CUADERNOS DE ESTUDIOS GALLEGOS, LV
N.º 121, enero-diciembre (2008), pp. 407-426
ISSN 0210-847 X

LA LEGENDE DE DONA MARINHA: MYTHOLOGIE ET GENEALOGIE [1]

THE LEGEND OF DONA MARINHA: MYTHOLOGY AND GENEALOGY

F. DELPECH
CNRS - Paris

Resumen

La leyenda medieval de Doña Marinha, en la que se explica el origen del linaje gallego de los Marinhos, cuenta el rapto por un caballero de una mujer marina misteriosa y muda y la progresiva integración de la misma en la sociedad humana.

Este relato forma parte del subgrupo de las tradiciones genealógicas de fondo mítico que florece en la península hacia el final de la Edad Media. Sin embargo se distingue claramente del tipo de las leyendas «melusinianas», con las que sólo comparte analogías superficiales. En esta leyenda se pone a prueba e ilustra un imaginario modelo experimental de resolución de la dualidad conflictiva entre Naturaleza y Cultura,, exogamia y asimilación, poder masculino y orientación matrilineal, y se propone, al nivel mítico, un tipo de alianza matrimonial mediatizada en el que la filiación y el ritual ayudan a mitigar, y finalmente anular, los inconvenientes de una exogamia excesiva.

Abstract

The medieval legend of Dona Marinha is an account of the origins of the galician family of the Marinhos. It tells of the rape of a mysterious and mute seamaid by a knight, and of her gradual integration into human society.

This tale belongs to the subgroup of genealogical traditions based on mythical backgrounds,which were in use in the peninsular culture at the end of the Middle Ages. It differs however from the melusinian type, with which it only has some slight analogies.

In this legend is experimentally tested an imaginary model of resolution of the conflictive duality which opposes Nature and Culture, exogamy and assimilation, masculine predominance and matrilineal trends. This model is embodied by a type of marriage in which the mediation of filiation conveys a softening and, at last, an elimination of the inconveniences of hyper-exogamy.

[1] Entregado el 22 de noviembre de 2007.

I. GÉNEALOGIES ET PAYSAGES

Moyen privilégié de penser son rapport au *temps* et à l'histoire, la légende généalogique est aussi, pour le lignage, un dispositif mental et discursif efficace lorsqu'il s'agit de se représenter son inscription dans *l'espace*. Proche parente des anciens mythes de fondation, dont elle reprend souvent les thèmes, elle assure la mise en place et la perpétuation d'*un imaginaire territorial* aussi nécessaire à la construction de la conscience lignagère que le sont, corrélativement, la remémoration des origines (réelles ou supposées) et la geste des ancêtres fondateurs.[2]

On sait que, de la Reconquête à l'Empire, la péninsule ibérique a été le lieu d'un extraordinaire *foisonnement de fictions généalogiques*, tant nobiliaires que dynastiques[3]. A partir du milieu du XVIe siècle les fables historiographiques médiévales– notamment celles que l'on trouve déjà systématisées dans les chroniques alphonsines-, revisitées à la lumière des inventions d'Annius de Viterbe, sont intensément retravaillées, surexploitées, croisées et combinées.[4]

Mais à force de compiler, empiler et prolonger les récits d'origine biblique (Noé, Tubal), de démultiplier les figures issues des mythologies classique et orientale (Osiris, les multiples avatars d'Hercule) et d'y associer les traditions «gothiques» péninsulaires (Pelayo et les héros de la Reconquête), logographes et généalogistes ont fini par faire éclater l'espace, disperser les origines, diluer le lien à la fois imaginaire et concret qui pouvait unir le lignage à son terroir et ancrer l'individu dans un paysage– un «*solar*» - dont il avait plus ou moins obscurément le sentiment de faire partie. L'équilibre était désormais rompu entre ces deux composantes respectives de la conscience généalogique que sont la fiction d'autochtonie, -condition légitimatrice de l'enracinement local et de l'appropriation du territoire-, et la projection vers l'ailleurs, qui seule permet– moyennant de prestigieuses fables d'origines lointaines, voire surnaturelles, d'unions exogamiques et d'affinités

---

[2] Voir F. PAUL-LEVY, M. SEGAUD, *Anthropologie de l'Espace*, Paris : Centre Georges Pompidou – CCI, 1983.

[3] Voir E. PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, « Presencia de la materia genealógica en la literatura histórica medieval. La conformación de un género histórico» in *Pensamiento Medieval Hispano* (*Mélanges H. Santiago Otero*), Madrid: CSIC, 1998, t. I, p. 393-403, et I. BECEIRO PITA, «La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla bajomedieval», in *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, R. Pastor éd., Madrid: CSIC, 1990, p. 329-349.

[4] Sur ces fables et les idéologies qui les sous-tendent voir A. REDONDO, «Légendes généalogiques et parentés fictives en Espagne au Siècle d'Or», in *Les Parentés Fictives en Espagne* (*XVIe – XVIIe siècles*), A. Redondo éd., Paris: Publications de la Sorbonne, 1988, p. 15-35, et M.A. LADERO QUESADA, El pasado histórico-fabuloso de España en los *Nobiliaros* castellanos a comienzos del siglo XVI», *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, IX, 1993, p. 55-80.

sacrales et/ou cosmiques– de garantir l'aura mythique que toute légende lignagère, à l'instar des mythes de fondation, est censée conférer à ses usagers en les reliant, d'une manière ou d'une autre, à un Temps Primordial et à un Espace Inconditionné.[5]

Inspirées et aspirées par le modèle des mythes dynastiques, maintes légendes nobiliaires ont été délocalisées et arbitrairement reconduites à l'Empire Romain ou byzantin[6]; d'autres– parfois les mêmes– ont été «gothicisées», notamment pour conjurer le spectre grandissant de l'impureté de sang[7]. Perdant ainsi leur inscription régionale et leurs racines chthoniennes, elles ont eu de plus en plus recours à des traditions littéraires, érudites, soumises aux contorsions alambiquées imaginées par des généalogistes nourris de «*falsos cronicones*».[8]

C'était bien toujours de la mythologie, mais une mythologie abstraite, savante, stéréotypée, dépourvue des paramètres folkloriques qui donnaient leur saveur et leur singularité aux anciennes traditions lignagères de la petite et moyenne noblesses régionales des derniers siècles du Moyen-Age.[9]

Bien plus que partout ailleurs en Europe, où la littérature généalogique était alors en net déclin, l'Ouest péninsulaire avait été, du XIIIe au XVe siècles, le théâtre d'une intense productivité en matière de traditions lignagères, comme en témoignent les *Livros de Linhagens* lusitaniens, dont on a souvent retenu qu'ils font la part belle à des croyances et à des récits d'origine locale, de nature manifestement mythique et, le plus souvent, parfaitement indépendants des topiques de la culture littéraire, humaniste ou cléricale.[10]

---

[5] Voir, pour l'Antiquité, les différentes contributions réunies dans *Généalogies Mythiques (Actes du VIIIe Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris XI)*, D. Auger et S. Saïd éds., Paris: Univ. de Paris X– Les Belles Lettres, 1998, et, pour le domaine ibérique, F. DELPECH, «Rite, Légende, Mythe et Société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la Péninsule Ibérique», *Medieval Folklore*, I, 1991, p. 10-56.

[6] A. REDONDO, «Légendes généalogiques…», p. 19 sq.

[7] *Ibid*., p. 27 sqq. Voir également J. JUARISTI, El Bosque Originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa, Madrid: Taurus, 2000.

[8] J. CARO BAROJA, Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España), Barcelone: Seix Barral, 1992, p. 169-177.

[9] Plusieurs ont été tardivement compilées (et réélaborées) par A. TRUEBA QUINTANA, *Leyendas genealógicas de España*, Barcelone, 1887, 2 vols. Voir J. PAREDES, «El relato genealógico» in *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*, J. Paredes, P. Gracia (éds.), Universidad de Granada, 1998, p. 123-141.

