

María Carreira López

La Galice, pays de la Coupe

GALICIA, THE LAND OF THE CUP

Abstract: This article offers a non-historicist view of the mythical Galician repertoire around the symbol of the “container”, whose traditional elementary mythemes (shell, stone vessel and cup) are connected to the legend of Saint James, through which they are still synthesized, condensed and reinforced. It is, therefore, an exercise in hermeneutical analysis, “the detection of a (mythical) level that is less explicit, less apparent and diffusedly unconscious; therefore, more tenacious” (Durand). The final aim of the study is to better understand the symbolic genealogy of the Galician imaginary and, moreover, the construction of our *ipso-image*.

Keywords: Galicia; Saint James; Mythical imagination; Shell; Cup; Boat.

MARÍA CARREIRA LÓPEZ

Chercheuse indépendante, Espagne
marcarreira@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.09

L’imaginaire de la coquille

Depuis le Moyen Âge au moins, la coquille – berceau de la déesse Venus – est le signe distinctif, avec le bourdon, de tous ceux qui sont allés en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle¹. Cependant, cet emblème, qui montre le pèlerin du « chemin des étoiles », semble provenir d’une ancienne voie initiatique païenne² qui menait à l’*ara solis*, à Fisterra, en longeant l’Océan Atlantique, bien antérieure à la célèbre *inventio* de Santiago. La coquille symboliserait donc initialement la culmination de ce pèlerinage, un souvenir de la mer où commençait la fin du monde.

Entre autres significations intéressantes, Bachelard attribue à l’image de la coquille une projection de la fonction d’habiter – le corps humain serait la coquille de l’âme –, mais aussi des rêveries du refuge ainsi que, curieusement, de la « pierre habitée » (2004, 113) où la vie (fermée) se transforme, comme dans une chrysalide. Les coquillages sont donc associés à l’idée de régénération, voire même de résurrection (2004, 114), et ce, « par l’effet d’un isomorphisme de tous les espaces de repos. Alors tous les creux accueillants sont des coquilles tranquilles » (2004, 121).

Pour Georges Bertin, cette image suggère certains éléments provenant notamment de l'imaginaire du Graal. Il considère que la coquille « renvoie le pèlerin aux imaginaires de la source et de la mer, de l'intimité, tandis que le bourdon, sorte de lance du pèlerin, le relie au domaine céleste et affirme sa maîtrise sur l'espace ambiant. Coquille et Bourdon, Graal et Lance » (Bertin, 2019 : 188).

La coquille de Saint Jacques, *vieira* en galicien (du latin *veneria*), participe, comme tous les coquillages, du sémantisme de la fertilité propre à l'eau, mais en même temps, elle est liée à l'idée de mort et de renaissance (Chevalier & Gheerbrant, 2003 : 332-333) (Quintía Pereira, 2017 : 166-167). Si l'on admet le rapport ésotérique entre le chemin de Saint-Jacques et le jeu de l'oie, cela suppose un redoublement de la géométrie de la conque à la spirale de la planche du jeu. Selon Durand, la forme de spirale hélicoïde « constitue un glyphe universel de la temporalité, de la permanence de l'être à travers les fluctuations du changement » (Durand, 1992 : 361). En plus, on relie la *vieira* à la forme du pied de l'oie, symbole de reconnaissance initiatique dans de nombreuses traditions (Quintía, 2017 : 167), et aussi à la constellation mythique de la grande déesse mère, notre mère l'Oie, à qui Philippe Walter (2016) consacre un essai fascinant.

La barque en pierre

Selon la légende, une fois Saint Jacques décapité par Hérode Agrippa, son corps fut emmené par ses disciples Athanase et Théodore à bord d'un *vaisseau en pierre* jusqu'à Padron, en terre de Galice, gouvernée à cette époque par la barbare sorcière

Raíña Lupa³ (Rosmithal, 93-97). Après la longue traversée, les disciples déposèrent le cadavre sur un rocher qui *fondit* comme s'il fût en cire, devenant ainsi un parfait sépulcre.

Mais la barque en pierre de Saint Jacques ne constitue pas un cas isolé dans l'imaginaire galicien. La tradition orale conserve plusieurs récits narrants des navigations similaires de « saints » et de « saintes » se rendant sur les côtes galiciennes dans une barque en pierre : *A Virxe da Barca*, qui est arrivée à Muxía (La Corogne) ; San Amaro, à San Xoán de Miserela (La Corogne) ; San Tirso à Portocelo (Lugo) ; Santo André, près de Teixido (La Corogne) ; et Santa Comba, qui est arrivée dans la région de Ferroltera (La Corogne) avec son fils, appelé San Silvestre dans certains récits, et San Xurxo dans d'autres (Saint Georges), vraisemblablement en raison de la proximité d'une plage nommée comme le saint qui tue le dragon.

Les endroits où toutes ces barques en pierre ont jeté l'ancre sont bien entendu demeurés des lieux sacrés, mais, en outre, il s'est opéré un transfert dans l'imaginaire populaire des pouvoirs du saint ou de la sainte vers les pierres situées à proximité, vestiges de la tradition orale qui témoignent d'une culture litholatrique encore très vivante, sujet sur lequel nous reviendrons plus loin.

Dans le Sanctuaire d'*A Virxe da Barca* situé sur la Côte de la Mort – nommée ainsi en raison de la fréquence des naufrages qui s'y produisent, celui du pétrolier Prestige (2002) étant le plus célèbre –, on trouve trois mégalithes qui faisaient partie du vaisseau : *a Pedra de Abalar*, la Pierre à Balancer, un rocher mobile ayant des

propriétés prédictives et divinatoires, qui était la barque ; *a Pedra dos Cadrís*, la Pierre des Hanches, aux pouvoirs curatifs, qui était la voile ; et *a Pedra do Timón*, la Pierre du Gouvernail. Ce sanctuaire jouit d'une grande célébrité en Galice et beaucoup de fidèles s'y rendent.

