

CHRONIQUE

RECHERCHES HILDEGARDIENNES : UN COLLOQUE A L'OCCASION DU 900^e ANNIVERSAIRE DE LA SIBYLLE DU RHIN *

Mayence, 16-19 mars 1998

Hildegarde de Bingen (1098-1179) est à la fois trop connue et méconnue. Devenue une sainte postmoderne, patronne des médecines douces et du féminisme médiéval, elle a gagné une étonnante popularité ces dernières années — non seulement dans les pays germaniques, mais aussi en France ou aux États-Unis. Pour la « tribu » des médiévistes, pourtant, cette abbesse bénédictine semble être encore une belle au bois dormant. Malgré une débordante vulgate hildegardienne, étalée dans les librairies ésotériques, son image paraît flottante, son œuvre, inclassable. Parmi les dames du XII^e siècle célébrées par Georges Duby, elle n'a pas trouvé de place, ni dans les manuels de philosophie médiévale signés par É. Gilson et K. Flasch par exemple, ni même dans la grande *Geschichte der abendländischen Mystik* de Kurt Ruh. Au grand nombre des études spécialisées ne correspondent que peu d'ouvrages de synthèse : il n'y a, par exemple, toujours pas de biographie historico-critique de Hildegarde, et des monographies modernes sur ses œuvres visionnaires font également défaut¹.

Situation bizarre, mais peut-être pas inexplicable. Déjà, dans un article paru en 1958, Josef Koch constatait fort justement que la *Hildegardforschung* s'était levée du mauvais pied². Sous la force d'une actualisation rêvée, le deuxième pas était fait avant le premier : avant de produire de bonnes éditions des *opera Hildegardis*, les chercheurs se précipitaient dans un travail de traduction. Ces traductions allemandes étaient méritoires, et quelquefois de remarquables accomplissements littéraires, mais il est évident qu'elles soumettaient les œuvres hildegardienner à une critique textuelle subjective et, pour ainsi dire, sauvage : ce qui était curieux ou difficile était paraphrasé, voire supprimé, et les passages inconvenants ou érotiques figuraient, parfois même chastement, en latin³. Ainsi, sous le signe d'une censure discrète, se constituait petit à petit l'image normalisée d'une « Hildegarde catholique » qui ne correspondait pas tout à fait à l'originalité de ses écrits. Entre-temps, la recherche a rattrapé ses retards (on dispose, à l'heure actuelle, pour tous les textes visionnaires de Hildegarde d'excellentes éditions dans le « *Corpus Christianorum* »), mais, du coup, les cher-

* Je voudrais remercier Laurence Moulinier pour la correction de mon français, mais aussi pour m'avoir communiqué de nombreux « *hildegardiana* ».

1. Mentionnons pourtant Sylvain GOUGUENHEIM, *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris, 1996 : à l'heure actuelle, ce travail centré sur la prophétie et l'eschatologie hildegardienennes constitue sans doute la meilleure synthèse sur la vie et l'œuvre de l'abbesse. Un bon panorama de la recherche récente est fourni par *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Edeltraud FORSTER éd., Freiburg, 1997 [cité : *Festschrift* 1997]. Les livres récents de Heinrich SCHIPPERGES (*Die Welt der Hildegard von Bingen*, Fribourg, 1997) et de Michaela DIERS (*Hildegard von Bingen*, Munich, 1998), bien que comportant parfois des vues originales, sont plutôt destinés au grand public.

2. Josef KOCH, « Der heutige Stand der Hildegardforschung », dans *Historische Zeitschrift*, 186, 1958, p. 558-572.

3. Il faut préciser que, jusqu'à la fin des années soixante, cette « *Hildegard deutsch* », publiée chez Otto Müller, recevait de l'archevêque de Salzbourg un permis d'impression, le fameux tampon *Imprimatur* ou *Nihil obstat* sur la page de garde.

cheurs ont du mal à faire le bilan de ces nombreux acquis⁴. Immergeée dans le monde merveilleux d'une œuvre singulière, la *Hildegardforschung* n'arrive que difficilement à se faire entendre face au chœur mystique de la dévotion hildegardienne : voilà l'impression qui ressort d'un grand colloque pourtant fort intéressant, organisé par l'Institut Hugues de Saint-Victor des Jésuites de Francfort du 16 au 19 mars 1998 à Mayence (Allemagne), à l'occasion du 900^e anniversaire de l'abbesse.

