans le texte : l'une, qui correspond au temps du récit (v.1130-v.1159), accompagne le passage de l'ermitage au monastère cistercien ; l'autre, qui renvoie au temps de l'écriture de la *vita* (v.1159-v.1190), cherche à valider la mutation de l'économie agraire. Ces deux impératifs s'épaulent dans le texte pour dessiner deux phases bien distinctes dans la destinée alimentaire du monastère double Obazine-Coyroux. Il y a la « phase frugale », celle des premiers temps érémitiques, qui correspond essentiellement au livre I. Cette phase est marquée par les privations extrêmes qu'Etienne et ses compagnons s'infligent et parfois subissent mais aussi par le principe d'une dépendance alimentaire des solitaires envers la population. Puis, après une rupture assez nette au début du livre II, s'ouvre la « phase nourricière » du monastère (livres II et III) qui se caractérise principalement par une prise en charge charitable organisée de la population sujette à une forte tension alimentaire. Nous envisagerons donc ces deux phases successivement pour considérer à part, dans un troisième temps, le cas des femmes au sein de l'ermitage puis des moniales de Coyroux qui sont au cœur de ces problématiques, non seulement parce qu'elles incarnent l'originalité de cette aventure érémitique mixte mais aussi parce qu'elles seront les premières à vivre les conséquences de la mutation nourricière du monastère masculin.

³ Voir B. Barrière, « Les granges de l'abbaye cistercienne d'Obazine aux XIIe et XIIIe siècles » (1966), rééd. dans *Eadem, Limousin médiéval, le temps des créations*, Limoges, PULIM, 2006, p. 400.

⁴ Voir B. Barrière (éd.), *Le Cartulaire de l'abbaye cistercienne d'Obazine (XII^e-XIII^e siècle)*, Clermont-Ferrand, Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central, 1989, p. 32-33.

1. De la frugalité des origines

1.1. La conversion du « nourricier des pauvres »

D'après son biographe Etienne, destiné très tôt à une carrière ecclésiastique, après avoir reçu une éducation dans les lettres sacrées, dut un temps mettre entre parenthèses son projet pour prendre en charge, à la mort de son père, la direction de sa famille. Il mène alors temporairement une existence d'aristocrate, certes vertueux mais conforme à son rang, aimant la chasse et les beaux habits. Il en respecte également les codes alimentaires, tout en veillant à redistribuer, comme l'indique l'épithète de « nourricier des pauvres » (*nutritor pauperum*)⁵ que le biographe lui décerne, avec un effet prémonitoire propre au genre hagiographique.

La conversion à l'érémisme (qui intervient immédiatement après l'accès au sacerdoce, dans l'économie de la *vita*) s'accompagne, comme il se doit, d'un renversement complet de vie. Les nourritures raffinées ne lui inspirent plus que dégoût et, surtout, Etienne devient un champion du jeûne. Pour autant, il ne quitte pas tout sur un coup de tête ; il prend conseil auprès de l'abbé de la Chaise-Dieu, souligne son biographe de façon à rappeler sans doute qu'il n'était pas de ces clercs en rupture de ban avec leur Eglise. C'est d'ailleurs par un repas solennel, offert à tous les gens de son entourage et prolongé par une distribution aux pauvres, qu'Etienne officialise son vœu⁶. Comme à d'autres moments de la *vita*, le repas en commun est l'acte qui entérine le changement de vie⁷.

En changeant de vie, Etienne adopte en effet un régime où aliments et spiritualité se conjuguent dans un assemblage nouveau, assez original d'ailleurs, bien que conforme en apparence aux habitudes érémitiques. Il s'impose des jeûnes extrêmes, se privant de nourriture et, selon la recommandation du psaume, assaisonnant de ses larmes le peu de pain qu'il s'autorise⁸. C'est donc un homme affamé qui s'installe en forêt d'Obazine avec son compagnon Pierre : « ils demeurèrent en ce lieu toute la journée et le lendemain encore sans nourriture ni secours de personne »⁹. Parallèlement, l'ermite nouvellement installé attend un signe d'acceptation de la part de la population environnante, méfiante car déjà échaudée par l'indélicatesse de certains ermites qui se faisaient entretenir quelques temps avant de déguerpir¹⁰. Néanmoins, cette acceptation va passer par le partage de la nourriture. Au départ, les relations sont distantes : « personne ne les invita pour le repas, si bien qu'ils s'en retournèrent à leur point de départ fort tristes »¹¹, puis bientôt le lien se crée, par le don de nourriture et le partage du repas : « une femme du village voisin de Paulhac vint à eux et leur offrit la moitié d'une tourte de pain et un vase de lait. Ils acceptèrent avec si grande joie que le saint homme, longtemps après, affirmait n'avoir pris de sa vie un repas avec tant de plaisir. »¹²

Ainsi l'expérience érémitique, au-delà d'une accumulation de privations, se singularise par l'invention d'un nouveau régime alimentaire où, selon les circonstances, la nourriture est soit objet de dégoût et de refus (dans l'ascèse individuelle), soit au contraire elle est acceptée avec satisfaction – joie et plaisir – quand, par le geste du don et la convivialité du repas, elle sert la mission évangélique de l'ermite : « [les populations] leur apportaient des aliments pour le corps (*alimenta corporis*) et recevaient de leur bouche la nourriture de vie (*alimenta vitae*) »¹³. Dès lors

⁵ VEO, I, 1, p. 44-45.

⁶ VEO, I, 3, p. 48-49.

⁷ Voir VEO, II, 2, p. 96-99 lorsque Etienne et quelques moines partagent un dernier repas avec les moniales avant leur clôture définitive à Coyroux.

⁸ VEO, I, 2, p. 44-45.

⁹ VEO, I, 4, p. 50-51.

¹⁰ VEO, I, 5, p. 52-53.

¹¹ VEO, I, 4, p. 50-51.

¹² *Ibid.*

¹³ VEO, I, 4, p. 52-53.

apparaît un aspect essentiel de la vie érémitique : l'échange et la transformation des biens ou aliments matériels en biens et aliments spirituels.

1.2. Manger comme des bêtes

Les premiers temps de l'ermitage d'Obazine empruntent à la mythologie cistercienne, plus précisément au récit de la fondation de Clairvaux que donne Guillaume de Saint-Thierry dans la *vita prima* :

« Pendant un certain temps, ils servirent Dieu en ce lieu avec simplicité, dans la pauvreté spirituelle, dans la faim et dans la soif, dans le froid et dans la nudité, dans les veilles nombreuses. Leur nourriture consistait le plus souvent en feuilles de hêtre. Leur pain, à l'image de celui dont parle le prophète, était d'orge, de mil et de vesce, et tel qu'un jour un religieux auquel on en servit un morceau à l'hôtellerie, se mit à pleurer et l'emporta secrètement pour montrer à tous de quoi, par miracle, vivaient des hommes – et quels hommes ». ¹⁴

Le biographe d'Etienne reprend à son compte cette tradition héroïque, tout en l'amplifiant, pour mieux souligner sans doute l'origine érémitique d'Obazine ; tandis qu'à Clairvaux, ce moment s'inscrivait dans un contexte bien différent, celui d'une fondation d'emblée cénobitique. Cet effet d'amplification vaut pour tous les aspects habituels de la privation érémitique, notamment pour le boire et le manger :

« Ainsi abandonnés, les solitaires étaient à ce point tenaillés par la faim qu'ils cueillaient avidement jusqu'aux pousses tendres des arbres et toutes sortes de plantes et les mangeaient comme des mets délicieux. Une eau rare, puisée à l'aide d'un morceau de vase brisé, leur servait de boisson ; ils étaient ainsi quittes envers la nature. Pendant longtemps, ils firent usage de ce tesson. » ¹⁵