Quant à la *barque en pierre* de San Amaro, elle est partiellement conservée. Étonnamment, Alonso Romero (1991 : 263) a comparé ce mégalithe avec les *curraghs* irlandais des îles d'Aran, et il a trouvé une grande ressemblance entre les deux, ce qui, pour lui, montre l'existence d'intenses échanges entre les peuples de l'Atlantique pendant l'Antiquité (Díaz y Díaz, 1972 : 149), mais aussi, avec la communauté bretonne établie au nord de la province de Lugo à l'époque du Royaume Suève, qui a maintenu l'originalité de ses rites religieux jusqu'à l'invasion wisigoth, déjà advenue au VII^e siècle (1991 : 250). L'hagiographie de San Amaro relate sa navigation en quête du Paradis : une fois son but atteint, il est autorisé à le contempler et, à son retour dans le monde des hommes, il découvre que 300 ans se sont écoulés. Ce récit rappelle les *immrama* celtiques, notamment les légendes de Saint Brendan ou de Saint Malo. Il existe par ailleurs un texte médiéval écrit en latin (datant du XIII^e siècle) décrivant les voyages du moine galicien Trezenzonio (Díaz y Díaz, 1985) qui, un jour, aperçoit, depuis la Tour d'Hercule⁴, à Brigantium, une île qu'il prend pour *Sol-titionis Insula Magna*. On trouve à nouveau dans cette légende de San Amaro des similitudes avec l'histoire du moine Ero de Armenteira⁵. Dans les deux récits, on retrouve, d'une part, la navigation vers l'Île du Paradis et, d'autre part, la contemplation mystique dont l'influence abolit le temps.

La tradition orale assure que la barque en pierre de San Tirso demeure dans les profondeurs de la plage de Portocelo (Lugo), et que, pendant la marée basse, on peut encore la diviser où brisent les vagues. La légende affirme aussi que sur les rochers, on peut trouver des empreintes attribuées au Saint. Cette plage abrite aussi une cité légendaire submergée. Ces trois éléments, la barque en pierre, les empreintes et la cité submergée sont des traits très caractéristiques des mythes atlantiques.

La légende de Santa Comba raconte qu'elle était une sorcière repentie. Sa barque est arrivée à l'Illa do Medio, accessible lorsque la marée était basse, avec son fils San Silvestre (la fête de ces deux saints est d'ailleurs le 31 décembre). L'île et ses environs semblent être peuplés au moins depuis l'Âge de Bronze (III^e siècle avant JC). Le vaisseau de Santa Comba ressemble à un sarcophage rectangulaire.

Santo André est arrivé sur les côtes situées à proximité de la *Serra da Capelada* et sa barque en pierre est devenue un îlot, connu aujourd'hui sous le nom de *Pena Gabeira*. De même que la pérégrination jusqu'à *A Virxe da Barca*, celle de *Santo André de Teixido* est l'une des plus célèbres en Galice, et les cultes qui lui sont consacrés révèlent une extraordinaire richesse ethno-religieuse. Le dicton populaire affirme qu'« *a Santo André de Teixido vai de morto quen non foi de vivo* », (« Celui qui ne s'est pas rendu de son vivant à St. André de Teixido, s'y rendra mort ». Les âmes des défunts peuvent adopter des formes d'animaux et, pour cette raison, il faut ne tuer aucun animal rampant autour du sanctuaire car il pourrait être l'âme d'un mort afin de ne pas empêcher son pèlerinage. Cette conception de la mort,

qui pourrait être qualifiée de bouddhiste, semble constituer un vestige de la croyance en la réincarnation des âmes.

Ramón Sainero (2009 : 31) situe le sanctuaire de Teixido sur le chemin solaire des celtes et le définit comme une porte vers le Paradis, la « Terre des Vivants » ou « Terre de la Jeunesse », le *Tir Na nOg*, également associé à des îles mythiques comme celle de St Brendan, ou même Avalon. Il met donc en relation la navigation du Saint avec la recherche des Îles de l'Au-delà et avec l'*immram* celtique, qui confère à la navigation un caractère fondateur, et, en même temps, mystique et sotériologique. Dans l'imaginaire celtique, ces voyages permettent à ces « Saints » d'établir un lieu sacré ou de culte, et, outre cet aspect fondateur, ils ont également une dimension psychopompe importante, liée aux voyages vers l'Autre Monde. Ces légendes semblent avoir pris racine uniquement dans trois pays de l'Atlantique : l'Irlande, la Bretagne et la Galice (Alonso Romero, 1991 : 80). Alonso Romero soupçonne que les navigations en pierre pourraient être des vestiges des croyances préchrétiennes (Alonso Romero, 1991 : 255). On peut donc présumer d'intenses échanges entre les trois pays. Sainero (2009 : 68) va plus loin en citant des spécialistes en celtologie tels que Charles Squire et John Rhys, qui envisagent même la possibilité que le druidisme soit originaire de la Péninsule Ibérique. Lui-même considère qu'il existe un legs historique des peuples galiciens dans les Îles Britanniques (2009 : 70-72). Quoi qu'il en soit, l'existence d'importantes relations maritimes dans la région atlantique⁶ à cette époque semble tout à fait plausible.

Sur une colonne en marbre de la porte nord de la Cathédrale de Saint Jacques

de Compostelle, appelée *Francígena* (XII^e siècle), on a représenté un chevalier voguant mort ou endormi dans une barque, que l'on a assimilé à Tristan blessé par Morholt, mais il pourrait aussi bien être Guigemar, voire Arthur. Si cette interprétation est correcte, elle constituerait une preuve supplémentaire de la richesse des communications en Atlantique, étant donné que les originaux français de cette légende datent de la première moitié du XIII^e siècle (Alvar, 2010), et on pourrait supposer que la légende circulait oralement avant sa transcription écrite.