Sans doute est-il difficile de se faire une vraie image de Hildegarde : sa biographie est cachée sous un voile hagiographique ; ses textes forment toujours un corpus littéraire aux contours incertains (ou variables selon les attributions). Qu'est-ce qui lui appartient comme auteur ? A quelle tradition intellectuelle appartient-elle ? Quel est le statut de ses textes ? Et quel a été le rôle de ses secrétaires dans leur élaboration ? La collection des 400 lettres de l'abbesse, qui compte parmi les plus vastes correspondances médiévales, contient des choses extraordinaires : menaces contre l'empereur Frédéric Barberousse, conseils politiques administrés aux papes, réponses aux *quaestiones* envoyées par des moines qui, apparemment, voulaient mettre à l'épreuve la « culture biblique » de la sibylle rhénane. Mais on ne peut plus vérifier lesquelles de ces fameuses lettres ont été réellement envoyées : tout est conservé essentiellement par un *liber epistolarum* établi sous la direction de l'abbesse elle-même et il manque donc — mais c'est vrai pour presque toutes les correspondances médiévales — l'*Empfängerüberlieferung* ; en outre, aucune pièce n'est datée, la plupart ont été retravaillées et parfois tardivement attribuées à des destinataires prestigieux. De quel degré de « fictionnalité » souffrent donc ces lettres ? S'agit-il de *vaticinia ex eventu* qui ne sont jamais sortis du scriptorium de l'abbesse ? Monica Klaes (Duisbourg), éditrice du dernier tome (annoncé) de cette correspondance, avait promis une conférence sur « la prophétie épistolaire » (*Prophetie in Briefform*), mais elle n'a pu quitter son cabinet de travail. Attendons donc...

L'œuvre scientifique de Hildegarde — deux traités connus sous les noms de *Causae et curae* et *Physica* — constitue un terrain encore plus difficile (même s'il est largement exploré, depuis peu, par une belle monographie⁵). Selon son propre témoignage, Hildegarde n'a composé de son vivant qu'un seul écrit dans ce domaine, baptisé « Livre sur les subtilités des diverses natures des créatures ». Pourtant, la tradition codicologique, qui ne commence qu'au XIII^e siècle, donne deux œuvres distinctes, retravaillées par beaucoup d'autres mains et parfois redondantes dans leurs recettes. Selon Laurence Moulinier (Poitiers) qui en présentera prochainement l'édition critique, *Causae et curae* est essentiellement « hildegardien », au moins dans ses livres I et II ; composé à partir de notes hildegardiniennes ou d'un texte plus complet, cet écrit pourrait avoir vu le jour à l'occasion — mais non précisément à l'appui — de la demande de canonisation vers 1229/1233, moment clé pour la postérité hildegardienne, où l'on voulait peut-être passer à une refonte de ses « œuvres complètes ».

Vue à travers ses premiers manuscrits, la *Physica* date de plus tard encore (autour de 1300), mais les comparaisons, classifications et notions qu'elle contient correspondent partiellement, d'après Irmgard Müller (Bochum), aux formes épistémologiques du XI^e siècle. La médecine n'y est plus simplement *ancilla theologiae* ; les phénomènes physiques fondent déjà, tout comme dans la fameuse école de Chartres, une réalité autonome⁶. Malheureusement, la comparaison philologique ne nous mène pas

4. L'important article de Peter DRONKE, « Problemata Hildegardiana » (*Mittellateinisches Jahrbuch*, 16, 1981, p. 97-131), annonçait déjà l'allure que la recherche, dans les années suivantes, allait prendre : avancer en ordre dispersé.

5. Laurence MOULINIER, *Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris, 1995.

6. Rappelons que la question des influences chartraines sur Hildegarde faisait déjà l'objet d'un débat entre Herbert Grundmann et Hans Liebeschütz (*Historische Zeitschrift*, 144, 1931, p. 340-344 et 146, 1932, p. 497-500).

plus loin ; on ne peut pas concrétiser ces analogies et correspondances par des citations ou des extraits proprement dits, car Hildegarde se dispense, systématiquement, de citer des autorités.

Cela est vrai pour toutes ses œuvres⁷. Le renoncement à la citation, technique si fondamentale pour les « intellectuels au Moyen Age », constitue une originalité littéraire de Hildegarde en même temps qu'une difficulté méthodique que tous les chercheurs constatent sans toutefois en tirer toujours les conséquences⁸. L'affirmation de Hildegarde selon laquelle elle n'aurait pas été instruite par des « philosophes charnels » (*indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum*) est prise pour un *topos*, et la recherche continue de mettre en évidence une « intertextualité » supposée, de découvrir des sources ou de fouiller des lectures possibles — bien que les textes de l'abbesse restent rebelles à cet exercice. Dans une monographie ancienne mais pas dépassée pour autant, Hans Liebeschütz postulait même que Hildegarde possédait un manuel ésotérique, une sorte de « textbook » protocabbaliste — car « sans travail sérieux avec un livre (de synthèse) qui présente une vue d'ensemble », disait-il, sa vision cosmologique n'aurait « guère été pensable »⁹.

Voilà l'arrière-plan de tous les problèmes hildegardiens, anciens ou nouveaux : la perplexité d'une recherche qui ne veut croire ni à la virginité textuelle d'une nonne médiévale, ni, peut-être, à la femme-auteur en tant que telle. Face à une œuvre originale, mais vierge de toute citation, face à des textes impossibles à relier à d'autres textes (donc virtuellement indatables), la fantaisie philologique a déjà envisagé le pire : falsification ou plagiat, complot textuel, « nègres » ou hommes sous un déguisement féminin. Le problème paraît strictement insoluble. C'est pourquoi Angela Carlevaris o.s.b. (Eibingen) a proposé au colloque de traiter la question de l'authenticité sous un angle philosophique plutôt que philologique : pour rechercher ce qui est authentiquement « hildegardien », il faudrait peut-être interroger sa pensée plutôt que ses sources — mais attention, toutefois, à ne pas limiter préalablement le champ du « pensable » comme le font les traducteurs voulant exclure, par exemple, des *opera Hildegardis* tout ce qui est « superstition » ou « magie » !