La mise en regard de ces deux passages montre bien la similitude, combinée à une vraisemblable volonté de surenchère. En arrière-plan, il y a l'éloge de la quasi-bestialité de l'ermite qui, par les conditions extrêmes qu'il s'impose, parvient à s'extraire de la condition humaine ordinaire faite d'attachements aux choses superflues. Bien entendu, il s'agit ici d'une sauvagerie admirable qui, par un effet maîtrisé d'inversion, ouvre vers une sur-humanité, dont rend compte également Guillaume de Saint-Thierry. En outre, y transparaît (chez Guillaume mais plus encore chez le biographe d'Etienne) le modèle de saint Benoît lui-même qui ne peut échapper au lecteur. Toutefois, comme le souligne J. Paul ¹⁶, ce n'est pas tant au Benoît abbé du Mont-Cassin que l'on pense qu'à l'ermite de Subiaco, vivant dans sa grotte comme une bête sauvage ; une façon de rappeler les origines du monachisme et le mot d'ordre de tous les renouveaux ascétiques au XII^e siècle : le retour aux sources orientales. Par là, l'auteur inscrit Obazine dans une histoire légitime voire exemplaire.

¹⁴ Guillaume de Saint-Thierry, *Vie de saint Bernard*, traduction I. Gobry, Paris, François-Xavier de Guibert, 1997, p. 65-66. Voir l'analyse de ce récit dans J. Paul, « Les débuts de Clairvaux. Histoire et théologie » (1993), réédité dans *Idem, Du Monde et des hommes. Essais sur la perception médiévale*, Aix-en-Provence, PUP, 2003, p. 181-199.

¹⁵ VEO, I, 5, p. 52-53.

¹⁶ Voir J. Paul, art. cité, p. 193.

1.3. Etienne, maître queux

Bientôt acceptée par la population, la communauté des ermites s'agrandit, bâtit, se stabilise dans la forêt d'Obazine. Au temps rude et sauvage de l'installation succède celui de l'organisation communautaire. L'auteur semble alors sensible à une sorte de dialectique du cru et du cuit pour souligner ce passage. L'harmonie de la jeune communauté s'exprime ainsi dans une imagerie culinaire qui dépeint Etienne sous les traits d'un humble « maître de cuisine » :

« Quand Etienne restait au monastère, en l'absence de ses frères, il s'appliquait fort à tout ce que nous avons rapporté, mais vaquait aussi sans paresse aux travaux de la cuisine (*coquine officium*)¹⁷ en préparant avec une grande diligence les aliments nécessaires. C'est lui qui allait chercher le nécessaire pour le repas, rassemblait les légumes, les préparait, apportait et fendait le bois, allait chercher l'eau sur ses propres épaules. Après avoir allumé le feu, il faisait cuire avec soin les herbes potagères et les légumes et les apportait aux religieux pour leur repas. A l'exemple de Marthe, il se donnait beaucoup de mal. A la fin du repas, il rassemblait et lavait la vaisselle. S'il restait des aliments, il les distribuait aux pauvres, quand il y en avait. Si, par hasard, il n'y en avait pas, il servait avec soin ces restes pour les mélanger au repas suivant. »¹⁸

Si le biographe décrit avec une telle précision ces moments de vie quotidienne, allant jusqu'à nommer les ingrédients du menu des ermites – uniquement des légumes et des herbes –, c'est afin de renforcer la figure du saint nourricier, qui prend soin des siens comme de sa propre maisonnée, dans une posture d'ailleurs plus maternelle que paternelle. Sans doute est-ce pour restaurer un certain équilibre dans la construction de la figure d'autorité que le paragraphe suivant est consacré à la façon très rude avec laquelle Etienne réprimait l'indiscipline. L'exemple féminin de Marthe exprime aussi l'humilité du ministère¹⁹, tout comme il rappelle l'exigence du travail pour la communauté, par distinction avec le modèle contemplatif. La configuration définie ici au travers de cette vision idyllique dit le type de rapport que le biographe veut poser à ce stade de la narration entre l'intérieur et l'extérieur, entre le monastère et le monde. Etienne a d'abord le souci de nourrir les siens ; son rôle nourricier est prioritairement tourné vers la communauté dont il a la responsabilité. C'est seulement dans un second temps qu'intervient la redistribution aux pauvres, ceux de l'extérieur – s'il reste de quoi redistribuer. De la même façon, entre les membres de la communauté érémitique, l'harmonie passe par une stricte égalité alimentaire : « la ration alimentaire était pesée et répartie entre chacun avec une telle égalité que personne ne pouvait se vanter d'en avoir plus ou moins, ni même murmurer »²⁰. Peut-être y a-t-il ici chez le biographe une pointe de nostalgie d'une époque où la pratique cénobitique des pitances n'était pas encore appliquée²¹.

Enfin, la question du devenir des reliefs ou du surplus des repas, évoquée dans ce portrait d'Etienne en cuisinier, mais récurrente dans le texte, s'avère particulièrement intéressante comme annonciatrice des mutations économiques du monastère. Ces restes ont une double nature. Il y a le reste-surplus qui vient symboliser à la fois l'esprit de charité et la bienveillance de la providence ; mais il y a aussi le reste-relief qui est resservi et permet donc que s'exprime la vertu d'humilité. Si

¹⁷ Même expression en *VEO*, I, 21, p. 76, l. 9.

¹⁸ *VEO*, I, 8, p. 56-57.

¹⁹ On notera d'ailleurs, au travers de l'image d'un Etienne porteur d'eau, l'exploitation spirituelle d'une contrainte matérielle, à savoir le fait que le site d'Obazine n'est pas à proximité immédiate d'un cours d'eau. A cette époque le « canal des moines » n'existe pas encore. Voir B. Barrière, « Les cisterciens d'Obazine en Bas-Limousin. Les transformations du milieu naturel » (1996), rééd. dans *Eadem, Limousin médiéval...*, op. cit., p. 480-486.

²⁰ *VEO*, I, 15, p. 66-67.

²¹ Pratique qu'il évoquera plus tard ; voir *infra* et *VEO*, II, 19, p. 130-131.

bien que lorsque les dons alimentaires commencent à dépasser les besoins, le biographe précise que les ermites ne jetaient rien, prenant même le soin de consommer les aliments dans l'ordre chronologique des dons, quitte à manger d'abord humblement « les réserves moisiées et anciennes »²². On assiste alors à l'explosion du cadre originel, celui d'un ermitage qui vit de peu et redistribue modestement. Ce « manger moisi » n'est-il pas une ultime et dérisoire tentative de la part des ermites de sauver un régime de subsistance victime de son succès ? Il s'ensuit une autre solution, moins désespérée et plus paisible, qui sera d'accepter cette logique interne de croissance et de définir spirituellement pour la communauté un statut nourricier d'une toute autre ampleur...

2. Le monastère nourricier

En l'espace de 17 ans, entre 1142 et 1159, soit pendant la période couverte par les livres II et III de la *vita*, la communauté d'Obazine connaît des transformations majeures, que ce soit dans son organisation ou dans son expansion. Pour résumer ce qui est déjà bien connu, on rappellera seulement qu'en 1142 l'ermitage est érigé en abbaye ; dans la foulée les femmes sont installées (avec les jeunes enfants dans un premier temps, avant qu'ils ne soient transférés dans des maisons spécifiques) sur un autre site, plutôt ingrat, à Coyroux, à quelques centaines de mètres du monastère d'hommes. En 1147, l'intégration à la famille cistercienne devient complète avec le rattachement à l'ordre. Durant cette période, les donations se multiplient, le réseau des granges commence à se mettre en place. Parallèlement, la construction de la nouvelle abbatiale d'Obazine est lancée à partir de 1156.