Le symbolisme du vaisseau renvoie à celui du voyage⁷, chargé, tout comme la mer, de valeurs mortuaires et psychopompes (Durand, 1992 : 286) ; un voyage que, « *terminé*, conduit à *initier* (ouvrir) la voie. Être *initié* c'est avoir le pouvoir de *guérir*, de re-crée*r un ciel nouveau et un terre nouvelle* en une création continuée et sempiternelle » (Durand et Sun, 2000 : 167).

La barque rappelle également, comme pour la coupe et la coquille, le grand thème du berceau maternel (Durand, 1992 : 287) et de la tombe. Bachelard (2014, 88) souligne l'ambivalence de l'eau comme substance de vie ou de mort et cite C. G. Jung « qui disait que le mort est remis à la mère pour être ré-enfanté », constituant, pour quelques rêveurs profonds, le *premier vrai voyage*, et non pas le dernier. En outre, Durand trouvait l'étymologie de « l'embarcation » près de celle de *arca* « coffre », de la même famille linguistique, de celle d'*arceo* « je contiens », et d'*arcanum* « secret » (1992 : 286).

Nous avons mentionné l'existence d'une culture litholatrique encore vivante en Galice, où le lien avec l'imaginaire est très fort, de sorte qu'il y a beaucoup de

pierres « enchantées », habitées ou érigées par des êtres de l'Autre Monde⁸. La symbolologie de la pierre est liée à une dimension impérissable, immuable et éternelle (Quintía Pereira, 2017 : 112) ; c'est peut-être pour cette raison que le bétyle est le lieu des divinités, la pierre de l'autel (*ara*) celui du sacrifice, et la pierre angulaire, synonyme de l'essentiel. Pour Cirlot, la pierre s'oppose au monde biologique, soumis aux lois du changement et de la mort, mais également à la poussière et au sable, des matériaux davantage liés à la désagrégation (2003 : 368). À cet égard, il nous semble opportun de citer le début du long article que Chevalier et Gheerbrant (2003 : 827-834) consacrent à la pierre : « il existe entre l'âme et la pierre une relation étroite ». La *barque en pierre* combine donc les symbolismes de la barque, du voyage et celui de la pierre.

La coupe

Dès sa première reproduction dans l'armorial Segar's Roll (c. 1282), le blason de la Galice est représenté par trois coupes en or sur un fond d'azur. Pour Pardo de Guevara (2007 : 38-40) cet emblème héraldique serait d'origine anglaise et répondrait au phénomène des *armoiries parlantes* ; la coupe s'expliquerait donc par la proximité phonétique entre *Galice et calice*. Signalons que la coupe apparaît aussi sur les blasons de nombreuses villes⁹ du pays sous forme de verre ou de chaudron.

Le propos de cet article n'est pas de chercher l'origine de cette représentation, mais plutôt de constater que le blason du royaume de Galice a été, depuis lors, représenté ainsi. Généralement, il est représenté par une coupe ou un calice – fermé par un

couvercle portant des représentations plus anciennes et sans couvercle dans les représentations plus récentes –, parfois surmonté de l'hostie consacrée, tout comme sur le blason officiel actuel.

Il est étonnant que dans ces confins de l'Europe et, plus précisément, dans la Cathédrale de Lugo, l'Eucharistie soit exposée de façon permanente et constante depuis des temps immémoriaux. Dans toute l'histoire de la Chrétienté, seule Rome détient ce privilège. Il est également surprenant de constater le manque de documentation concernant cet aspect, épisode inhabituel dans les registres minutieux de l'Église. Néanmoins, à partir de 1616, de nombreux textes, qui ne constituent pas pour autant documents historiques, font référence à l'ancienneté de la tradition du culte eucharistique à Lugo, en rapport avec les débats existant autour du priscillianisme¹⁰ : l'évêque López Gallo¹¹ (1616) rattache cette exposition à « l'extirpation » de l'hérésie priscillianiste sous le règne de Théodemir (558-570), alors monarque du Royaume Suève de Galice. À ce sujet, le Bulletin Officiel de l'État¹² espagnol du 12 mai 1969, publié par la dictature franquiste à l'occasion d'une édition spéciale de timbres commémoratifs du Privilège, mentionne « la grande valeur spirituelle que comporte l'exposition permanente et continue du Très-Saint-Sacrement depuis le VI^e siècle ».

L'évêque actuel de Lugo envisage aussi l'éventuelle relation du Privilège de la Cathédrale de Lugo avec le priscillianisme (Carrasco, 2019 : 12). De même, sur la porte située au nord de la Cathédrale de Lugo, qui date du XII^e siècle, on peut distinguer l'inscription *Discipulus Domini placide dans membra quieti dum cubat in cena*

celestia vidit amena, qui semble faire allusion à l'Évangile de St. Jean (13, 22-25). Celle-ci rappelle aussi la croyance catholique de l'institution de l'Eucharistie par Jésus lors du Dîner, et projette la vocation eucharistique de Lugo, clairement affirmée dans la devise inscrite sur le blason de la ville : *Hoc hic mysterium fidei firmiter profitemur* (« Ici nous professons fermement ce mystère de la foi »).

Loin de s'éteindre avec la mort de Priscillien (décapité à Trèves, en Allemagne, en l'an 385) – accusé principalement de *maleficium* (pratique de la magie) et de manichéisme –, le priscillianisme triompha et s'enracina fortement en Gallaecia, où sa doctrine se propagea, se consolida et demeura vivante au moins jusqu'à l'invasion arabe. Quant aux pratiques priscillianistes en tant que telles, elles perdurèrent davantage encore (Fernández España, 1982 : 39-40). Cette persistance du priscillianisme, depuis la mort de Priscillien, qualifié d'hérésie, va être favorisée par la constitution du Royaume des Suèves (c. 409) sur le territoire de la Gallaecia. Comme les Suèves étaient ariens, les autorités anti-priscillianistes se retrouvent sans le soutien du pouvoir à tel point que le conflit entre la hiérarchie ecclésiastique et le clergé local faillit provoquer un schisme (López Carreira, 2016 : 113). À cette époque on pensait que les Priscillianistes ne croyaient pas que le Verbe divin s'incarnait véritablement et, en conséquence, qu'ils méprisaient le sacrement de l'Eucharistie (García Tato : 2020, 87). L'exaltation du mystère de l'Eucharistie serait une manifestation en code antiphrastrique de ce mépris.