[10] Voir J. MATTOSO, *A nobreza medieval portuguesa. A familia e o poder*, Lisbonne: Estampa, 1981, chap. 2, p. 35-53 («Os Livros de Linhagens portugueses e a literatura genealógica europeia da Idade Média»), Id., «La littérature généalogique et la culture de la noblesse au Portugal (XIIIe - XIVe siècles)», *Bulletin des Etudes Portugaises et Brésiliennes*, XLIV, 1983, p. 73-92, J. PAREDES, *Las narraciones de los Livros de Linhagens*, Univ. de Granada, 1995 et id., «Comparativismo et interdisciplinariedad. En torno a los nobiliarios medievales portugueses», *Revista de Filología Románica*, VIII, 1991, p. 171-176.

Dans la plupart de ces récits le contexte topographique et paysager où est située la geste fondatrice joue un rôle essentiel: la nature sauvage, la configuration des lieux et les éléments semblent y définir la structure et les contours d'un espace sacré, où il n'est pas possible de séparer ce qui relève de la légende lignagère, de l'épopée fondatrice de la région en tant qu'entité politique et du mythe d'origine de la culture[11].

C'est notamment dans le *Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro*, composé dans les années 1340-1344 par Pedro Afonso, comte de Barcelos, que l'on trouve la transcription des plus fameuses de ces légendes, celles de la libération de la Biscaye, de la Dame au pied de chêvre, du cheval Párdalo, de l'origine des Veloso, de dona Marinha[12].

Il s'agit de traditions manifestement orales, dont on ne connaît pas de sources littéraires[13].

Pedro de Barcelos a dû en avoir connaissance lors de son exil en Castille entre 1317 et 1322 : les trois premières sont basques, la quatrième castillane et la dernière galicienne. L'analogie de certaines d'entre elles avec des traditions françaises et/ou «celtiques», en particulier avec le cycle mélusinien, a été maintes fois soulignée[14], sans que l'on ait pu, cependant, repérer des parallèles autres que

---

[11] Cf. le rôle des cours d'eau, des arbres, des rochers dans les légendes relatives à la libération de la Biscaye, aux ancêtres de la maison des Haro et à l'origine des *fueros* locaux: voir J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas de los Señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid: Seminario Menéndez Pidal, 1992, id., «Significado y tradición de un relato mítico. Los orígenes de la Casa de Haro», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVII, 1992, p. 203-216, et F. DELPECH, «Le rituel du «Pied Déchaussé». Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes», *Ollodagos (Actes de la Société Belge d'Etudes Celtiques)*, X, 1997, p. 55-115. Sur le rôle juridique, politique et symbolique des arbres dans ce corpus de traditions voir J. CARO BAROJA, *Sobre historia y etnografía vasca*, Saint-Sebastien: Txertoa, 1982, p. 153-208 («Sobre el árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político ») et F. DELPECH, M.V. GARCÍA QUINTELA, *El Árbol de Guernica* (à paraître).

[12] Les principaux textes sont rassemblés dans *Narrativas dos Livros de Linhagens (Selecção, introdução e comentários por José Mattoso*), Lisbonne: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1983, chap. 5, p. 65-73 («Narrativas de fundo mítico»). Voir également J. PAREDES, *Las narraciones*…, p. 51-87 et 193-198, J. MATTOSO, *A nobreza*…, p. 76-80.

[13] Le problème des sources de Pedro de Barcelos a été abordé à plusieurs reprises, notamment par J. MATTOSO, «Sur les sources du Comte de Barcelos», in *L'Historiographie Médiévale en Europe*, Paris: CNRS, 1991, p. 111-116, id., *A nobreza*…, chap. 3, p. 55-98 («As fontes do *Nobiliário* do conde D. Pedro»). M. MENÉNDEZ PELAYO (*Antología de Poetas Líricos Castellanos*, t. VI, Madrid: CSIC, 1944, p. 363-368) croyait pouvoir détecter dans ces récits des «*vestigios de superstitiones antiquísimas*» (p. 364), mais, plutôt que des traditions autochtones, préférait y trouver l'écho de légendes orientales (Salomon et la reine de Saba) et de croyances religieuses (démons et succubes): p. 367.

[14] Le parallèle avec le cycle mélusinien a été développé récemment par plusieurs auteurs: voir J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas*…, *passim*, J. PAREDES, *Las narraciones*… p. 74 sqq., id., «La leyenda genealógica de Dona Marinha (función y actualización del mito de Melusina)», in *Mélanges J.*

purement typologiques[15]. La relative indépendance de ces légendes par rapport au répertoire et à l'idéologie propres à la culture des clercs, le caractère «païen», parfois même explicitement transgressif, voire antichrétien, de certains de leurs motifs[16], indiquent qu'elles se situent dans cette incertaine zone intermédiaire où se recoupent culture folklorique et pensée lignagère[17].

Les thèmes récurrents de l'union exogamique de l'ancêtre fondateur avec une entité féminine plus ou moins mystérieuse et ambivalente liée, d'une manière ou d'une autre, au monde sauvage, et de l'intervention d'un élément surnaturel animal, et/ou chthonien, dans la génération des premiers héros de la lignée[18] révèlent enfin,

---

Mondejar, Univ. de Granada, 1993, t. II, p. 243-255, L. KRUS, «A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra», *Ler historia*, VI, 1985, p. 3-34, J. ARANZADI, *Milenarismo vasco. (Edad de Oro, Etnia y Nativismo*) Madrid: Taurus, 1981, p. 317-346. L'influence du modèle mélusinien est également repérable dans la légende des Manrique (dont il n'est pas question dans le livre de Pedro de Barcelos): voir A. RUCQUOI, «Le Diable et les Manrique», *Razo*, VIII, 1988, p. 103-111. Sur les versions *littéraires* de la légende de Mélusine en Espagne voir A.D. DEYERMOND, «*La historia de la linda Melosina*: two spanish versions of a French romance», in *Mélanges R. Hamilton*, Londres, 1976, p. 57-65, L. ROMERO TOBAR, «Melusina aludida en textos literarios españoles», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XLIII, 1988, p. 513-523, et id., «Ediciones en castellano de la *Mélusine* de Jean d'Arras», in *Mélanges J. García Morales*, Madrid, 1981, p. 1005-1020.

[15] Sur la place du cycle mélusinien dans le cadre plus général des traditions médiévales relatives aux fées voir L. HARF LANCNER, *Les Fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris: H. Champion, 1984, p. 85-198 (où les versions ibériques ne sont cependant prises en compte que de seconde main). La légende du cheval Párdalo, qui est étroitement associée à celle de la Dame au pied de chèvre, semble contenir des réminiscences de la légende des Quatre fils Aymon et du Cheval Bayard, mais ces analogies ne supposent pas nécessairement un emprunt littéraire: on sait que le prodigieux cheval, d'origine manifestement mythique, a eu, parallèlement à sa fortune épique, une notable destinée dans le folklore (voir H. DONTENVILLE, *Mythologie Française*, 3e ed., Paris: Payot, 1998, p. 173-198).

[16] Remarquer que les principaux protagonistes de chacune des légendes mentionnées sont associés à une forme de transgression– inceste (légende des Veloso), parricide (cheval Párdalo dans une version de Lope García de Salazar), refus des gestes liturgiques (Dame au pied de chèvre, dont l'aspect démoniaque est suggéré par cette même particularité physique), union non-statutaire (dona Marinha)– et que le personnel ecclésiastique n'y intervient pas.

[17] Sur quelques exemples ibériques de ces recoupements voir F. DELPECH, «*Como puerca en cenegal*: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques», in *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, Madrid: Univ. Complutense, Casa de Velázquez, 1986, p. 343-370 et id., «Légendes généalogiques et mythologie porcine. Aspects du dossier ibérique», in *Mythologies du Porc*, Ph. Walter ed., Grenoble: J. Millon, 1999, p. 239-283.