2.1. Manger cistercien

Dans le temps de la narration de la *vita*, cette période pose déjà une première difficulté qui concerne le processus d'adoption des coutumes cisterciennes puis l'affiliation à l'ordre. Les indices de la tension sont diffus mais Alexis Grélois les a minutieusement exploités pour montrer que cette intégration ne s'était pas faite sans certaines réticences, voire résistances et que, dans ce contexte, la *vita* devait aussi servir de mémorial pour défendre l'identité locale face à la normalisation cistercienne²³. Les questions alimentaires tiennent une place importante dans cette affaire. D'après son biographe, Etienne avait rejeté le modèle canonial en partie à cause des pratiques alimentaires des chanoines qu'il jugeait trop relâchées²⁴. Partisan d'une grande austérité, il pouvait même trouver que les coutumes cisterciennes n'étaient pas encore assez exigeantes. Ainsi, l'autorisation donnée aux malades de consommer de la viande, selon la *Règle* de saint Benoît (ch. 36), lui déplait : il ne dit rien, se soumettant à l'autorité de la règle, mais n'en pense pas moins²⁵. Sans doute faut-il y voir l'irritation du partisan d'un érémitisme intransigeant face à l'approche plus modérée des cisterciens. Cela dit, l'adoucissement des jeûnes ne date pas de l'intégration cistercienne, mais semble avoir été posée par le choix même de la vie cénobitique²⁶. Etienne avait toutefois du mal à quitter les privations volontaires qu'il affectionnait tant.

En réalité, ce qui choque Etienne qui a lui-même choisi la modération, ce n'est pas que des moines malades soient autorisés à consommer de la viande pour se fortifier, mais le fait même

²² Voir VEO, I, 15, p. 66-67.

²³ Voir A. Grélois, « Les origines contre la Réforme : nouvelles considérations sur la *Vie de saint Etienne d'Obazine* », dans *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Actes du 5^e Colloque International du C.E.R.C.O.R., Saint-Étienne, 6-8 novembre 2002, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 369-388.

²⁴ Voir VEO, I, 7, p. 54-55.

²⁵ Voir VEO, II, 14, p. 116-117

²⁶ Voir VEO, I, 15, p. 66-67.

d'introduire de la viande, a fortiori de tuer les animaux, à l'intérieur de l'enceinte sacrée du monastère. La présence de viande dans le monastère relève à ses yeux de la souillure. C'est ce qui ressort d'une anecdote que l'auteur situe durant la construction du premier site, avant 1142. Alors que des ouvriers laïcs, attelés à la construction de l'église, se sentent affamés par le régime monastique et s'achètent un porc pour améliorer leur quotidien, Etienne entreprend une inspection des dépendances du monastère. Il découvre à l'hôtellerie que de la viande a été dissimulée dans deux pots. Cette cachotterie le fait entrer dans une colère noire, avec menace de chasser sur le champ les ouvriers²⁷. Etienne va même jusqu'à dire que s'il ne pouvait trouver des ouvriers qui fissent ce travail sans manger de viande, « il valait mieux que l'édifice ne fût pas construit plutôt que de voir la demeure des serviteurs de Dieu souillée de victuailles impures »²⁸. L'épisode livre au lecteur des informations importantes concernant la nourriture, à la fois sur le niveau de vie des simples ouvriers qui, au milieu du XII^e siècle, étaient habitués à manger de la viande et pouvaient se permettre d'en acheter ; mais aussi, pour ce qui nous concerne de plus près, sur le rapport d'Etienne à la viande, éloquent en soi sur la tentation dualiste de l'ascétisme extrême. Pour aller plus loin, il convient de replacer l'épisode dans le contexte un peu rugueux de la normalisation cistercienne, dont l'auteur ne manque cependant pas de laisser entendre qu'elle fait son chemin, y compris dans l'esprit du fondateur. Pour cela, il suffit d'aller quelques pages plus loin dans le texte, où le biographe relate une situation semblable, avec cette fois-ci un comportement sensiblement différent d'Etienne. Nous sommes alors après 1156, pendant la période de construction du nouveau site. Ici aussi, l'auteur rapporte comment Etienne surveillait attentivement la progression des travaux tout en distribuant encouragements et remontrances. Néanmoins, le comportement d'Etienne dans ce passage paraît plus conforme au portrait attendu d'un abbé selon la *Règle* de saint Benoît, soucieux de la discipline mais attentif aussi aux plus faibles. Surtout, « il promettait de la viande à ceux qui l'aimaient et disait à ceux qui avaient beaucoup peiné que grande serait la récompense au réfectoire »²⁹. La mise en parallèle des deux épisodes a de quoi déconcerter³⁰, sauf si l'on y voit un procédé de la part de l'auteur pour mettre en avant l'évolution d'Etienne sur cette question de la consommation de viande, et le glissement d'une tendance érémitique rude vers la norme cistercienne. En insistant, dans la phase pré-cistercienne, sur la souillure plus que sur la dimension strictement ascétique, il cherche peut-être à atténuer le revirement. Désormais, la priorité ne semble plus être à l'absolue égalité entre les rations. On voit en effet dans la libéralité d'Etienne le recours à la pratique bénédictine de la pitance, ce plat supplémentaire attribué de façon discrétionnaire par l'abbé, voire ici à la pitance générale (*pitantia generalis*) sur laquelle les *statuta* cisterciens commencent à légiférer semble-t-il à la même époque³¹. On doit se souvenir également que l'intégration cistercienne signifia pour Obazine un net développement de ses activités d'élevage³².

²⁷ A. Grémois rappelle que les *Capitula* cisterciens autorisaient les salariés à consommer de la viande, art. cité, p. 377, note 47.

²⁸ VEO, II, 14, p. 116-117.

²⁹ VEO, II, 19, p. 130-131.

³⁰ A comparer aussi avec le livre I, 15, p. 68-69 où il est précisé qu'Etienne au contraire veille à ce que les tâches les plus rudes soient accomplies sans que la nourriture ne soit augmentée.

³¹ Voir Ch. Waddell (éd.), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, Brecht, Cîteaux : *Commentarii cistercienses*, 2002, par ex. *Statuta* Series 1157-1179, 50, p. 598 ; ou les *Statuta* de Vauclair (1158-1201), 97, p. 658. Voir aussi D. Choisselet et P. Vernet (éd.), *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle*, Reiningue, 1989, 76, 20, p. 227.

³² Voir par exemple VEO, II, 14, p. 114-115.

2.2. Du pain pour les moines de Dalon

L'intégration cistercienne n'a pas seulement provoqué des tensions à l'intérieur de la communauté mais semble aussi avoir affecté les relations avec le monastère de Dalon, distant d'une trentaine de kilomètres d'Obazine. Dalon suit les coutumes cisterciennes depuis les années 1120 sans être rattaché officiellement à l'ordre ; or, ce sont les moines de Dalon qui initient vers 1140 les ermites d'Obazine aux usages cisterciens, leur apprennent la vie monastique ; de même qu'on peut penser que c'est l'abbé de Dalon qui a reçu la profession d'Etienne en 1142³³. Or cette relation tutélaire a pu laisser supposer à Dalon, qui était en train de prendre la tête d'une congrégation à cette époque, qu'Obazine entrerait dans son réseau, au moment de l'adoption du monachisme. Ceci n'était pas le cas, puisque Etienne s'est tourné vers Cîteaux et dès 1142 ne voulait pas se soumettre à Dalon³⁴... Par la suite, Dalon a rejoint l'ordre cistercien en 1162 et a pu être tenté de nouveau de revendiquer la paternité sur Obazine³⁵. En effet, l'auteur de la *vita*, qui écrit le premier livre exactement à cette période, ne donne pas une image très favorable de Dalon. Il sous-entend que le choix d'Etienne pour former les siens aux coutumes régulières s'est porté sur Dalon par défaut : « il n'y avait dans la région aucun monastère régulier à l'exception de celui de Dalon »³⁶. Mais surtout, les manières rugueuses des maîtres envoyés de Dalon semblent avoir rapidement irrité les moines d'Obazine, à ce qu'en dit l'auteur de la *vita* qui les accuse de rudesse dans le fait d'exiger immédiatement le respect à la lettre des nouvelles observances. Cela ne l'empêche pas de placer dans la bouche d'Etienne un plaidoyer en faveur du zèle des maîtres³⁷. Doit-on voir dans ces éléments parfois contradictoires le signe de tensions plus ou moins anciennes entre les deux monastères, voire l'existence de positions divergentes au sein même de la communauté d'Obazine ?