Bien que la Fête-Dieu, ou *Corpus Christi*, soit plus tardive – elle a été instaurée

à partir des visions de Julienne de Liège en 1246 (González Montañés, 2006 : 7) –, cela ne peut pas nous faire oublier l'ancienneté du culte d'adoration eucharistique. On ne peut pas nier le caractère généralisé et ancestral des célébrations du *Corpus Christi* dans toute l'Europe et donc, bien sûr, en Galice. Cette célébration démarre au printemps, voire en été, environ 60 jours après Pâques. De plus, en Galice, 40 jours après Pâques, on commémore l'Ascension et les Fêtes de mai, appelées *Os Maios*. Lors de ces fêtes, dans plusieurs régions d'Europe, outre la procession catholique, on décore les rues avec des tapis de fleurs, une tradition qui tire son origine des plantes – fleurs, fenouil, etc. – que les gens lançaient lors du cortège l'Eucharistie ; on y joue également des pièces de théâtre religieuses, spécifiquement montées pour l'occasion – les *autos sacramentales* – ; on organise des danses¹³ cérémonielles – que Marius Schneider (2016 : 70) situe surtout autour de la période qui va de Noël au mois de septembre, notamment pendant les jours de Carnaval et la Pâque de Résurrection ; des monstres amphibies ou plutôt dracomorphes, qu'il faut vaincre, y *apparaissent également*, telle la célèbre Tarasque appelée en Galice la *Coca* (dont l'étymologie aurait un lien avec le terme *cocatrix* qui signifie crocodile) ; ces monstres sont accompagnés de géants à grosse tête, portant des noms et des tenues propres à chaque ville. Ils « renvoient significativement à une même créature mythique et gigantesque qui porte au Moyen Âge le nom de *Gargan*¹⁴ ou *gargouille* » (Walter, 2015 : 167).

Gargan, Gargantua, cette figure géante, carnavalesque et ogresque, dont l'appétit est démesuré, rappelle les rituels carnivores, voire cannibalesques, des rites

théophagiques, comme les communions dionysiaques ou encore la messe, où on mange la chair du Christ et on boit son sang. Dans son étude sur la mythologie chrétienne, Philippe Walter compare le géant Gargan au Minotaure et interprète cet isomorphisme comme un héritage commun des peuples celtiques et helléniques (2015 : 197).

Outre l'existence du Privilège de la Cathédrale de Lugo, la vocation mystérique de ce pays s'exprime aussi à travers la légende ancienne du *Graal de O Cebreiro* (Lugo). Un jour de l'hiver 1300, un prêtre, habitué à ne voir quasiment personne en cette contrée très sauvage, était en train de célébrer la messe. En raison de la forte tempête de neige qui sévissait, un paroissien, qui venait de marcher 4 kilomètres depuis la bourgade de *Barxamaior*, entra dans l'église : le moine le réprimanda en lui reprochant d'être rentré seulement pour voir un peu de pain et de vin. C'est alors que s'opéra le miracle de la Transsubstantiation : le pain se transforma en chair et le vin en sang. Certains auteurs, notamment au XX^e siècle, ont même soutenu que cette référence géographique correspondait au royaume d'Aregia mentionné au *Parsifal*, de Wolfram von Eschenbach – Valiña Sampredo (1929 : 157) cite Ángel del Castillo, Arias San Jurjo, Huidobro y Serna, Marqués de Santa María del Villar, etc.

Après un long périple en quête de la coupe, nous sommes enfin arrivés à la Coupe Sacrée, le Graal, paradigme du mystère sous-jacent au contenant. Contenant de l'Éternité ou réceptacle du vide originel : Graal, chaudron ou corne... (Sansonetti, 1987 : 89).

Guénon récapitule ses significations ésotériques : réceptacle de la nourriture et

de la boisson d'immortalité ; symbole du cœur, représenté d'ailleurs par un vase en Égypte, noyau et centre du Monde, comme le cœur ; et enfin, aliment de l'esprit, manifestation du Verbe divin, il apparaît aussi sous forme de *livre*. Le livre est parfois remplacé par une inscription apparaissant sur la coupe, ou sur la *Pierre*, le *lapsit exilis* du Parzival, également connu comme le troisième œil de la tradition hindouiste (1985 : 49-51). Selon lui, le Graal appartiendrait à la tradition primordiale qui s'est perdue, ou plutôt, qui demeure occulte.

Conclusion

La richesse du complexe symbolique du contenant dans la tradition galicienne est trop vaste pour être abordée de manière aussi succincte ; elle demande une étude bien plus profonde. Cependant, une voie, qui exige beaucoup de passages et même de bifurcations, a été ouverte : nous avons vu que le puzzle de ces apparitions diachroniques s'organise parfaitement dans un ensemble synchronique. En outre, comme n'importe quel pays, et comme tout chronotope, la Galice est, évidemment, irréductible à un seul symbole ; mais comme l'avancé Cirlot, le symbolique étant indépendant de l'historique, non seulement il ne le substitue pas, mais il a même plutôt tendance à l'enraciner dans le réel (2003 : 20). Nous avons donc tenté de comprendre ce que les élaborations rêveuses, en tant que contenu mythique, ont apporté à l'histoire des peuples.