[18] La Dame au pied de chèvre réside en pleine forêt et apparaît à ses visiteurs juchée sur un rocher. Dona Marinha est issue de la mer: «femme marine» elle ne dispose pas, au moins dans un premier temps, de l'aptitude à pratiquer le langage humain. Le libérateur de la Biscaye, Jaun Zuría, est (selon Lope García de Salazar) le fils d'un démon autochtone probablement ophidien nommé «*Culebro*»...: voir J. ARANZADI, *Milenarismo*..., p. 324-336. Ces personnages a priori suspects et inquiétants sont cependant étroitement liés à la genèse du territoire et à la fécondité du lignage.

malgré l'absence de référence précise, explicite et univoque à la sphère proprement «féerique», que ces fables plongent leurs racines dans une strate sous-jacente de représentations mythiques dont j'essaierai ici, pour l'un des cas concernés, d'ébaucher l'archéologie.

C'est en effet la légende galicienne de dona Marinha que j'ai choisi d'examiner, comme étant, quoi qu'on en ait dit, la moins stéréotypée, la plus clairement ancrée dans un espace régional spécifique (en l'occurrence côtier et maritime), et, du fait de sa singularité et de son ambivalence, la plus sujette à variations, comme en témoignent les multiples versions dont, du Moyen Age au XXe siècle, elle a fait tour à tour l'objet dans les traditions écrites et orales de la péninsule ibérique. Remettant à un travail ultérieur, dont le présent essai est en quelque sorte l'introduction, l'étude des éventuelles sources folkloriques et des corrélats mythiques de cette étrange tradition, je me contenterai ici d'analyser quelques aspects de sa plus ancienne version, d'en repérer les modèles de référence, de signaler les écarts qui, par rapport à ces derniers, font de cette fable apparemment simple un objet culturel plastique et relativement atypique.

II. MARINHA: ORIGINE AGONISTIQUE D'UN LIGNAGE

La légende de Dona Marinha apparaît donc pour la première fois dans le *Livro de linhagens do conde don Pedro* de Pedro Afonso, comte de Barcelos[19]. Comme son titre l'indique («*Do linhagen donde veem os Marinhos, donde o mais longe sabemos; e forom naturaes de Galiza*»), il s'agit de la légende généalogique du lignage galicien des Marinhos, dont l'origine est évoquée au moyen d'un récit d'amour (et finalement de mariage) où se mêlent le merveilleux et le romanesque:

> *O primeiro foi ûu cavaleiro boo que houve nome dom Froiam, e era caçador e monteiro. E andando ûu dia em seu cavalo per riba do mar, a seu monte, achou ûa molher marinha jazer dormindo na ribeira. E iam com ele tres escudeiros seus, e ela, quando os sentio, quise-se acolher ao mar, e eles forom tanto empos ela, ataa que a filharom, ante que se acolhesse ao mar. E depois que a filhou aaqueles que a tomarom fe-a poer em ûa besta, e levou-a pera sa casa.*

[19] PEDRO AFONSO, *Livro de linhagens do conde dom Pedro*, ed. J. Mattoso, Lisbonne: Academia das Ciências, 1980, 2 vols. (Portugaliae Monumenta Historica, n.s. II), t. II, p. 169. Le même texte est reproduit dans *Narrativas dos Livros de Linhagens*, p.72 sq., J. PAREDES, *Las narraciones*..., p. 197 sq. et J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas...,* p.137. Sur les manuscrits, éditions, traductions et adaptations du *Livro* voir *ibid*., *passim.*

E ela era mui fermosa, e el fe-a bautizar, que lhe nom caia tanto nome nem ûu como Marinha, porque saira do mar; e assi lhe pôs nome, e chamarom-lhe dona Marinha. E houve dela seus filhos, dos quaes houve ûu que houve nome Joham Froiaz Marinho.

E esta dona Marinha nom falava nemigalha. Dom Froiam amava-a muito e nunca lhe tantas cousas pode fazer que a podesse fazer falar. E ûu dia mandou fazer mui gram fugueira em seu paaço, e ela viinha de fora, e trazia aquele seu filho consigo, que amava tanto como seu coraçom. E dom Froia foi filhar aquele filho seu e dela, e fez que o queria enviar ao fogo. E ela, com raiva do filho, esforçou de braadar, e com o braado deitou pela boca ûa peça de carne, e dali adiante falou. E dom Froia recebeo-a por molher e casou com ela.

On voit que les principaux canons du genre généalogique sont ici respectés:

1/ Le récit explique le *nom* du lignage et en retrace l'origine en la faisant remonter à un roman nuptial où il est montré comment l'hétérogénéité initiale des deux fondateurs (dont l'un est un humain «ordinaire», alors que l'autre relève d'un monde semi-merveilleux) est finalement réduite et surmontée;

2/ tout au long de ce processus, qui aboutit à un mariage, sont mises en valeur d'une part la solidarité fondamentale des deux partenaires (malgré le caractère allogène de sa compagne, le chevalier lui porte une vive affection: «*amava-a muito*», et la violence qu'il exerce à deux reprises sur elle n'a d'autre objet que rendre possible leur union puis la renforcer en réussissant à la faire parler; de même la femme marine, dont on aurait pu croire que son mutisme était dû à une animalité radicale ou au ressentiment suscité par le rapt initial dont elle a fait l'objet, ne semble pas opposer de résistance farouche et irréductible à son intégration à l'univers de son ravisseur, son silence n'apparaissant finalement dû qu'à une simple cause physiologique), d'autre part la force du lien entre les générations (la mère aime son fils «*como seu coraçom*»; la violence exercée contre l'enfant par le père est purement fictive et ne vise qu'à obliger Marinha à réagir et, ce faisant, à communiquer).

3/ On remarque de même l'insistance du récit à équilibrer initiative masculine et affirmation du rôle symbolique de la femme, laquelle subit passivement et/ou consent à ce qui lui est imposé– le rapt, le baptême, l'épreuve du feu, le mariage-, mais fait preuve d'une constance remarquable dans le prolongement de son mutisme et d'une énergie farouche dans la défense de sa progéniture («*raiva do filho*»).

4/ On note enfin, comme dans le cas classique de la légende des Lusignan, l'importance de la donnée «*matrilinéaire*»: choisi ou non par le chevalier, c'est le nom de Marinha, indéfectiblement lié à la nature et à l'origine de sa compagne («*porque saira do mar*»), qui est donné au fils, Joham Froiaz Marinho, dont

l'onomastique composite fait de lui la synthèse de ses géniteurs, et c'est ce même nom qui, exclusivement, servira pour désigner l'ensemble du lignage. Au point que l'entité féminine originaire semble finir par se substituer, dans la mémoire et l'onomastique du clan, à la figure du fondateur, peu à peu oblitérée par le souvenir et le prééminent prestige de sa compagne. Tout se passe d'ailleurs comme si Marinha se situait d'emblée au même niveau que son partenaire masculin: dès avant son mariage, dès avant même d'avoir enfanté, il est remarquable qu'elle est appelée *dona* Marinha. Comme si l'ethnonyme cosmique («*ûa molher marinha*»), devenu anthroponyme individuel allusif («*dona Marinha*») et transmissible («*Joham Froiaz Marinho*»), en s'étendant finalement à toute la lignée («*os Marinhos*») signait et signalait chez cette dernière sinon la prédominance de l'affinité marine sur l'origine terrienne, ou la préférence donnée à la navigation ou à la pêche sur la chasse– activité favorite du fondateur– du moins la promotion et perpétuation de la composante maritime au sein de l'équilibre entre les trois pôles qui définissent la structure spatiale, essentiellement liminaire, du territoire lignager: la «*riba do mar*», ouverture sur l'inconnu d'un monde à la fois extérieur et matriciel; le «*monte*», espace sauvage mais circonscrit d'une activité masculine (essentiellement cynégétique); le «*paaço*» domestique massé autour de son foyer (susceptible à l'occasion de devenir «*fugueira*» initiatique), centre igné auprès duquel s'opèrent les processus civilisateurs d'échange et d'assimilation.