C'est une hypothèse à prendre en compte, même si les indices sont un peu minces pour trancher de façon positive. L'auteur de la *vita* semble parfois marcher sur des œufs. D'un côté, il concède qu'Etienne avait des relations étroites avec Dalon³⁸. De l'autre, il raconte avec satisfaction comment Etienne vint en personne à Cîteaux demander l'affiliation auprès de l'abbé Rainard de Bar, en présence de l'assemblée des abbés et du pape Eugène III. Or, après avoir été oblat à la Chaise Dieu, l'auteur anonyme de la *vita* avait été placé comme novice à Cîteaux par Etienne lui-même³⁹. Il ne manque pas surtout de préciser que l'abbé de Cîteaux confia à Etienne cinq formateurs, deux prêtres et trois convers, afin de reprendre la mission confiée autrefois à Dalon⁴⁰. Il est possible que l'attitude critique de l'ancien novice de Cîteaux vis-à-vis de Dalon ait joué un rôle dans la consigne qui lui fut donnée d'interrompre son entreprise au milieu des années 1160⁴¹.

En sus des remarques acerbes sur la rudesse des maîtres de Dalon, le biographe rapporte une anecdote qui paraît refléter, si ce n'est une rivalité avérée, du moins une volonté de sa part de laisser penser à une compétition précoce entre les deux monastères⁴². Les événements se situent avant 1142. En première intention, il s'agit de louer une vertu d'Etienne. Etienne entreprend, comme il le faisait souvent, de se rendre à Dalon afin d'apporter, en guise de cadeaux aux moines, les surplus dont bénéficiait la communauté d'ermites, en l'occurrence un âne chargé de pains. En chemin, Etienne est attaqué par des brigands qui le soumettent à un interrogatoire agressif : le saint

³³ On peut considérer comme un indice le fait que le biographe ne prenne pas la peine d'identifier l'abbé qui fait Etienne moine (*quodam abbate*), voir VEO, II, 2, p. 96-97.

³⁴ B. Barrière, *L'abbaye cistercienne d'Obazine en Bas-Limousin. Les origines – le patrimoine*, Tulle, 1977, p.69

³⁵ Voir A. Grémois, art. cité, p. 375.

³⁶ VEO, II, 2, p. 96-97.

³⁷ Voir VEO, II, 7, p. 106-107.

³⁸ Voir VEO, I, 23, p. 76-79.

³⁹ Voir VEO, II, 11, p. 110-111.

⁴⁰ Voir VEO, II, 13, p. 114-115.

⁴¹ Autres arguments en ce sens dans A. Grémois, art. cité, p. 383-388.

⁴² Voir VEO, I, 23, p. 78-79.

homme choisit de ne pas rompre le silence même sous la menace du glaive. Bien entendu, les voleurs effrayés par un tel courage s'enfuient et Etienne parvient avec sa manne sans encombre à Dalon où l'abbé, apprenant la chose, lui conseille d'être plus conciliant la prochaine fois. Deux éléments sont remarquables. Le premier, c'est la position de dispensateur dans laquelle se place Etienne vis-à-vis de Dalon, alors qu'à cette époque on s'attendrait plutôt à un rapport inverse entre les deux communautés, compte tenu de la relation tutélaire qui les lie. En outre, en faisant d'Obazine le nourricier de Dalon, l'auteur signale que ce sont les ermites d'Etienne qui sont jugés les plus dignes des dons des habitants de la région. Ce double don (don de la population à Obazine puis d'Obazine à Dalon) rend Dalon doublement redevable, ce qui tend à retourner sa position initiale en faveur d'Obazine. Le concours de perfection qu'on perçoit dans ces lignes constitue le second point à souligner à propos de cet épisode, qui se vérifie dans le contraste entre l'attitude imperturbable d'Etienne et la prudence timorée de l'abbé de Dalon. Au moment de tirer la morale de l'histoire, on comprend que les deux communautés, même étroitement liées, ne sont pas placées sur un même plan par l'auteur – et probablement pas non plus par la population des environs.

2.3. Charité monastique et ingérence alimentaire

Nous l'avons dit, la question alimentaire intervient fortement lorsqu'il s'agit pour l'auteur de la *vita* de légitimer la prospérité matérielle de son monastère. Cette légitimation est entreprise à un double niveau. Du vivant d'Etienne tout d'abord, puisque le fondateur lui-même est passé en quelques années du statut d'ermite affamé à celui de gestionnaire d'un important patrimoine. Ensuite, l'auteur doit relever le défi de la rationalisation de l'économie monastique qui intervient dans ces années 1160-1190. Bernadette Barrière a bien mis en lumière ces deux phases dans le développement d'Obazine : dans les années 1150, les donations déjà nombreuses se font le plus souvent sous forme de domaines, en toute gratuité. A partir des années 1160, les abbés, dans le souci de maintenir le principe cistercien du faire-valoir direct, cherchent surtout à obtenir des abandons de droits, quitte à les racheter. Rien que de très classique dans l'évolution de l'économie rurale cistercienne que cette phase de rationalisation du patrimoine. Mais elle signifie aussi le passage à une logique volontariste : la donation ici n'est plus passivement reçue, elle est recherchée voire sollicitée. En termes de légitimation par rapport aux principes revendiqués de la spiritualité érémitique, cette nouvelle phase exige une compensation supérieure.

En effet, le biographe s'efforce de légitimer le passé en montrant que l'esprit ascétique s'est maintenu malgré l'afflux des donations et la constitution d'un important patrimoine du vivant d'Etienne, mais il doit simultanément légitimer son présent. La meilleure façon de le faire était sans doute de créer un principe de continuité entre le temps d'Etienne et le sien propre. L'entrée d'Obazine dans une nouvelle phase d'économie agraire rationalisée, intégrant les granges et déjà tournée dans une certaine mesure vers l'échange, est bien perceptible dans le livre II. Les travaux de B. Barrière ont exploité tous ces éléments qui montrent les activités spécialisées des granges, la maîtrise de l'approvisionnement, l'entrée dans les circuits d'échanges avec l'émergence de compétences spécifiques dans le monastère. Nous n'y revenons pas. C'est le processus de légitimation de cette réalité qui nous intéresse ici. Il intervient principalement dans la partie de la *vita* qui traite de la période de construction du nouveau site monastique, soit à partir de 1156. Là, pas moins de 8 pages de la *vita* – sur 103 dans l'édition d'Aubrun – sont consacrées à une succession de récits de famines qui s'échelonnent sur plusieurs années et touchent la région entière, y compris l'abbaye d'Obazine, ses granges (une allusion est faite à La Dame et aux Alis-Saint-Sauveur⁴³) et ses filiales (en l'occurrence Grosbot⁴⁴ et Bonnaigue⁴⁵). Ces famines sont pour la plupart des disettes de soudure, périodes de pénurie endémiques qui touchent les campagnes au

⁴³ Voir VEO, II, 21, p. 134-135 et note 54.