Quoi qu'il en soit, nous avons constaté l'extraordinaire puissance du symbole du contenant dans la tradition galicienne. En effet, il comporte différents éléments dont la synergie multiplie encore ses nuances :

vaisseau en pierre, *vieira*, chaudron, graal, sépulcre... Nous avons par ailleurs décrit les liens existant entre les images de la coquille, de la coupe et du vaisseau – mais aussi ses liens avec d'autres images dérivées du *contenant*, tels le tombeau, la pierre et le livre. De plus, nous avons expliqué de quelle manière toutes ces sémantiques – représentatives du pays et qui le caractérisent par rapport à d'autres cultures européennes, voire atlantiques – coexistent à l'intérieur de l'imaginaire galicien. Outre ces hypothèses qui expliquent la présence de la coupe sur le blason par analogie phonétique entre *Galice* et *Calice*, on peut maintenant comprendre l'épiphanie du contenant grâce à la puissance de ces motifs mythiques. Certes, le mythe a un long parcours derrière lui, mais c'est aussi un parcours occulte qui s'incarne grâce à la réitération, c'est-à-dire, à ces redoublements qu'on vient de signaler. D'ailleurs « la culture chrétienne adhère manifestement aux grandes structures spatio-temporelles préexistantes » (Wunenburger, 1981 : 108).

Étonnamment, le mythe de Saint Jacques, dominant, puisque impulsé et soutenu par les plus hautes instances ecclésiastiques, rassemble bien des éléments (mythèmes) qui favorisent son identification au territoire, voire au peuple galicien¹⁵ : le vaisseau en pierre, le tombeau, la coupe, la coquille... autant de symboles auxquels on peut ajouter tout l'essaim imaginaire du sacré féminin et de la transsubstantiation qu'implique le *contenant*, et qu'on a déjà considéré : le sang, le sacrifice, l'eucharistie, le graal, la communion, etc. Mais ce mythe participe à d'autres contextes qui l'enrichissent de leurs valeurs mythiques : les rêveries autour de l'eau, de la mer, de la

mère, du secret, du repos et de la mort... La navigation à la recherche du Paradis pourrait être considérée comme une transposition du symbolisme général de la quête, comme celle du Graal (Guénon), et la navigation funèbre serait un aspect mystique de cette dernière. Saint-Jacques se redouble en Priscillien : tous les deux ont été décapités et leurs corps ont été emmenés par leurs disciples jusqu'à leurs tombeaux en Galice. Dans son article, Duchesne (1900) émet l'hypothèse que le culte de l'apôtre pourrait couvrir la dévotion professée à Priscillien, et que c'est peut-être lui qui gît dans la cathédrale de Compostelle.

Dans tous les cas, il convient de signaler que le culte de Saint-Jacques *Pèlerin* de Galice semble répondre à une structure mythique significativement différente de celle de Saint-Jacques *Matamoros*. Comme on l'a vu, dans le culte galicien prévaut le symbole féminin du contenant, tandis que l'arrière symbolique du *Matamoros* équivaldrait au chevalier à l'épée, par essence masculin, qui tue l'Autre, tantôt un dragon, tantôt un Sarrasin, voire le diable lui-même. Néanmoins, St. Jacques *Matamoros* se distingue d'une autre représentation de la même figure mythique, à mi-chemin entre les deux représentations précédentes : St. Jacques *Chevalier*. L'épée comme attribut du *Chevalier* proviendrait de sa décapitation à l'épée (Villaseñor, 2012 : 208), une exécution qui en fit le premier martyr parmi les apôtres. Curieusement, Priscillien a aussi été le premier à être exécuté pour hérésie par l'Église, bien que ce soit un tribunal civil qui ait proclamé sa culpabilité... Par ailleurs, l'iconographie du Saint monté sur un cheval blanc (sans ennemis autour de lui) semble répondre davantage à la représentation du saint comme soldat

du Christ, *Miles Christi* ; quant au cheval blanc, il est, selon le Beato de Liébana, « le corps que le Christ a assumé » (Villaseñor, 2012 : 208). Gilbert Durand (2008 : 48), qui reprend Sansonetti, signale la confusion entre le chevauchement errant du chevalier et le pèlerinage, en soulignant que le caractère errant des chevaliers n'est qu'apparent, puisque cette condition participe de la demande alchimique, et que la vie spirituelle du pèlerin tout comme la quête du chevalier, constituent toutes les deux une même démarche – opposée au confort du clergé et à la sédentarisation urbaine de la bourgeoisie naissante –, liée à un type de Demande dont le modèle est le Graal. L'image imposante du glaive joint à la coupe pourrait sembler contradictoire, mais Durand (1992 : 292) affirme qu'il s'agit d'un raccourci, d'un microcosme face à la totalité du cosmos symbolique et que, plus que de contradiction, il préfère parler de *pluralisme cohérent* (2015 : 112).

Évidemment, Saint-Jacques *Matamoros* a été intégré au complexe mythique de Compostelle en raison de la logique influence de plusieurs facteurs politiques – dont l'extrême complexité nous empêche de faire une synthèse ici –, parmi lesquels se trouvent l'annexion à la Couronne de Castille du Royaume de Galice, et le processus d'obtention des territoires des royaumes musulmans par les rois chrétiens, mal appelé *Reconquista*, un nom qui pré-suppose l'existence d'une unité préalable. Il faut souligner que la première épiphanie du Saint contre les Musulmans eut lieu lors de la célèbre Bataille de Clavijo, qu'on situe autour de 844. Le premier chroniqueur à avoir annoncé cet événement fut Rodrigo Jiménez de Rada, ecclésiastique, militaire et historien, qui obtint d'ailleurs en 1211

la proclamation de Primauté pour établir le siège épiscopal à Tolède, qui outrepassait ainsi en importance les trois autres villes : Tarragone, Compostelle et Braga. En outre, l'intervention diplomatique de Jiménez de Rada fut cruciale dans la bataille de Navas de Tolosa (1212), un épisode qui marqua le début du déclin musulman dans la Péninsule. L'ampleur du projet de Jiménez de Rada nous fait penser qu'il s'est probablement rendu compte de l'importance d'un récit légitimateur. Bien que la légende de la Bataille de Clavijo soit aujourd'hui reconnue comme apocryphe, elle constitue un événement important dans la construction du mythe national espagnol.