Cette relative prégnance féminine – maternelle – maritime transparaît encore dans un curieux détail du récit. Il est en effet spécifié que Froiam et Marinha ont *plusieurs* enfants («*houve dela seus filhos*»...), mais qu'*un seul* d'entre eux porte le nom à la fois maternel et lignager («*... dos quaes houve ûu que houve nome Joham Froiaz Marinho*»). En fait c'est autour de cet *héritier privilégié* que tout va se jouer: c'est en lui et par lui que va s'établir le lien définitif et consacré entre ses parents puisqu'il sera l'instrument de l'épreuve qui, permettant à Marinha d'accéder au langage, rendra possible le mariage final; et c'est lui qui est en fait le premier des «Marinhos».

Or *rien ne nous explique ce privilège*: il n'est pas précisé par exemple dans le texte s'il s'agit ou non de l'aîné. Il est seulement suggéré que c'est le *fils préféré* de Dona Marinha– le seul en tout cas qui porte son nom– celui dont elle ne semble pas se séparer («*trazia aquele seu filho consigo*»), celui pour qui elle pousse le «*braado*» d'angoisse et de fureur qui libère en elle la parole. On ne saura rien des raisons de cette préférence.

Il semble que l'on ait ici affaire à la réminiscence, sous une forme affaiblie, confuse, et apparemment arbitraire, d'un thème mythique ancien portant sur *la rivalité, au sein du lignage, entre pouvoirs masculin et féminin*, engagés dans un

débat pour le contrôle de la descendance et du droit de succession à travers la transmission du nom (et de l'héritage) et le choix de son bénéficiaire. Plusieurs légendes généalogiques, notamment les légendes dites «mélusiniennes», portent les traces de cet antagonisme: la mère des Porcel choisit (arbitrairement?) de garder un de ses sept enfants jumeaux et voue les autres à la destruction (on sait que le père les sauvera et imposera finalement à son épouse une reconnaissance collective et indiscriminée de sa progéniture)[20]; les fées mélusiennes» s'efforcent parfois, lorsqu'elles se séparent de leur mari après la transgression du «tabou», d'emmener avec elles leurs enfants, ou du moins l'un (ou une partie) d'entre eux, et parfois choisissent ultérieurement de favoriser plus spécialement l'un de leurs descendants[21]; la Dame au pied de chèvre de Biscaye essaie, au cours d'une scène animée, d'arracher son fils et sa fille à son mari lorsqu'elle s'échappe par la fenêtre du palais, mais le père réussit à rattraper le fils[22]; de même les Manrique doivent leur nom au fait que la diabolique épouse, au moment de s'envoler hors de l'église en essayant d'emporter de force avec elle ses deux fils, n'a pu entraîner l'aîné– lequel est retombé en se blessant avant de franchir la fenêtre– et s'est écriée: «*el mãs rico me duele*», désignant ainsi celui qu'elle aurait voulu favoriser[23].

Ces mystérieuses prédilections ne sont pas purement sentimentales: il est probable qu'elles transposent symboliquement des enjeux de pouvoir. Dans les sociétés étroitement rurales, fermées et polysegmentaires qu'ont dû être, depuis

---

[20] F. DELPECH, «*Como puerca en cenegal...*»: le thème généalogique de la rivalité entre pouvoirs féminin et masculin recoupe ici le mythème antique relatif à la discrimination entre jumeau humain et jumeau divin lorsqu'une paire gémellaire est issue des amours d'un dieu et d'une mortelle (cf. le cas des Dioscures, débat dont on retrouve la trace dans certaines versions de la légende des enfances du Cid: voir S.G. ARMISTEAD, *La Tradición Épica de las Mocedades de Rodrigo*, Univ. de Salamanca, 2000, chap. 1, p. 17-30, voir notes complémentaires p. 139-151) et le problème secondaire de l'identification de l'aîné lorsque deux ou plusieurs enfants sont nés «d'une même ventrée» (voir J. GÉLIS, *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident Moderne*, XVIe - XIXe s. Paris: Fayard, 1984, p. 371-377, en particulier p. 374).

[21] L. HARF LANCNER, *Les Fées...,* p. 109 sq., p. 113 et *passim*.

[22] *Narrativas dos Livros de Linhagens*, p. 70: «*E sa molher, quando o vio assi sinar* (Diego Lopez a transgressé le tabou imposé par son épouse en se signant au spectacle scandaleux de l'égorgement de l'«*alão*» par la «*podenga*», manifeste symbole de domination féminine!), *lançou mão na filha e no filho, e dom Diego Lopez travou do filho e nom lho quis leixar filhar. E ela recudio com a filha por ũa freesta do paaço, e foi-se pera as montanhas, em guisa que a nom virom mais, nem a filha*». Il y a donc dans ce cas séparation sexuelle: les hommes (père et fils) d'un côté, les femmes (mère et fille) de l'autre...

[23] A. RUCQUOI, «Le Diable... », p. 104, J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas...*, p. 139-142 (l'une des rédactions du *Nobiliario* de Diego Hernández de Mendoza précise la signification de ce cri: «*dando a entender que quería más aquel que no al otro*»).

l'Antiquité, les sociétés de l'Espagne septentrionale et océanique, *l'accès (civilisateur) à l'exogamie*– que représentent, à leur degré-limite, ces récits de mariages hyper-exogames que sont les unions des ancêtres fondateurs avec de mystérieuses inconnues venues de la forêt ou de la mer– suppose le risque constant d'un déséquilibre matrimonial dû à la *tension latente entre les liens d'alliance et ceux de la filiation*. La question de savoir si les enfants relèvent plus de la lignée de leur père ou de celle de leur mère, du même ou de l'autre, tend à altérer l'harmonie conjugale, chacun des géniteurs cherchant à s'assurer la domination exclusive sur sa progéniture.

D'autre part les pratiques exogames s'articulent généralement, dans les sociétés préféodales, sur un système dualiste agonistique traditionnellement actualisé par des jeux inter-sexuels: les «accordailles» - rites prématrimoniaux et nuptiaux– mettent en scène des scénarios compétitifs où le rapprochement des sexes s'opère moyennant la réduction progressive d'antagonismes plus ou moins simulés (*pullas, escarnios*, chants alternés, défis et dérobades...)[24]. Les tensions conjugales disposent donc de canevas rituels précodifiés qui leur permettent de s'exprimer en termes de «guerre des sexes».

III. LE DILEMME EXOGAMIQUE ET SA RESOLUTION

Les légendes enregistrent, et parfois exacerbent, ces tendances agonistiques tout en essayant de les canaliser dans la direction de tel ou tel *modèle de résolution*.

Dans ceux de nos récits qui s'apparentent de près ou de loin au cycle mélusinien la tension entre alliance et consanguinité se traduit dans ces scènes où une scission à l'intérieur d'un couple (par exemple la séparation consécutive à la transgression du «tabou mélusinien») s'accompagne d'une compétition brutale entre le père et la mère pour l'appropriation des enfants (ou de l'un d'entre eux plus particulièrement): la rupture conjugale porte alors en germe la dislocation du lignage car l'attachement exclusif de la femme pour sa progéniture la porte à se l'assimiler et à tenter de l'inscrire, en la soustrayant au père, dans une séquence purement matrilinéaire. L'échec de la tentative et le modèle de la

[24] Il serait intéressant de comparer systématiquement les formes et les thèmes du *Cancionero* traditionnel galaico-portugais et ceux des chansons de la plus ancienne Chine (qui remontent peut-être à un fond commun préhistorique), dont Marcel GRANET a montré qu'ils sont étroitement associés à un système d'exogamie dualiste-agonistique que mettent en scène les rituels d'accordaille: *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine*, 2e ed., Paris: A. Michel, 1982; id., *La religion des Chinois*, Paris: PUF, 2e ed., 1951, p. 1-30.

séparation des sexes déterminent alors un regroupement agonistique père-fils / mère-fille (ou mère-fils cadet) comme on le voit dans la légende de la Dame au pied de chèvre et celle des Manrique.