⁴⁴ Voir VEO, II, 24, p. 140-141.

⁴⁵ Voir VEO, II, 25, p. 142-143.

printemps, dans les semaines voire les mois qui précèdent la moisson. On peut ainsi relever une série de 11 récits exemplaires enchaînés, de longueur variable :

1^{ère} période de disette (1156-1158) :

- 1) II, 20, 1-II, 21, 8 : 1^{ère} disette. Etienne organise des distributions à Obazine et dans les granges.
- 2) II, 21, 9-II, 21, 24 : le procureur (*procurator*) des granges situées au-delà de la Dordogne rend compte de la pénurie. Etienne ordonne de continuer les distributions jusqu'à sacrifier les bœufs de labours si besoin.
- 3) II, 22, 1-II, 22, 56 : On se situe toujours dans la même phase de disette ; longue anecdote où Etienne affronte des spéculateurs.
- 4) II, 23, 1-II, 23, 22 : Le cellérier se plaint de n'avoir rien à donner à manger aux frères d'Obazine ; confiance d'Etienne et don soudain de fidèles.
- 5) II, 24, 1-II, 24, 22 : Répétition de la scène précédente à Grosbot ; là c'est le seigneur fondateur qui pourvoit dans la journée aux besoins des moines. Date incertaine : 1^{ère} ou 2^{ème} période ?

2^{ème} période de disette : après la mort d'Etienne (mars 1159)- avant 1176(?)⁴⁶ :

- 6) II, 25, 1-II, 25, 12 : 2^{ème} période de famine : l'anecdote se situe après la mort d'Etienne ; après avoir distribué tout le pain disponible aux pauvres, les moines trouvent leur coffre à pain plein.
- 7) II, 26, 1-II, 26, 11 : les frères d'Obazine s'endettent pour nourrir 3000 pauvres.
- 8) II, 26, 12-II, 26, 42 : **grande distribution à plus de 10000 pauvres** le jour anniversaire de la mort d'Etienne : « grand miracle » (*tanto miraculo*) de multiplication de la nourriture.
- 9) II, 27, 1-II, 27, 25 : la région est ravagée par les guerres seigneuriales ; toutes les réserves de pain sont distribuées à la population venue demander protection ; pourtant les moines et les convers découvrent une grande quantité de pain pour se nourrir.
- 10) II, 27, 26-II, 27, 41 : même période de disette que pour l'histoire précédente : elle se situe pendant la période de construction du nouveau site. Les moines puisent dans leur magasin situé près de Martel sans que les réserves ne paraissent diminuer.
- 11) II, 28, 1-II, 28, 8 : pendant la période des guerres privées, les granges organisent des distributions abondantes, sans rupture de stock.

Le premier élément remarquable de cette suite, outre l'effet cumulatif, tient dans la continuité entre les deux périodes, avant et après la mort d'Etienne, dans ces distributions plus ou moins miraculeuses. Si, à un premier niveau de lecture, c'est le saint défunt qui continue à agir pour faire en sorte que la population bénéficie toujours de la même charité de la part des moines, à un second niveau, la sainteté d'Etienne semble bien légitimer l'expansion monastique : l'enrichissement d'Obazine n'a donc pas d'effet négatif sur la prise en charge charitable des pauvres, bien au contraire.

Un second point mérite d'être relevé : la montée en puissance du monastère dans ses missions charitables. Du vivant d'Etienne le monastère, sur l'initiative de son abbé, réagit directement ou par ses granges à une situation subie. On sent les moines pris au dépourvu. Au départ d'ailleurs (1^{er} récit) : « le saint homme ne donna pas une importance exagérée à la venue de cette disette »⁴⁷. Si Etienne fait confiance à Dieu pour prendre en charge les nécessiteux, il n'est pas en mesure d'anticiper la longue période de difficultés qui s'ouvre alors. Or, dans la seconde phase

⁴⁶ Date de la dédicace de l'église du monastère qui peut servir de *terminus ad quem* de la campagne de construction, cadre chronologique de cette seconde série de récits ; sachant que l'auteur écrit dans les années 1180 et considère cette période de construction comme révolue.

⁴⁷ VEO, II, 20, p. 132-133.

de disette, après la mort du saint, la pénurie s'est installée dans la durée, de sorte que la charité et les manifestations de la providence passent aussi à une autre échelle. Numériquement déjà, puisqu'il est question de prise en charge de 3000 puis de 10000 à 15000 pauvres, mais également dans l'organisation et la planification des distributions qui sont programmées (récit 8) avec grand renfort de main d'œuvre. Enfin, l'ampleur des menaces qui pèsent sur les populations s'accroît (avec une gradation parallèle dans la prise en charge par le monastère) puisqu'à partir du récit 9, on est dans un contexte de guerre seigneuriale : ce n'est plus seulement la sécurité alimentaire des populations qu'assure Obazine mais la protection physique des paysans, avec famille et bétail, contre ceux que le biographe appelle des barbares (*barbari*), repoussant dans une altérité de fait ces aristocrates belliqueux. Le biographe a tout avantage à cultiver cette image d'un monastère comme havre de paix, où les besoins essentiels des corps (leur intégrité et leur subsistance) sont assurés afin de permettre l'élévation spirituelle.

En retour, l'auteur anonyme prend soin de rappeler que les moines (d'Obazine, des monastères dépendants ou des granges) souffrent autant que les populations. Plusieurs fois, le scénario se répète (récits 2, 6, 9, 11) : allant au-delà de leur devoir de charité, les moines donnent leurs propres provisions du jour ; ou bien encore c'est le cellérier qui s'inquiète de ce que les réserves soient épuisées (récits 4, 5). Le souci évident de l'auteur consiste à montrer que les moines partagent les privations des habitants. Ce sont d'ailleurs toutes les couches de la population qui sont réunies dans l'initiative de charité conduite par le monastère : les paysans pauvres comme bénéficiaires, mais aussi les chevaliers (*milites*) et autres notabilités (*alii honorati*)⁴⁸ qui participent aux distributions, dans un élan de solidarité qui rassemblent les ordres de cette société régionale, à la faveur du miracle évangélique produit par Etienne.

2. 4. « Tant qu'il y aurait eu des pauvres » : l'abondance miraculeuse

Lors de ces récits de distributions miraculeuses, on identifie deux logiques à l'œuvre dans l'organisation de la prise en charge des populations, fort opposées dans l'esprit.

La première logique est d'ordre gestionnaire. Encore une fois, point de solution de continuité entre le temps du vivant d'Etienne et après sa mort. Le biographe insiste sur la remarquable organisation mise en place pour assurer l'approvisionnement. Etienne, en première ligne, se fait négociateur acharné et rusé contre les détenteurs, un prêtre et un laïc, d'un important stock de grains (récit 3). Il achète à crédit, ne rembourse pas et parvient même à tourner en dérision des créanciers qui finiront progressivement par renoncer à leur créance. Plus largement, dès le 1^{er} récit, il est question de ces *emptores*, moines spécialisés dans le négoce, qui prospectent la région à la recherche des stocks, négocient les prix, achètent à crédit, mais aussi ensuite revendent à crédit. Car il apparaît bien que les moines ne font pas seulement la charité ; ils cherchent également à intervenir pour réguler le marché des blés et limiter la spéculation en temps de pénurie⁴⁹. Le biographe tient à être précis pour rappeler tous ces efforts et cette générosité : le monastère n'hésite pas à s'endetter, sans se soucier du remboursement : trois mille sous de dette pour trois mille bouches nourries (récit 8). Et cependant, rien ne reste de cette dette puisque Dieu, qui est un Dieu dispensateur (*largitor*)⁵⁰, veille à ce que les dons compensent les dépenses, en signe de validation d'une juste redistribution selon le principe de la charité ordonnée : « le bon bienfaiteur (*pious retributor*) les récompensait non seulement dans la vie future mais aussi dans le temps présent, puisque ni leur avoir à maintes reprises dépensé, ni le nombre des bénéficiaires ne diminuaient » (récit 11)⁵¹.