L'analyse (1992 : 506-507) de l'iconographie équestre et, surtout, guerrière, du Saint en train de conduire les troupes du roi d'Asturies contre les Musulmans, selon la perspective durandienne, dénonce le rattachement de l'icône au régime diurne de l'image ; plus concrètement, dans les structures schizomorphes ou héroïques, qui répondent au réflexe de la distinction : l'ennemi est *l'autre* ; de la séparation entre le dessous et le dessus : l'homme à cheval, plus proche du ciel et l'ennemi, à pied, plus proche du sol ; et de la verticalité, dont le symbole le plus éminent est précisément l'épée, que le *Matamoros* est en train de brandir contre les ennemis. En d'autres termes, il est question de la dominante posturale, dans laquelle les principes d'exclusion, de contradiction et d'identification jouent à pleine. Par conséquent, le chevalier à l'épée semble appartenir à un autre contexte mythique, dont le canon iconographique correspond à l'image de Saint Georges, voire à celle de Saint Millán¹⁶, le Saint local de l'endroit où aurait eu lieu la Bataille de Clavijo, apparu lui aussi à

cheval dans la bataille de Simancas. Par contre, la dimension symbolique du contenant liée à l'iconographie de Saint Jacques *Pèlerin*, présentée sous forme de tombeau, de *vieira*, de coupe ou de vaisseau, voire de livre¹⁷, doit être associée au régime nocturne de l'image et, notamment, aux structures mystiques ou antiphrastriques, dont le réflexe dominant est digestif et homogénéisant, et où dominent les principes d'analogie et de similitude, diamétralement opposés aux précédents.

On peut observer que dans l'ensemble mythique atlantique se produit dans la légende de Saint-Jacques une cession entre l'iconographie guerrière, qu'il faut distinguer de celle équestre du chevalier « errante », car le cheval a un important sémantisme chthonien, puisqu'il est aussi la monture de Hadès et Poséidon (Durand, 1992 : 79). En revanche, dans les légendes d'autres saints et d'autres saintes qui

arrivent en *vaisseau en pierre* sur les côtes galiciennes on n'observe pas l'intégration des structures schizomorphes dans cet imaginaire complètement mystique, tout simplement parce que cela n'est pas nécessaire. En effet, ces légendes n'ont besoin de se conjuguer avec aucune construction identitaire¹⁸ étrangère (dans le sens d'autrui).

Le culte de Saint-Jacques en Galice rassemble clairement toute la sémantique que nous avons abordée autour du contenant : l'expérience du *religio*, de l'union du sacré, qui s'insinue dans la communion eucharistique, subterfuge, peut-être, d'un autre culte païen très ancien, antérieur au Priscillianisme, adapté par le christianisme à son propre calendrier. Un culte dans lequel priment les aspects mystiques, dont la *quête* et la promesse printanier de renaissance, communes à toute l'humanité, acquièrent une structure magnifique et une manifestation très particulières.

BIBLIOGRAPHIE

Alonso Romero, Fernando, *Santos e barcas de pedra*, Vigo, Xerais, 1991.

---- « Galician legends about miraculous sea-voyages in stone boats : Some Irish and Breton parallels », in *Etudes Celtiques*, vol. 29, 1992. Actes du IXe congrès international d'études celtiques. Paris, 7-12 juillet 1991.

---- « La barca de piedra de San Juan de la Misarela: Características, paralelos y origen de una embarcación legendaria », in *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIX, 1991, p. 249-267.

---- « El fin del mundo en el folklore gallego: paralelos célticos y germánicos » in *As nove ondas. I Simposio Internacional de Estudos Célticos*, De Toro Santos, A. R. et Clark Mitchel, D. (eds.), Universidade da Coruña, 2003, p. 111-136.

Alvar Ezquerro, Carlos, *La materia de Bretaña*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2010. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5d9b1>. Consulté le 17/01/2021.

Bachelard, Gaston, *L'Eau et les Rêves*, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche », Paris, 2014.

----, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Bertin, Georges, « Le chemin de Compostelle, une voie initiatique » in Delvit, P., & Garnier, F. (Eds.), *Les chemins de Saint Jacques à l'épreuve des temps*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2019 p. 183-198. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.putc.6847>. Consulté le 17/01/2021.

Calles Lombao, Marcos et Xiz, Xulio, « Unha devoción de 1669 aínda presente », in *La Voz de Galicia*, 26/06/2019.