Inversement un amour excessif du mari pour son épouse tend à relâcher, voire détruire, le lien de filiation et à susciter le fantôme du matriarcat[25].

Dans la légende de dona Marinha ces conflits virtuels sont sous-jacents mais d'emblée désamorcés: nous y avons bien d'abord affaire à une union hyper-exogamique, la partenaire féminine, d'origine inconnue, appartenant pour ainsi dire à une autre «espèce» que celle de son ravisseur et compagnon. Non officialisée cette union est dans un premier temps précaire et incomplète car affectée, du fait de la mutité de Marinha, d'un déficit de communication. Une sorte de pacte morganatique donc, tacite et non consacré.

Dans ce contexte la préférence affichée arbitrairement par Marinha à l'égard d'un de ses enfants revêt implicitement le sens d'une revendication relative d'identité et d'autonomie (malgré son origine physiologique, le même sens pourrait d'ailleurs être attribué à son mutisme): femme qui a été prise par force et qui n'a pu exprimer encore son consentement, elle se réserve silencieusement une part de liberté et renforce, en la dédoublant,et en la projetant sur son fils, sa singularité originaire. Il n'est donc pas étonnant que le père s'en prenne

---

[25] Dans ses deux versions de la légende d'origine des Haro (qui diffèrent sur ce point de celle que propose le *Livro* de Pedro de Barcelos) Lope García de Salazar remplace l'histoire de la Dame au pied de chèvre et du cheval Párdalo (que la «fée» remet à son fils pour qu'il puisse aller libérer son père, prisonnier des Maures) par un conte qui réactualise le thème classique de Phèdre: calomnié par sa marâtre (sa mère était morte et son père s'était remarié), Ynigo Esquerra est amené à se battre en duel avec son père et à le tuer, parce que ce dernier a préféré croire les allégations mensongères de son épouse incestueuse plutôt que la protestation d'innocence de son fils (voir J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas*..., p. 266-268, où sont reproduites les pages correspondantes des *Bienandazas e Fortunas* et de la *Crónica de Vizcaya).* García de Salazar a donc oblitéré le motif mélusinien de la séparation des époux– ici remplacé par un remariage calamiteux (caractérisé par un attachement excessif et aveugle du père à sa nouvelle épouse aux dépens de la foi qu'il aurait dû avoir en l'héritier de son propre sang)– et il a mis en scène un affrontement tragique entre alliance matrimoniale (ici pervertie) et solidarité agnatique: tout se passe comme s'il avait voulu exorciser la virtualité incestueuse sous-jacente dans les légendes mélusiniennes (qui, comme dans la légende de dona Marinha, mettent souvent en relief l'attachement violent et exclusif de la fée à l'égard de son ou de ses fils, qu'elle essaie parfois de capter et soustraire à l'univers du père) en l'explicitant et en la détournant sur un personnage rapporté de marâtre, figure négative de maints contes traditionnels, tout en mettant en évidence par ce cas-limite les dangers que représente cette virtualité pour la continuité lignagère, qui repose avant tout sur la solidarité verticale entre ascendants et descendants, notamment entre pères et fils. Remarquer que cette perversion possible est présentée comme associée à une tentative de subversion matriarcale par élimination du pouvoir masculin: c'est pour pouvoir s'emparer de la seigneurie de Biscaye et prendre, à sa tête, la place de son mari absent que la marâtre propose à son beau-fils de l'épouser («*casate comigo, e seremos señores de Vizcaya*»).

précisément, et avec brutalité, à cet enfant soustrait à son influence, porteur symbolique de la part d'irréductibilité qu'il cherche à résoudre: le seul, apparemment, de ses fils qui partage dans une certaine mesure l'allogénéité de sa mère, soit par une secrète et innée affinité de nature, soit parce qu'en l'investissant de son amour exclusif elle lui a conféré délibérément des «vertus» spécifiques liées à son ontologie maritime.

Mais contrairement aux légendes mélusiniennes où la tentative de captation de la progéniture par la mère vise à une assimilation complète et à une séparation radicale d'avec le père, portant donc en germe la destruction même du lignage, le récit galicien ménage, en forme de compromis, une porte de sortie qui permettra le désamorçage des conflits latents: l'enfant qui fait l'objet d'une dangereuse, car potentiellement exclusiviste, prédilection de la part de sa mère est en même temps celui qui, reconnu par le couple comme porteur d'une double nature où s'équilibrent, à parts égales, les identités respectives de son père et de sa mère (comme le suppose son onomastique composite), constitue de ce fait même un lien indestructible entre ces derniers. Le fait qu'il soit distingué des autres, privilège que lui reconnaît implicitement le père– lequel en lui conférant de sa propre main une sorte de baptême du feu lui signe un nouvel acte de (recon)naissance-, n'apparaît plus dès lors comme potentiellement porteur d'une revendication identitaire séparatiste: il est seulement enregistré que, parfait mélange des essences paternelle et maternelle, ce fils est, plus que ses frères, apte à représenter la bipolarité intime et la solidarité interne du lignage dont il est l'ancêtre éponyme. La prédilection dont il fait l'objet n'est ni la conséquence automatique d'une règle successorale (comme le droit d'aînesse), ni la résultante d'un rapport de forces imposé à l'intérieur du couple: assumée également par ses deux géniteurs, entérinée par une épreuve agonistique, moyennant laquelle ces derniers, tout en se disputant leur progéniture, écartent en fait l'obstacle qui empêchait la communication et s'opposait à leur complète union, cette prédilection apparaît finalement comme la condition d'existence et de perpétuation du lignage qu'elle pouvait menacer de détruire.

On voit que cette configuration narrative et familiale spécifique s'apparente à celle de certaines légendes mélusiniennes– notamment par cet épisode commun de la crise au cours de laquelle les parents se disputent dramatiquement l'appropriation de leurs enfants, ou de partie d'entre eux, et par le motif caractéristique de l'attachement de la «fée» à son enfant favori-, mais on voit aussi qu'elle s'en écarte significativement au point d'aboutir à une conclusion symétrique et inverse de celle qui prévaut dans le cycle mélusinien, puisque la scène de la dispute y est finalement plus sous-tendue par une volonté d'établir une

communication que par le projet d'imposer un pouvoir, l'épreuve ayant en définitive pour résultat un renforcement de l'union initiale (alors que dans les légendes mélusiniennes elle détermine et accompagne une séparation, consacre une irréductible incompatibilité, et introduit une distorsion irrémédiable à l'intérieur du lignage).

La légende galicienne postule donc, sans occulter les tensions liées à l'exogamie, que les solidarités horizontales (entre époux) et verticales (entre générations) dont ces tensions s'alimentent sont en fait interdépendantes: la crise consacre finalement le triomphe de l'équilibre matrimonial et de la bilinéarité puisqu'elle permet à une union douteuse avec une «femme marine» de devenir un véritable mariage humain, fondateur de lignée; et en instrumentalisant le fils, synthèse balancée de ses deux géniteurs, elle fait de lui l'agent– involontaire mais efficace– par lequel une communication suspendue peut enfin s'établir.

Le modèle ainsi proposé se présente donc comme une réponse au dilemme mélusinien: il montre comment les tensions générées par l'exogamie peuvent se résoudre moyennant un rééquilibrage ajusté des influences respectives du pouvoir paternel-masculin-terrien-endogène et du pouvoir maternel-féminin-maritime-exogène dans la production de la lignée et dans la formation de l'enfant-héritier. Ce dernier apparaît bien, *in fine*, de par sa double nature - maritime (du fait de sa consubstantialité innée avec sa mère) et ignée (de par l'épreuve du feu initiatique que lui impose son père)– comme seul apte à assumer la médiation entre les deux vocations, terrienne et océane, du lignage dont il est le premier représentant. Entre l'extériorité ouverte de la mer, d'où indirectement il provient, et l'espace intime et clos du foyer domestique auprès duquel il a connu comme une nouvelle naissance, entre la maison et le monde, il est bien le seul à pouvoir contrôler les seuils et les frontières de l'espace polyvalent et liminaire qu'habite ce lignage finisterial adossé aux confins de l'Occident extrême.