⁴⁸ Voir VEO, II, 26, p. 142-143.

⁴⁹ Voir VEO, II, 20, p. 134-135.

⁵⁰ Voir VEO, II, 27, p. 145-146.

⁵¹ VEO, II, 28, p. 146-147.

Une autre logique, spirituelle cette fois, est également à l'œuvre dans cet exercice de la charité. Dans la série des récits, il y a une gradation miraculeuse depuis des interventions de la providence qui, en réponse à la confiance en Dieu des moines, pourvoit à leurs besoins quotidiens jusqu'à la réplique du miracle biblique en bonne et due forme. Du vivant d'Etienne, la providence se manifeste sous la forme d'heureuses coïncidences. Comme pour récompenser les moines d'avoir donné sans compter, il se trouve à plusieurs reprises des généreux donateurs laïcs qui subviennent soudainement aux besoins alimentaires de la communauté (récits 4 et 5). L'illustration du précepte évangélique est évidente⁵², mais comment ne pas y voir aussi une légitimation des donations nombreuses dont bénéficie Obazine à cette période et dont témoigne le cartulaire ? Moines et donateurs apparaissent ici en symbiose pour assurer le bien-être des populations.

Après la mort du saint, on franchit un palier. C'est à Bonnaigue, monastère où le saint rendit l'âme, que se manifeste le premier signe de son intervention (récit 6) lorsque les moines constatent que leurs coffres à pain sont toujours pleins alors qu'ils avaient distribué jusqu'à leur propre réserve du jour. Au passage, l'épisode sert à rappeler l'unité de la mouvance d'Obazine sous l'égide du saint protecteur et nourricier : « Ainsi l'homme de Dieu, non content de montrer dans son monastère les signes de sa foi, la manifesta après sa mort par l'intermédiaire de ses disciples, dans les autres maisons qui relevaient de lui. »⁵³. De cette façon, le miracle de la multiplication (récit 8) arrive à point nommé. On atteint alors le sommet de la dramaturgie qui lie les onze récits. Les récits précédents, qui marquent l'abondance par la référence biblique aux restes⁵⁴, semblent avoir pour fonction de préparer le miracle évangélique. Tous les éléments de la mini-épopée alimentaire sont portés à leur climax :

- le moment : on ne peut plus symbolique, le jour anniversaire de la mort du saint (le 8 mars) ;
- le lieu : la « maison mère » Obazine ;
- les bénéficiaires : 10000 à 15000 pauvres (de tous sexes et de tous âges) ;
- les dispensateurs : toute la société locale s'y met : moines, chevaliers, notables participent de concert à la distribution.

Toutes les conditions sont réunies pour le « grand miracle » évangélique de la multiplication des aliments. Le biographe semble même fouiller assez loin l'analogie entre Etienne et le Christ, allant jusqu'à caler le nombre de pauvres rassasiés sur ce que laissent envisager les Evangiles. L'auteur, qui n'aime pas l'esprit comptable, dut néanmoins se livrer à un petit calcul. En effet, Luc (9, 14), Marc (6, 44) et Jean (6, 10) précisent que les disciples de Jésus nourrirent 5000 hommes ou environ ; Matthieu (14, 21) ajoute cependant : « sans compter les femmes et les enfants »⁵⁵. Or, le biographe prend le soin de préciser que lors de la distribution miraculeuse à Obazine chaque homme, femme ou enfant présent reçut la même part : dès lors, une estimation de la foule de 10000 à 15000 personnes apparaît comme une évaluation réfléchie de façon à placer précisément Etienne dans les pas de Jésus...

Pour finir, la manifestation du miracle donne lieu à une scène particulièrement vive et émotive de communion entre tous les participants, avec une coloration eucharistique évidente qui achève de sanctifier le monastère dans son environnement social, dans une subtile interdépendance entre le statut économique de l'abbaye et sa fonction spirituelle :

« Confiants dans le nom de Dieu et dans la force du saint, les frères, après avoir imploré son secours, se mirent à distribuer avec une grande et joyeuse assurance en leur espérance, d'abord le pain, ensuite les fèves, enfin le vin. Avant le coucher du soleil, les parts convenues avaient été distribuées à tous, du premier au dernier, du plus grand au plus

⁵² Voir Luc, 12, 22-31.

⁵³ VEO, II, 25, p. 142-143.

⁵⁴ Voir par exemple 2 Rois 4, 43-44.

⁵⁵ La seconde multiplication des pains qu'on trouve chez Marc 8, 9 et Matthieu 15, 38 peut aussi servir de référence. Le chiffre donné est dans les deux cas 4000 mais Matthieu ajoute là aussi : « sans compter les femmes et les enfants ».

petit. Une si grande clameur s'éleva alors de ces pauvres réconfortés, louant Dieu pour sa largesse (*pro abundantia*) et bénissant le père saint, que la terre sembla trembler à leurs cris. Ils pleuraient maintenant beaucoup plus de joie et à cause de ce grand miracle (*pro tanto miraculo*) qu'ils n'avaient pleuré auparavant de crainte, surtout ceux qui avaient conseillé de distribuer le pain en morceaux. Ils disaient ouvertement, entre eux, que cette distribution avait duré jusqu'à matin, le pain n'aurait jamais manqué, tant qu'il y aurait eu des pauvres. »⁵⁶

Cette grande scène de communion met en mouvement un système de transferts des biens matériels et spirituels⁵⁷. Il convient d'entendre par là une organisation plus élaborée que le classique échange entre un don matériel (*alimenta corporis*) et un contre-don spirituel (*alimenta vitae*) qui était encore le régime des premiers temps de la communauté. Ici, nous sommes dans un schéma plus ouvert, en rien concentré sur une réciprocité exclusive. Il y a tout un circuit d'échanges, avec un processus de spiritualisation progressive des biens, qui participe de la sanctification de la prospérité économique. Dans un premier temps, les donateurs laïcs se séparent de biens fonciers et d'un certain nombre de droits afférents au bénéfice des moines, pour le salut de leur âme. Ces biens concédés et spiritualisés permettent ensuite aux moines de mettre en pratique leur engagement érémitique, fondé sur le travail manuel, donc le faire-valoir direct. Ce régime de vie plaît à Dieu qui le sanctifie en dispensant aux moines une abondante récolte. Enfin, au bout de la chaîne, il y a la redistribution charitable des surplus aux pauvres, qui sont l'image du Christ souffrant.

Si une économie de subsistance pouvait se satisfaire d'une spiritualisation simple, ce n'est visiblement plus le cas à la fin du XII^e siècle où l'économie du monachisme réformé entre dans un régime d'échanges. Une économie spirituelle adaptée, fondée sur l'antique principe de la *caritas*, se profile dans ce circuit don / production / distribution dont les moines sont la cheville ouvrière, intermédiaires entre Dieu et les hommes, mais aussi entre riches et pauvres. C'est l'idéologie ecclésiale qui a produit cet équilibre, mais il est remarquable de le voir appliqué dans un environnement marqué originellement par l'érémitisme et la réforme monastique. Donc, non seulement le nouveau « monastère riche » possède une légitimité spirituelle, mais plus encore sa capacité de rayonnement spirituel dépend de son degré de prospérité.