- https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/lugo/2019/06/26/span-langglunha-devocion-1669-ainda-presentespan/0003_201906L26C2991.htm Consulté le 17/01/2021.
- Carrasco Rouco, Alfonso « El origen del enaltecimiento de la Eucaristía en la Catedral de Lugo », in *Lucensia. Miscelánea de cultura e investigación*, Lugo, Biblioteca Seminario Diocesano, n° 59 (Vol. XXX), 2019, p. 9-25.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 2003.
- Cuba, Xoán R; Reigosa, Antonio et Miranda, Xosé, *Diccionario dos seres míticos galegos*, Vigo, Xerais, 2000.
- Duchesne, Louis-Marie-Olivier, « Saint Jacques en Galice », in *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 12, N° 46, 1900. pp. 145-179. DOI : <https://doi.org/10.3406/anami.1900.6703> Consulté le 17/01/2021.
- Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- , *Portugal. Tesouro oculto da Europa*, Lisbonne, Ésquilo, 2008.
- , *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 2015.
- Durand, Gilbert et Sun, Chaoying, « Le Graal dans tous ses états », in *Mythe, thèmes et variations*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p. 123-172
- Echarte Cossío, María José, « Venus en la Vía Láctea: senderos y viajes iniciáticos », in *Publicaciones Didácticas*, n° 62 septiembre 2015, Cáceres, p. 86 – 94.
- Fernández España, M^a Victoria, « Prisciliano y sus raíces gallegas », in *Prisciliano y el Priscilianismo*, Monografías de Los Cuadernos del Norte, Oviedo, 1982, p. 33-40.
- García Bañales, Miguel, « La isla de Santa Comba y San Silvestre », in *Columba. Revista cultural*, n°9, Cobas, Ferrol, 2009, p. 97-158, <http://sociedadecolumba.com/downloads/74> Consulté le 17/01/2021.
- García Tato, « O culto eucarístico lucense como resposta ao priscilianismo? Ler na actualidade *Argos Divina* », in *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXVII, n° 133 (2020) p.75-101. <https://doi.org/10.3989/ceg.2020.133.03> Consulté le 18/01/2021.
- González Montañés, Julio, « Antigüedad y origen del Corpus en Galicia », in *Revista del Círculo Internacional de Amigos de los Gigantes*, Vallgorguina (Barcelonne), n° 13, décembre (2006), p . 7-11.
- , « Las Penlas » Recupéré le 19 janvier de 2020, de teatroengalicia.es website : <http://teatroengalicia.es/penlas.htm>
- Guénon, René, « El esoterismo del Grial », in *El Graal y la búsqueda iniciática*, Barcelonne, Edité par Arbor Mundi y Gaia, 1985, p. 42-54.
- López Carreira, Anselmo, *Historia de Galicia*, Vigo, Xerais, 2016.
- Rosminthal de Blatna, León, *Viajes por España de Jorge de Eginghen, del Barón León de Rosminthal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*. Madrid, Librería de los Bibliófilos, 1879. <http://hdl.handle.net/11169/741>. Consulté le 17/01/2021.
- Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo « O escudo. Orixen, significacións e evolución », en X. R. Barreiro Fernández y R. Villares (coords.), *Os símbolos de Galicia*, Saint Jacques de Compostelle, Consello da Cultura de Galicia et Real Academia Gallega, 2007, p. 33-78.
- Poza Yagüe, Marta, « San Millán », in *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Universidad Complutense de Madrid, vol. IV, n° 7, 2012, p . 29-36.
- Quintía Pereira, Rafael, « Vade retro ». *Ritualística protectora, obxectos curativos e uso de amuletos na cultura popular galega*. Concello de Valga, Pontevedra. XVIII Premio de Investigación, 2017.
- Ribera Llopis, Juan Miguel, « Viajeros peninsulares a Ultratumba », in *Revista de Filología Románica*, n° 10, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 81-90.31-45.
- Risco, Vicente, « Etnografía: Cultura espiritual », in *Historia de Galicia*, Otero Pedrayo (dir.), Madrid, Akal, 1979.
- Sansonetti, Paul-Georges, « Au commencement était le Graal », in *Colloque de Cerisy : Le Mythe et le Mythique*, Paris, Albin Michel, 1987, p.
- Schneider, Marius, *La danza de espadas y la tarantela: ensayo musicológico, etnográfico y arqueológico sobre los ritos medicinales*, Saragosse, Institución Fernando el Católico, 2016.

- Trezenzonio, « Un viaje a la isla de Paraíso » in Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (ed.) *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Saint Jacques de Compostelle, Artes Gráficas Galicia, 1985, p. 95-119.
- Valiña Sampedro, Elías, *El Camino de Santiago, estudio histórico-jurídico*, Madrid, CSIC, 1990.
- Vázquez Santos, Rosa, « Las monedas de la ceca compostelana, ¿una clave para la reconstrucción de los ciclos pictóricos medievales de la catedral de Santiago? », in *Locus Amoenus*, n° 11, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012, p. 7-17. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/locus.218>. Consulté le 17/01/2021.
- Vidal Suárez, José Carlos, « O eremitorio de A Miserela: a Barca de San Amaro », in *Aunios*, no. 3, 5 octobre 2016, p. 77-81. http://bueu.es/Revistas/Aunios/03/027_03_AsociacionPineirons.pdf. Consulté le 17/01/2021.
- Villaseñor Sebastián, Fernando, « Iconografía del *Liber Sancti Jacobi* de la biblioteca histórica de la Universidad de Salamanca (MS. 2631): entre la tradición del *Jacobus* y la proyección posterior », in *Ad Limina*, vol. 3, n° 3, Saint-Jacques de Compostelle, 2012, p. 181- 210.
- Walter, Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Imago, Paris, 2015.
- , *Ma mère l'Oie. Mythologie et folklore dans les contes de fées*, Imago, Paris, 2016.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Le sacré*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1981.