Cet écart vis-à-vis du modèle mélusinien, cette promotion symbolique d'un héritier privilégié, investi à parts égales des valeurs respectives de sa double ascendance maternelle et paternelle, voué, du fait même du favoritisme dont il bénéficie et de l'épreuve à laquelle il est soumis, à incarner seul le tout du lignage, s'expliquent peut-être en partie par la spécificité du contexte culturel dans lequel cette légende galicienne a pris naissance et s'est développée. On sait en effet que c'est en Galice précisément que l'on a pu relever, jusqu'à nos jours, d'une part les «survivances» les plus remarquables d'un très ancien système successoral (la *«millora»*) fondé sur la «préférence» accordée à l'un des descendants, - chargé d'assurer, en même temps que le soin des parents vieillissants, la continuité de l'enracinement du lignage sur son *solar*-, d'autre

part l'occurrence de pratiques «matrilinéaires» (la «*manda matrilineal*») assumant occasionnellement les formes d'une sorte de «matriarcat» symbolique ou fictif, nullement incompatible avec les structures traditionnelles de la domination masculine[26].

IV AUX CONFINS DU MERVEILLEUX

Tel qu'il a été recueilli et reproduit par le comte de Barcelos ce récit se distingue encore des légendes mélusiniennes par son absence totale de référence explicite aux formes traditionnelles, folkloriques et/ou littéraires, du merveilleux médiéval.

A la différence de Mélusine et autres dames du lac, Marinha n'est pas présentée comme *une fée*, n'est affectée d'aucune tendance à la métamorphose, et ne participe pas au monde surnaturel: dépourvue de pouvoirs magiques elle n'a, contrairement aux protagonistes des légendes biscayennes, aucun trait zoomorphe et fait en tout figure de bonne épouse et de bonne mère. Il est très probable que pour don Pedro comme pour ses informateurs, comme ce sera encore le cas quatre siècles plus tard, les femmes et hommes de la mer ne sont qu'une espèce vivante parmi d'autres, parfaitement «naturelle», et même «humaine» si l'on en juge par l'aspect extérieur de Marinha (rien apparemment ne la distingue physiquement d'une belle femme ordinaire), ou par ses sentiments et son comportement: son mutisme est purement accidentel et ne reconduit pas à une quelconque inaptitude à pratiquer le langage humain. Etant donné qu'aucun commentaire n'est fait à ce sujet on est même amené à supposer qu'elle parle le galicien! Tout est fait donc pour tenir en lisière le merveilleux féerique codifié et maintenir le récit dans les limites d'un «réalisme» naïf et direct, plus proche des habitudes de la tradition orale que des dispositifs perspectivistes propres aux élaborations littéraires.

Cette absence même d'apprêts, ce consentement non problématisé aux postulats implicites d'une logique narrative proche, en sa simplicité et son évidence, de celle du discours mythique, ne laissent pas cependant d'inspirer un sentiment d'«inquiétante étrangeté»: l'absence de précision chronologique et géographique, le flou laissé– puisque tout semble aller de soi – sur la provenance exacte et la nature réelle de la «femme marine», l'explication bizarre quoique «naturelle» donnée de son mutisme, l'insolite allusion à une pratique carnivore invitent à se demander si cette légende, quoique non réductible, comme on l'a souligné, au cycle

[26] Voir C. LISON TOLOSANA, *Antropología Cultural de Galicia*, rééd., Madrid: Akal, 1979, chap. 5-6 («A Millora») et chap. 8 («Manda Matrilineal»).

mélusinien médiéval[27], ne reconduit pas d'une manière ou d'une autre, à *un héritage mythique plus ancien et plus complexe*, dans lequel ce cycle (parmi d'autres) plonge peut-être quelques-unes de ses racines, mais dont il ne recouvre que partiellement le champ symbolique.

Réservant pour un autre travail l'étude des sources éventuelles et des corollaires mythologiques qui permettront de contrôler cette hypothèse, je me contenterai ici de remarquer que, si le *répertoire* habituel du merveilleux féérique en a été évacué, le *schéma narratif*, qui articule le développement de notre récit apparaît toutefois comme une transposition de la structure des contes merveilleux de type «initiatique»[28].

Les épisodes successifs de l'histoire de Marinha se présentent en effet comme autant d'étapes à l'intérieur d'un processus conduisant d'un état initial d'hétérogénéité, et d'incompatibilité relative, à l'accomplissement d'une intégration réussie.

L'union a priori improbable d'un chevalier et d'une femme marine, d'abord réalisée moyennant la procédure brutale du *rapt*, aboutit dans un premier temps à

---

[27] On pourrait certes supposer que notre récit galicien est une légende mélusinienne altérée, qu'on aurait détournée et modifiée pour l'adapter à un nouveau contexte: le tabou y serait implicite (il pourrait porter précisément sur le langage) et sa transgression consisterait justement, de la part du chevalier, à vouloir contraindre sa femme à parler, ce qui aurait pu, dans une hypothétique forme primitive de la légende, déterminer une séparation des deux partenaires. On peut de même se demander si l'allusion à l'alimentation carnassière de Marinha n'est pas un écho affaibli des sacrifices animaux offerts à la *Dama pie de cabra* (en l'occurrence identifiée au «*Culebro*» de Biscaye) à Vusturio (voir J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas...,* p. 52) ou des tributs carnés exigés par une autre entité mythique du folklore galicien, la fameuse «reine Loba» (voir V. RISCO, *Etnografia – Cultura espritual*, p. 694, in *Historia de Galicia*, R. Otero Pedrayo ed. Madrid: Akal, 1979, t. 1). Les traditions orales galiciennes connaissent d'ailleurs aussi des femmes démoniaques aux pieds de chèvre et des *Mouras encantadas* anthropophages (*Ibid*., p. 303 et 320). Comme il a été indiqué plus haut et comme l'étude des sources et corollaires folkloriques de notre légende (voir travail à paraître) permettra de le montrer, l'histoire de dona Marinha ne saurait cependant être simplement considérée comme une légende mélusinienne. Je suis donc en désaccord sur ce point avec l'orientation des analyses proposées par J.R. PRIETO LASA, *Las leyendas...,* J. PAREDES, «La leyenda genealógica...», id*., Las narraciones* ..., qui me semblent avoir été fourvoyés par la coexistence dans un même livre, en l'occurrence celui de Pedro de Barcelos, des légendes biscayennes et de celle qui nous intéresse ici, et par les quelques analogies qui permettent de les rapprocher, lesquelles sont pourtant communes à beaucoup de légendes généalogiques nullement réductibles au schéma mélusinien... Quant à I. CARDIGOS, qui a consacré plusieurs études à cette légende (voir notamment: «La Dame de la Mer: dona Marinha, une Mélusine portugaise», in *L'Imaginaire de la Nation (1792-1992),* C.G. Dubois éd., Presses de L'Univ. de Bordeaux, 1991, p. 185-192, et «Dona Marinha: uma figura melusinica?», in *Figura,* A. Brando éd., Univ. do Algarve, p. 209-218), elle reconnaît qu'on ne retrouve pas dans la légende «portugaise» les principaux éléments du cycle mélusinien (tabou – transgression – séparation) mais semble hésiter à priver Dona Marinha du titre de «Mélusine»...

[28] Voir V.J. PROPP, *Les racines historiques du Conte Merveilleux*, trad. fr., Paris: Gallimard, 1983 (que l'on préférera ici à l'abstraite, et sempiternellement citée, *Morphologie du Conte*, référence obligée de tant d'«analyses structurales» bâclées...).

un *concubinage infra-statutaire* reposant apparemment sur un pacte librement consenti: durant cette période intermédiaire de marge, hors de toute légitimité, sont conçus les enfants du couple[29].