3. Hommes nourriciers, femmes nourries : les originalités d'un monastère double

3.1. Etienne, sauveur de femmes

Tout comme pour l'ordre de Cîteaux en cette seconde moitié du XII^e siècle, on peut parler d'une « question féminine » dans la *Vie de saint Etienne d'Obazine*. En termes institutionnels, à Obazine les enjeux sont ceux de l'intégration d'une communauté érémitique double dans l'ordre cistercien. Il n'est pas utile de reprendre ici une historiographie ancienne et complexe⁵⁸. Disons seulement que les cisterciens, s'ils n'ont pas manifesté d'hostilité vis-à-vis des communautés féminines, ont été très réticents à l'encontre des monastères doubles. Le principe qui prévaut est celui d'une séparation stricte entre les sexes, avec clôture absolue pour les femmes. Or, ce n'est pas précisément la situation des origines de la communauté d'Obazine, où les deux sexes vivent

⁵⁶ VEO, II, 26, p. 144-145. Il y a d'autres manifestations d'abondance miraculeuse dans la *vita*, voir par exemple II, 42, p. 164-165 ou, en réplique à échelle réduite de la présente scène, III, 18, p. 204-205.

⁵⁷ Voir A. Guerreau-Jalabert, « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania*, LX/1, 204 (2000), p. 27-62 et J. Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, p. 160-161.

⁵⁸ Voir en dernier lieu A. Grémois, « *Homme et femme il les créa* » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du XIV^e siècle, thèse, Paris IV, 2003.

séparés certes mais sur le même site : « elles habitaient non loin des frères, dans des bâtiments distincts mais unies à eux par la vie religieuse »⁵⁹. C'est l'érection d'Obazine en abbaye en 1142 qui sonne la fin du site unique, avec le déplacement des femmes vers le vallon de Coyroux à quelques centaines de mètres de là. Mais cela ne suffisait pas puisqu'on restait en fait dans une configuration monastique double. C'est pourquoi l'existence même de Coyroux a été directement menacée à la suite du rattachement d'Obazine aux cisterciens en 1147, et tout particulièrement dans les temps qui ont suivi la mort d'Etienne, leur fervent défenseur⁶⁰.

Il est permis de penser que la question des moniales de Coyroux a pesé dans les difficultés rencontrées par l'auteur de la *vita* dans les années 1160. On le comprend à la lecture de la préface du livre II. Le biographe s'y défend contre les accusations qu'il a dû subir. Il en évoque trois : la première renverrait à la médiocre qualité de son style ; la troisième, au manque de crédibilité de son témoignage. Deux accusations classiques. En revanche, la seconde n'est pas vraiment explicite. Elle n'apparaît qu'en creux dans la défense produite par l'auteur en réponse : « Si Martin ressuscita des morts dans leur corps, Etienne rappela à la vie éternelle bien des hommes et des femmes qui s'enlisaient dans les gouffres profonds de la perte »⁶¹. Le paragraphe se poursuit en ne parlant plus que des femmes, de ces nobles dames à la vie autrefois mondaine dont Etienne fit « des épouses chastes » du Christ « et tout à fait purifiées ». Et l'auteur de conclure : « je ne doute pas que c'ait été un plus grand miracle que s'il les avait ressuscitées d'entre les morts »⁶².

Ce puissant éloge de l'engagement d'Etienne en faveur de la condition spirituelle des femmes est à replacer dans le contexte des menaces qui pesaient alors sur la pérennité de Coyroux. Dans l'architecture même du récit que produit le biographe, il confirme le rôle central tenu par la « question féminine ». Il faut s'en souvenir au moment de considérer les relations alimentaires entre hommes et femmes dans la *vita* au filtre de la spiritualité monastique.

3.2. Les lois du genre

« Ce n'est pas dans les *vitae* des hommes, mais dans les *vitae* des femmes que manger/ne pas manger devient parfois le fil conducteur d'un récit, ou le thème psychologique qui le sous-tend »⁶³. La place éminente que tient la nourriture dans la sainteté d'Etienne d'Obazine appelle sans doute à nuancer cette affirmation de l'historienne Caroline W. Bynum, grande spécialiste de l'histoire du genre et du rapport entre spiritualité féminine et nourriture.

Selon Bynum, mis à part les exploits masculins en matière de jeûnes dans les *vitae Patrum* des III^e-IV^e siècles, c'est dans l'hagiographie féminine que la nourriture est au centre de la rencontre avec Dieu, et pour cause : les femmes ont pour fonction sociale, d'origine biologique, de nourrir les hommes et les enfants. De la sorte, dans une société dirigée par les mâles qui ne leur laissent d'autre contrôle que celui des affaires domestiques et notamment corporelles, la résistance face à cette soumission sociale passe justement par la spiritualisation de ces fonctions – que ce soit dans l'échange de l'époux choisi par les parents pour l'époux céleste ou des nourritures corporelles pour les nourritures spirituelles. Néanmoins, le cas de la *vita* d'Etienne incite à ne pas généraliser à partir de ces *topoi* que l'historienne américaine voit à l'œuvre dans l'histoire religieuse des derniers siècles du Moyen Âge, si puissants soient-ils. Il y a indéniablement un enjeu spirituel lié à la nourriture dans la construction de la sainteté d'Etienne, et plus largement dans la sanctification du monastère masculin d'Obazine – de même que dans le rapport des moines d'Obazine avec les soeurs de Coyroux. Toutefois il ne s'agit pas du même type de mystique alimentaire ou

⁵⁹ VEO, I, 30, p. 90-91.

⁶⁰ Sur cette question, voir A. Grémois, « Les origines contre la Réforme... », art. cité, p. 378-381.

⁶¹ VEO, II, préface, p. 92-95.

⁶² VEO, II, préface, p. 94-95.

⁶³ C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994, p. 128.

eucharistique que celui produit par une certaine hagiographie féminine, souvent marquée par l'influence mendiante, à partir du XIII^e siècle - ce qui est une raison supplémentaire pour être attentif aux modèles nourriciers alternatifs qui diffusent en outre, comme ici, non seulement une perfection individuelle mais aussi un idéal communautaire.

À côté de l'omniprésence des jeûnes dans les pratiques individuelles et collectives, la commensalité et le partage des tâches nourricières jouent un grand rôle dans la vision spirituelle de l'auteur de la *vita*. Dans les premiers temps de l'ermitage, les femmes tiennent toute leur place dans cet échange et ce partage – et leur conversion se joue, justement, à la cuisine :

« Le nombre des femmes du siècle qui se convertissaient augmentait considérablement. [...] Pendant longtemps, elles avaient vécu tout autrement et soudain, elles se convertissent à cette pauvreté et à cette humilité. [...] Maintenant elles s'adonnaient avec ardeur aux travaux de la cuisine (*coquinalibus officiis*). Plus elles étaient noircies et couvertes de charbon des marmites, plus elles se trouvaient belles. En guise de musc et d'autres parfums, elles respiraient avec délice l'odeur de la fumée. À la place des mets riches et raffinés d'autrefois, elles se nourrissaient avec parcimonie d'une nourriture grossière et souvent avec des restes. Tandis que les frères se consacraient aux travaux les plus pénibles, elles croyaient qu'étaient de leur ressort les occupations vulgaires et sans dignité, comme apprêter les herbes et les légumes, nettoyer les ustensiles de la cuisine, laver les vêtements, balayer la maison et se livrer avec empressement à tous les autres nettoyages. »⁶⁴