NOTES

1. Il semble que la coquille en tant qu'insigne du Chapitre de Compostelle n'appartient pas à la tradition la plus ancienne. En effet, ce n'est qu'au XII^e siècle que le Chapitre manifesta son intérêt pour la coquille, en s'appropriant la production et la vente de l'emblème le plus populaire parmi les pèlerins (Vázquez Santos, 2012 : 11).
2. L'hypothèse du *Callis Ianus* fait référence à l'existence d'un sentier initiatique vers l'Occident, en suivant la Voie Lactée : sur la Péninsule Ibérique, il irait du Cap de Creus au Cap Touriñán, suivant en grande partie le tracé du chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle. Selon Echarte Cossío (2015), la fondation de Lucus Augusti par César Auguste répondrait à la nécessité d'une ville sacrée à la même distance de Rome vers l'ouest qu'Éphèse à l'est. Rome se constituerait, de cette manière, comme le centre de l'*orbis terrarum*. Il est d'ailleurs significatif qu'en 27 av. JC, le Sénat octroie le titre « Auguste » à César et que s'instaure ainsi le principat augustéen. Ces villes abritent les tombeaux des principaux disciples de Jésus : Éphèse, celui de Saint Jean, Rome, ceux de Pierre et de Paul, et Compostelle, celui de Saint-Jacques.
3. Ce personnage mythique à plusieurs noms (Raíña Lupa, Luparia, Luca et Loba), représente un paganisme préexistant en Galice ; la reine Lupa est clairement une déesse préchrétienne, probablement le féminin de Lug. Lorsque le corps de Saint Jacques arrive sur ses terres (sur le mont Ilicino, aujourd'hui Pico Sacro), elle tente diverses stratégies pour que les Chrétiens périssent, mais les miracles de Saint Jacques les sauvent de ses dangereux pièges : un dragon, quelques taureaux *bravos*... Les miracles sont tellement merveilleux qu'elle-même finit par se convertir au christianisme (Cuba, Reigosa et Miranda, 2000 : 212).
4. Depuis cette tour-phare, Ith, le fils de Breogán (fondateur mythique de Brigantium et descendant du Scythe Gaedel Glas et de l'Égyptienne Scota, la fille du pharaon), aperçoit l'Irlande et voyage jusque là-bas. Les habitants de l'île, qui étaient alors les Túatha Dé Danann, des experts magiciens, trompent Ith et le tuent, de peur qu'il ne s'arrogue leurs territoires. Lorsque le cadavre d'Ith est renvoyé à Brigantium, ses neveux, conduits par Míl Espáine, vengent son assassinat en conquérant et en s'établissant en Irlande. La population irlandaise actuelle descend d'ailleurs de cette lignée. Ce récit retrace la cinquième invasion mythique relatée dans le « Livre des invasions de l'Irlande », le *Lebor Gabála Éirenn*.
5. L'histoire d'Ero de Armenteira est chantée dans les *Cantigas de Santa María*. Le moine supplia la Vierge Marie de lui donner la vision du Paradis. Un jour, en se promenant dans la forêt, il

- fut captivé pour le chant d'un oiseau et s'assit pour s'en délecter. Lorsqu'Ero revint au monastère, il découvrit que plusieurs siècles s'étaient écoulés. Selon Sainero (2009 : 51), ces récits, qui étaient relatés par les pèlerins, pourraient être arrivés en Péninsule Ibérique par la France. La contemplation mystique garantirait donc l'ouverture des portes du Paradis, mais aussi suspendre le *découlement* du temps.
6. D'autres auteurs ont remarqué l'analogie des entre les mythes galiciens et certains mythes germaniques et celtiques, en particulier ceux de la fin du monde qui a eu lieu au Monte Faro, au cours de laquelle seuls les femmes et les enfants se sont battus, les hommes étant déjà tous morts (Risco, 1979 : 354).
 7. D'après Gilbert Durand, « saint Christophe est symbole au deuxième degré du symbolisme de l'intimité du voyage » et son ancêtre mythique est Gargantua, étant donné que sa dévotion apparaît au XI^e siècle en « pays celte dans les pas de la toponymie gargantuine » (1992 : 288).
 8. Les *mouras* et *mouros*, un peuple de constructeurs de mégalithes, maîtres de la magie et détenteurs de richesses et de trésors, peuvent se montrer bien disposés, ou non, à l'égard des hommes. Ils habitent sous la terre (Cuba, Reigosa et Miranda, 2000 : 170-174), tout comme les Thuata.
 9. Seulement dans la province de Lugo plusieurs villes portent cet emblème sur leur blason. Coupe: Pol, O Cebreiro, Baralla, Viveiro, Mondoñedo, Pedrafita do Cebreiro (coupe et coquille). Coquille: A Fonsagrada, Begonte, Lourenzá, Samos, Folgoso do Courel, Triacastela. Chaudron: Antas de Ulla, Baralla.
 10. Cependant, on peut trouver d'autres éléments qui établissent cette ancienneté, avec des écarts plus ou moins grands, comme le décrivent Calles Lombao et Xiz (2019) dans un article publié dans la presse galicienne.
 11. Marcos Calles Lombao, chercheur aux Archives de la Cathédrale de Lugo, nous fournit la référence bibliographique : Archive de la Cathédrale de Lugo, Étagère 23, Actes Capitulaires N° 3, ff. 734 r : 734 v.
 12. Boletín Oficial del Estado, *Orden sobre emisión y puesta en circulación de un sello de correo conmemorativo del III Centenario de la Ofrenda del Antiguo Reino de Galicia a Jesús sacramentado*, n° 113, 12-05-1969, p. 7167-7168. <https://www.boe.es/boe/dias/1969/05/12/pdfs/A07167-07168.pdf>. Consulté le 17/01/2021.
 13. Dans ce contexte, il semble intéressant de mentionner la danse des *penlas*, des petites filles parées de bijoux et habillées en blanc, tenues par des femmes robustes, les *burras*. Généralement, il s'agissait d'un privilège de la confrérie des boulangers, qui étaient chargés de pétrir le pain qui allait être le *Corpus Christi* (González Montañés, 2002-2009).
 14. Gargan, Gargantua dérive de la racine pré-indo-européenne *kar* ou *kal*, *gar* ou *gal*, signifiant la « pierre » (Durand, 1992 : 143-145).
 15. Durand (2008 : 20) distingue des récits qui, par leur persistante redondance, trait fondamental du mythe, accompagnent comme un fil permanent, l'âme d'un peuple.
 16. Saint Millán est, à l'origine, un saint mystique et thaumaturge. Le naissant Comté de Castille fomenta la rivalité entre Saint Millán et Saint Jacques, comme miroir de sa propre rivalité avec le Royaume de León (Poza Yagüe, 2012 : 31).
 17. Le symbolisme des objets *coupe* et *livre* rejoint celui de la légende du Graal, où l'on perçoit « la profonde valorisation de ce symbole de la coupe, à la fois vase, *grasale*, et tradition, livre saint, *gradale*, c'est-à-dire symbole de la mère primordiale, nourricière et protectrice » (Durand, 1992 : 292).
 18. La figure de *Santiago Matamoros* et le célèbre *Voto a Santiago* ont constitué un icône de l'idéologie de la *Reconquista* et un fait marquant dans la formation de l'identité espagnole, surtout à travers le prisme ultracatholique et ultranationaliste.