La mutité de la femme marine constitue cependant un obstacle majeur qui empêche la consécration définitive, proprement nuptiale, de cette union.

Ce n'est qu'après un second épisode violent et agonistique, celui de «*l'épreuve du feu*», que, l'obstacle étant levé, le couple et ses enfants accèdent, conjointement,

---

[29] Tout se passe comme si cette union combinait les deux formes de mariage traditionnellement associées, dans le système matrimonial indo-européen, aux représentants de la fonction guerrière, à savoir (selon la terminologie indienne) le mode *raksasa*– rapt violent où l'initiative appartient exclusivement au jeune homme- , et le mode *gandharva*– union libre, par consentement mutuel des deux jeunes gens et indépendamment de toute intervention parentale et/ou cléricale-: voir G. DUMEZIL, *Mariages Indo-Européens*, Paris: Payot, 1979, p. 31-45. Cette combinaison définit le *svayamvara* chevaleresque, où s'associent un élément agonistique de compétition (le jeune homme doit remporter une sorte de concours sportif– tir à l'arc etc.– et souvent, du moins dans les récits épiques, arracher de haute lutte la fiancée à ses autres prétendants) et le thème du libre choix de la femme, qui désigne elle-même son héros favori: *ibid*., p. 33, p; 68-70. Il semble qu'il y a, dans notre légende galicienne, comme une réminiscence implicite de cet aspect agonistique: il y est en effet précisé que la femme marine est d'abord appréhendée par les trois écuyers de dom Froiam et que, dans un second temps, ce dernier la leur enlève («*... a filhou aaqueles que a tomarom...*»: remarquer que le verbe «*filhar*» ici employé paraît impliquer l'idée d'un acte de force violente et que c'est ce même verbe qui a déjà servi pour désigner la première capture de la femme marine et qui sera à nouveau utilisé quand Froiam attrapera son fils, l'arrachant à sa mère pour feindre de le jeter dans le feu...!). C'est en tout cas, après la séquence initiale de l'enlèvement, l'élément *gandharva* qui prédomine (G. DUMÉZIL, *Mariages*… p. 33, n.2 – voit d'ailleurs dans le *svayamvara* «un dérivé "policé" du mode *gandharva*, propre à une société chevaleresque») et le privilège implicitement reconnu à Dona Marinha de distinguer et favoriser un de ses fils semble être une transposition du droit reconnu, dans un système polygame, à la femme épousée selon le mode *gandharva* d'exiger que le fils qu'elle aura de son partenaire librement agréé soit désigné comme le successeur attitré de ce dernier (*ibid*., p. 41-45 et l'exemple classique de l'histoire de Sakuntala). En régularisant *in extremis* son union avec Marinha par un mariage religieux officiel dom Froiam contracte enfin avec elle l'équivalent du mariage selon le mode *brahma*, qui est le seul à mobiliser la sphère du sacré (et éventuellement le personnel sacerdotal: ici, en l'absence du père– Marinha n'a pas de parents repérables et rien n'est dit de sa famille d'origine,– c'est le prêtre qui se substitue au «père de la mariée»). Comme de nombreux héros épiques indo-européens Froiam tend donc à cumuler, quoique avec une seule compagne, différents types de «mariages» (*ibid*., p. 59-65). Il le fait dans un ordre croissant de correction rituelle puisqu'il commence par le rapt violent d'une créature marine mal identifiée suivi de l'union stable, librement consentie et féconde avec une femme baptisée, et finit par épouser religieusement la mère de ses enfants. Comparer avec le cycle des associations féminines de Sigurdr dans la *Prophétie de Grípir* (*ibid*., p. 64 sq.): les principales différences résident dans le fait que, contrairement à ce qui se passe dans le poème nordique, c'est avec *une seule et même femme* que Froiam multiplie les types d'union, et dans l'absence de mode de l'union par achat (mode *asura*) dans la légende espagnole, qui de ce fait ne recouvre pas complètement le tableau trifonctionnel des types de mariage indo-européens; ces innovations s'expliquent évidemment par la prégnance de la monogamie et d'une conception chevaleresque de la noblesse excluant les valeurs marchandes dans le contexte social et idéologique chrétien-médiéval où s'est élaborée cette tradition généalogique.

à un véritable statut, sanctionné par le mariage religieux, condition même de l'existence et de la perpétuation d'un lignage. La diversité des origines et natures respectives des deux protagonistes principaux (femme marine vs. habitant humain de la côte)[30] et l'inaptitude à la communication langagière qui affecte l'un d'entre eux représentent le stade de «*manque initial*» caractéristique des contes merveilleux en même temps que la fonction d'«*obstacle*», le plus souvent incarnée dans les récits folkloriques par un antagoniste extérieur.

Ce processus de *réduction médiatisée d'une incompatibilité originaire*, et d'accès à une conjonction parfaite suppose un *processus concominant d'assimilation* moyennant lequel le protagoniste venu de «l'extérieur»[31] est à la fois humanisé et socialisé et reçoit une identité nouvelle.

Ce qui implique là encore *plusieurs étapes.*

Créature libre, dépourvue de parenté identifiable, et amphibie, Marinha est d'abord arrachée à la mouvance de l'espace maritime et à ses insouciantes[32] circulations de part et d'autre de l'humide frontière ripuaire séparant l'océan de la

---

[30] l n'y a certes aucune «barrière d'espèce» entre Froiam et Marinha (à la différence de la *Dama pie de cabra* et des sirènes, notre «femme marine» n'est affectée d'aucun trait zoomorphe et semble bien intégralement humaine, comme le prouvera finalement son accès au langage), mais il est bien indiqué qu'elle est, quoique amphibie, une créature de la mer. Froiam est, quant à lui, fondamentalement «terrien»: lié avant tout au *monte*, aux activités cynégétiques et au *paaço*, il ne semble avoir, à la différence de ses descendants, aucune affinité particulière avec la mer (ce n'est même pas lui, mais ses écuyers, qui, dans un premier temps, appréhendent la femme marine alors qu'elle essaie de s'enfuir dans les flots). Leur union est donc bien, comme celle de l'eau et du feu auxquels ils apparaissent respectivement associés, une union des *contraires*, et l'histoire qui la raconte ne saurait être reconduite aux innombrables histoires d'amour entre pêcheurs et sirènes, sujet récurrent des traditions folkloriques dans les civilisations côtières, où l'accent est mis sur la solidarité innée des individus liés, d'une manière ou d'une autre, à l'espace élémentaire marin (voir P. SÉBILLOT, *Le folklore des Pêcheurs*, Paris, 1901, p. 335-374).

[31] Créature amphibie Marinha circule entre l'espace marin et la côte: elle semble avoir une prédilection pour la zone intermédiaire, à la fois terrienne et maritime, du *rivage* («*ribeira*»): cet espace liminal est manifestement en accord avec la marginalité et l'ambivalence que lui confère sa double nature, tout ensemble humaine et «élémentaire». Issue du monde extérieur, que représente par excellence l'infini de l'espace océanique, elle manifeste cependant, comme inconsciemment, les symptômes d'un tropisme terrien latent: c'est bien *hors de son élément* qu'elle nous apparaît au début du récit. De même c'est encore dans un mouvement orienté *de l'extérieur vers l'intérieur* qu'elle est présentée («*e ela viinha de fora*») au moment où va éclater la crise finale qui assurera son intégration définitive: sa situation spatiale– au seuil du palais– est alors analogue à celle qui était la sienne lorsqu'elle occupait cette frontière entre deux mondes qu'est la «*riba do mar*».