Au premier abord, nous observons ici une répartition sexuée des tâches des plus attendues : les hommes aux champs, les femmes en cuisine. La communauté mixte se contenterait alors de transposer le modèle domestique, tout en soulignant la conversion des dames bien nées aux tâches humbles de leur fonction nourricière. Il apparaît donc qu'au temps de l'ermitage, les femmes sont maintenues dans un certain nombre de fonctions qui étaient les leurs dans le monde séculier, même si la conversion a transformé l'essence de ces fonctions. Leur renoncement prend sens par rapport à leur condition sociale (elles ne se contentent plus de superviser, elles travaillent de leurs mains), plus que par rapport à leur identité féminine. Rappelons qu'à cette première époque elles peuvent même continuer à vivre comme des mères au monastère, puisque les jeunes enfants sont admis au sein de la communauté. Néanmoins des empiètements nous font comprendre que cette sexuation des tâches n'est pas si exclusive : en effet, il suffit de reprendre le portrait d'Etienne en maître de cuisine pour vérifier la grande similitude dans le détail des tâches et jusque dans le choix du vocabulaire de l'auteur. La sexuation des tâches peut donc s'accompagner d'une certaine confusion des genres, qui fait sens puisqu'elle contribue à distinguer les habitants du monastère de ceux du monde laïc

3.3. Clôture monastique et tutelle alimentaire

L'installation des femmes à Coyroux, qui suit l'adoption d'un régime de vie cénobitique, fait évoluer la nature du lien alimentaire entre les hommes et les femmes mais aussi la façon d'intégrer la féminité dans le nouveau contexte spirituel. On constate alors une inversion des rôles, une autre dimension de la spiritualité monastique mise en lumière par Bynum⁶⁵.

Il convient de mettre en miroir les dernières pages du livre I (où l'on voit les femmes s'activer aux fourneaux de la communauté) et les premières pages du livre II (avec une assez longue description de la vie à Coyroux) pour comprendre l'ampleur de la transformation, sans doute volontairement marquée par l'auteur dans l'ossature de son texte. Si les femmes ermites

⁶⁴ VEO, I, 30, p. 88-89.

⁶⁵ Voir C. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1982.

d'Obazine conservaient une fonction nourricière, même si elles devaient la partager avec les hommes, ce n'est plus le cas à Coyroux. Toutes ces similitudes constatées plus haut dans le partage des tâches et de la vie religieuse commune avec les hommes disparaissent. Désormais elles ne sont plus que nourries, totalement dépendantes et soumises à la tutelle alimentaire de leurs compagnons d'Obazine qui s'épanouissent quant à eux, comme on l'a vu, dans une fonction nourricière devenue leur principale mission sociale dans le monde, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du cadre monastique. L'expression la plus saisissante de ce régime de dépendance réside dans l'existence et le fonctionnement de cette galerie voûtée sise au nord-ouest du monastère de Coyroux, aménagée en sas, qui servait de porterie débouchant sur un bâtiment d'entrepôt, afin d'empêcher les saintes femmes de rencontrer *de visu* des hommes, quels qu'ils soient⁶⁶ :

« A la sortie de la clôture se trouvent deux portes, l'une en face de l'autre, séparées par un petit couloir. La prieure garde la clef de la porte intérieure et celle de l'extérieur est confiée à un frère d'âge mûr et éprouvé qui a été nommé procureur du monastère.[...] Il rassemble les différentes provisions entre les deux portes : le pain, le vin, les herbes potagères, le bois, les légumes, tout ce qui est utile aux biens portantes et aux malades, puis il ferme à clef la porte extérieure et la frappe à l'aide d'une baguette. La sœur portière ainsi avertie ouvre alors sa porte et enlève ce qui a été déposé. Jamais aucun des deux n'a osé ouvrir avant d'être sûr que la porte de l'autre ne fût bien refermée ».⁶⁷

De façon concrète, il s'agit pour l'auteur de signifier que le monastère double est bien « rentré dans le rang » au regard des impératifs cisterciens qui exigent une clôture absolue des femmes. Cet aménagement apparaît comme une condition aidant à pérenniser la communauté de Coyroux. Dès lors, la formule choisie est une transposition, à l'échelle d'un monastère, des solutions individuelles employées soit pour nourrir les chartreux dans leur cellule par un guichet, soit pour nourrir les recluses au travers de la fenestrelle du reclusoir. Elle est néanmoins originale dans la mesure où elle permet malgré tout, alors que les femmes ne pratiquent pas elles-mêmes le faire-valoir direct, de ne pas en faire des rentières – du moins pas encore, car c'est la solution qui finira par s'imposer quelques siècles plus tard.

Symboliquement, on ne peut s'empêcher de voir dans cette galerie un véritable cordon ombilical qui relie Coyroux à la communauté masculine d'Obazine, dans une sorte d'amplification de la dimension maternelle assumée par Etienne seul dans les premiers temps de la vie de l'ermitage et de matérialisation de la tutelle totale des moines sur les sœurs. Du même coup, c'est tout un pan de la féminité des moniales qui est censuré voire phagocyté par les moines. Désormais, pour faire reconnaître leur engagement de pureté, ces femmes se voient contraintes de renoncer aux attributs sociaux et biologiques de leur féminité. Plus question pour elles de continuer à exercer un rôle de mère dans la prise en charge des petits enfants ; plus question non plus d'apparaître comme des nourricières selon la chair. Conséquence de la normalisation cistercienne, la balance penche maintenant très fortement en faveur des hommes qui, dans le nouveau régime spirituel qui se stabilise à la fin du XII^e siècle, assument seuls la double polarisation des genres et contrôlent seuls également tout le circuit, concret et symbolique, de la fonction nourricière. Sans doute faut-il voir dans cette orientation – qui révèle en filigrane l'échec dans l'élaboration d'une mixité spirituelle propre au monachisme double – l'une des origines de cette « spécialisation alimentaire » de la sainteté féminine de la fin du Moyen Âge, dans la mesure où les autres voies

⁶⁶ La galerie a été mise en évidence par les fouilles de B. Barrière, voir « Coyroux, doublet féminin de l'abbaye d'Obazine (Limousin, XII^e-XIII^e siècles) » (1994), dans *Eadem, Limousin médiéval...*, *op. cit.*, p. 463-464 et « L'organisation de l'espace monastique aux XVII^e-XVIII^e siècles. Le cas des moniales de Coyroux et de Tulle en Limousin » (2001), *op. cit.*, p. 523.

⁶⁷ VEO, II, 3, p. 100-101.

possibles de construction d'une symbolique nourricière féminine leur étaient progressivement fermées, appropriées par les hommes.

Conclusion

Ce récit hagiographique est bien l'histoire d'une vie, mais peut-être pas principalement de celle qui se présente immédiatement à l'attention du lecteur. La source est exceptionnelle car elle porte en elle la synthèse des expériences, des espoirs, des désillusions et des certitudes d'un moine anonyme sur près de cinquante ans. Le temps d'une vie, l'espace d'une *vita*, on a accès à un condensé des transformations majeures vécues par le monachisme réformé au cours du XII^e siècle ; mais, dans le même temps, la destinée du monastère double Obazine-Coyroux conserve son irréductible spécificité. La question alimentaire, loin de relever de l'anecdotique, est un parfait révélateur de ces enjeux parce qu'il est impossible à son propos de dissocier le matériel du spirituel. Souvent, il est vrai, le genre hagiographique se contente de dématérialiser l'aliment qui ne vaut que comme un faire valoir de l'épuration spirituelle. Ce n'est pas le cas dans la *vita Stephani* qui fait de la fonction nourricière l'un des rares principes d'équilibre d'un texte bien chahuté par ailleurs. Au moment de faire le bilan, on peut dire que c'est sans doute cette mission nourricière, par laquelle le matériel se spiritualise et le spirituel se matérialise, qui a sauvé l'identité d'Obazine, au sens où elle a permis de légitimer la métamorphose radicale du modeste ermitage en monastère prospère. Il reste que ce sauvetage ne s'est pas fait sans victimes : les moniales de Coyroux l'ont payé du sacrifice de leur autonomie mais aussi, plus profondément encore, d'une forme de dépossession de leur apport à la spiritualité monastique

Damien Boquet et Piroska Nagy