[32] On remarque qu'elle est *endormie* sur le rivage quand le chasseur la découvre: noter l'analogie avec la rencontre de Sigurdr et de la Valkyrie Sigrdrifa dans la *Prophétie de Grípir* (voir *supra* n. 28 et G. DUMÉZIL, *Mariages*…, p. 64) où le héros surprend la redoutable belle désarmée dans son sommeil et fend sa cuirasse avant de souscrire avec elle une sorte de pacte d'amour librement et égalitairement consenti de type «*gandharva*». Rien à voir donc, dans un cas comme dans l'autre, avec l'infâme union *paisâca*, issue du cas où un homme viole une femme ivre, endormie ou folle: *ibid*., p. 33.

côte; juchée sur une monture[33] et bientôt *intégrée dans l'espace du palais* (où, semble-t-il, elle continue à jouir d'un droit de libre circulation, qu'on la voit cependant exercer, une fois encore, de l'extérieur vers l'intérieur), elle franchit avec le *baptême* le seuil rituel et ontologique qui sépare la nature de la culture. Dotée d'un nom qui tout en rappelant son origine marine lui donne une identité potentiellement fixe et repérable et lui permet de trouver une place relative dans le monde des humains «normaux», elle accède ainsi au statut provisoire et encore marginal de concubine régulière.

La *naissance de ses enfants*, et surtout la reconnaissance de sa contribution à la constitution de l'héritier (donc à celle du lignage) que suppose implicitement le fait que ce dernier reçoive– en combinaison avec le nom de son père– celui qui par le baptême vient d'être attribué à sa mère, viennent alors renforcer l'installation de dona Marinha dans son identité nouvelle: quoique cette relation et ces naissances, en tant que situées hors mariage, soient encore affectées d'un fort coefficient d'irrégularité, la beauté et la fécondité de la femme marine, l'amour que lui porte le chevalier et celui qu'elle porte à l'un de ses fils suffisent à la qualifier pour transmettre légitimement– quoique sans intervention d'aucune sanction ecclésiastique– le nom qu'elle vient de recevoir à sa progéniture.

Cette première stabilisation identitaire et statutaire reste cependant précaire, incomplète et clandestine: l'obstacle de la mutité persistante maintient l'incertitude sur les origines et la nature de la protagoniste et laisse planer le doute sur la solidité du pacte intégrateur. Ne pouvant parler, donc incapable de décliner son ascendance, de formuler explicitement son consentement et de prêter les serments correspondant au statut radicalement nouveau qui pourrait désormais lui assurer une identité définitive, elle reste, faute de profession de foi dûment verbalisée[34], juridiquement et symboliquement dans *un entre-deux socio-culturel* indéfini, zone intermédiaire que semble figurer l'image transitionnelle de son apparition sur le seuil du palais alors que, venant de l'extérieur, en compagnie de son fils préféré et

[33] Le passage d'une position horizontale et basse («*jazer dormindo*») à une situation verticale élevée («*fe-a poer en ûa besta*») qui accompagne la transition du rivage au palais constitue une première figuration symbolique du progressif changement de statut de la femme marine: devenue cavalière elle accomplit, quoique passivement ou à son corps défendant, un premier geste d'intégration au monde «chevaleresque» de l'aristocratie terrienne.

[34] On remarque que Froiam n'épouse Marinha, qui est pourtant déjà la mère de ses enfants, qu'*après qu'elle ait acquis (ou récupéré?) la faculté de parler*, qui semble donc être une *condition essentielle de l'accès au mariage*. Il est donc implicitement sous-entendu qu'un mariage «muet» (purement gestuel, non accompagné de rites oraux) serait dépourvu de valeur et d'efficacité sacramentelles, ou du moins incomplet et précaire. Sur l'importance essentielle de *l'oralité* dans les conceptions médiévales des théologiens, canonistes et liturgiques relatives aux sacrements en général

se dirigeant apparemment vers le brasier allumé par le chevalier, elle est sans le savoir sur le point de subir indirectement l'épreuve du feu qui déterminera son ultime et décisive métamorphose.

C'est bien cette *épreuve* qui, lui rendant la parole, prouve d'une certaine manière qu'elle a «une âme», ou peut-être lui en donne une, en l'arrachant définitivement, en même temps qu'au silence, au soupçon de l'appartenance obstinée au monde des animaux ou des entités païennes (sinon ouvertement diaboliques) dont l'Océan est de tout temps l'inépuisable repaire. Avec ce morceau de viande expulsé c'est bien en effet l'ultime réduit d'infra-humanité ou de sous-jacente et potentiellement blasphématoire bestialité qui est exorcisé. En prenant la parole, Marinha, devenue une personne, signe son accès (ou son retour?) à l'humain, à la sociabilité, à l'échange par lequel les êtres dotés d'une âme se reconnaissent et identifient comme tels.

Elle peut dès lors, et de plein droit, franchir le dernier rite de passage de sa carrière initiatique en parachevant par *le mariage*, engagement non seulement librement consenti mais accompagné d'un serment explicitement formulé et publié (acte de parole donc), le processus sacralisateur inauguré par le baptême mais trop longtemps resté bloqué et suspendu du fait de son inaptitude au langage articulé. Ce nouveau pacte, officiel et formalisé, l'installe donc dans son identité et son statut définitifs : par lui la femme marine, étrangère sans généalogie connue, acquiert une parenté et se retrouve légitimement instituée, sur un pied d'égalité avec le chevalier, en tant qu'ancêtre lignagère.

Si bien gommé de la surface narrative, et quelles qu'en soient les racines culturelles, païennes ou chrétiennes, le merveilleux n'apparaît donc ici qu'à l'état d'épure structurale, dans la manière limpide et linéaire dont s'opère le mystère (si peu cléricalisé que le sacramentaire chrétien n'y paraît que redoubler un processus qui en rien ne le suppose) du passage de l'aporie nuptiale à la transparence généalogique.

***

---

et au mariage en particulier voir J.C.SCHMITT, *La Raison des Gestes dans l'Occident Médiéval*, Paris: Gallimard, p.325-329. Cf. J.B. MOLIN, P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Paris: Beauchesne, 1974, p. 63-75 («La demande du consentement») et 102-122 («Les paroles de donation mutuelle des époux»). L'incertitude, l'ambivalence et la fréquente réversibilité du sens des gestes– sujet de tant d'histoires plaisantes, souvent obscènes, dans les traditions folkloriques- a toujours posé un problème du point de vue de la culture cléricale et le statut des sourds-muets relève presque toujours au Moyen-Age d'une zone gênante de non-dit confinant à l'impensé.

La légende lignagère renoue en cela avec la logique des récits de fondation et rejoint la geste des «héros civilisateurs» du folklore et de la mythologie. Elle échappe donc, en partie, par cet enracinement dans la sphère de l'*arché*, aux schémas de la culture savante dominante des clercs et des littérateurs: malgré les efforts accomplis par le narrateur pour en atténuer l'ambivalence, elle reconduit à cette «incertaine zone intermédiaire où se recoupent culture folklorique et pensée lignagère» à laquelle il a été fait allusion plus haut. Formation culturelle de compromis elle conserve donc ses points d'ombre et une persistante étrangeté[35].

[35] Le présent travail est complété par un essai sur les prolongements post-médiévaux de la légende des Marinhos («Dona Marinha: avatars auriséculaires») à paraître dans *L'Imaginaire des Espaces Aquatiques en Espagne et au Portugal, XVe-XVIIe siècles*, F. Delpech ed.. J'aborderai dans un troisième article le dossier folklorique et mythologique de Dona Marinha et des néréides muettes (en rapport avec le motif mythique indo-européen du «feu dans l'eau), sur lequel on peut voir l'exposé d'Isabel CARDIGOS DOS REIS, «A mudez de Dona Marinha: lendas e contos em torno do silêncio na mulher», in *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*, R. Beltrán et M. Haro eds., Univ. de València, 2006, p. 89-109. Les résultats de ma recherche sur ce dossier ont été présentés oralement au *4e colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée* (novembre 2002, ENS – Ulm, Paris).