Heureusement, l'exploration de la vie de Hildegarde est moins hantée par la menace ésotérique ou les fantômes textuels. Grâce à des trouvailles récentes, notre image de ses années de jeunesse et de formation a presque été bouleversée ces derniers temps. Selon la reconstruction de Franz Staab (Coblence), basée sur une nouvelle source très importante, la *Vita Juttae*, Hildegarde aurait commencé sa vie monastique non comme oblate, mais à l'âge adulte : elle avait quatorze ans quand elle se fit recluse auprès du couvent bénédictin du Disibodenberg¹⁰. La dixième enfant des seigneurs de Bermersheim, une famille de la noblesse rhénane, n'aurait donc pas été élevée derrière les murs d'un cloître, mais socialisée « au monde », dans un milieu plutôt courtois que religieux, menant une vie communautaire avec deux dames nobles qui se chargeaient de son éducation.

7. Exception faite des citations de la Bible : sur la « méthode biblique » de Hildegarde, voir Angela CARLEVARIS, « Scripturas subtiliter inspicere subtiliter escribrare », dans *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium, Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994*, Margot SCHMIDT éd., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, p. 29-48.

8. Excellente mise au point du problème par Laurence MOULINIER, « Ein Präzedenzfall der Kompendienliteratur. Die Quellen der natur- und heilkundlichen Schriften Hildegards von Bingen », in *Festschrift* 1997, p. 431-447.

9. Hans LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig-Berlin, 1930, rééd. augm., Darmstadt, 1964, p. 159. L'influence « cabbaliste » supposée reste, bien sûr, une piste intéressante ; elle peut bien avoir joué sans transmission livresque.

10. Franz STAAB, « Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der *Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim* », in *Festschrift* 1997, p. 58-86. Cet auteur prépare, pour 1999, la biographie critique de Hildegarde que tout le monde (ou presque) attend.

Toute la carrière monastique de Hildegarde, par la suite, est marquée par le désir de préserver, autant que possible, ce mode de vie confortable et relativement autonome. La transformation du *claustrum* féminin en un couvent régulier était peut-être un compromis, une stratégie pour échapper à l'influence trop pesante du cloître masculin. Quand la communauté féminine, dirigée depuis 1136 par Hildegarde, se mit à grossir, elle fonda son propre couvent près de Bingen, au Rupertsberg, tout en acceptant, en 1158, la *Regula sancti Benedicti*. Pourtant, comme l'a montré Franz Felten (Mayence), dans l'application théorique et pratique de cette règle, Hildegarde était assez peu conventionnelle. Pour cette demoiselle noble, l'observation stricte de l'*Ora et labora* — travail manuel, liturgies sans fin, épreuves ascétiques — posait parfois un problème. D'ailleurs, la moniale bénédictine critiquait ouvertement les fondateurs de nouveaux ordres qui voulaient encore radicaliser cette législation monastique.

Voilà un terrain sur lequel Hildegarde apparaît un peu rétrograde : le pluralisme de son époque, grand siècle des différences, lui répugnait. Son utopie visait plutôt, comme l'a suggéré Ursula Vones-Liebenstein (Cologne), la vision paléochrétienne d'un *ordo virginum*, d'une communauté des « épouses du Christ » au-delà de toutes les *regulae* établies. Le titre bénédictin d'*abbatissa* n'a jamais été adopté par Hildegarde ; elle a toujours insisté sur le nom de *magistra*. Franz Staab en a déduit un rapprochement du mode de vie cistercien, en évoquant aussi d'autres particularités du couvent du Rupertsberg (notamment le renoncement à la dîme et à certains droits seigneuriaux). De toute façon, Hildegarde avait des raisons d'être reconnaissante envers l'ordre des moines blancs : c'étaient deux autorités cisterciennes — Bernard de Clairvaux et le pape Eugène III — qui, en 1148, avaient donné l'aval à sa prise de parole littéraire. Avant, elle n'était qu'une visionnaire inconnue...

D'ailleurs, un visiteur échoué par hasard au colloque de Mayence n'aurait probablement pas deviné que le symposium était consacré à une visionnaire. Le mot « imagination », en quatre jours, n'a pas été prononcé une seule fois. Mais quelle diversité des stratégies, pour échapper au regard médusé des images ! Une historienne de l'art, Lieselotte E. Saurma-Jeltsch (Heidelberg), s'est tirée d'affaire de manière plutôt élégante : au lieu d'interroger la relation texte/image et de confronter le récit visionnaire hildegardien avec les illustrations, faites très probablement après la mort de l'abbesse, elle a comparé ces enluminures à d'autres enluminures contemporaines — une leçon de méthode révélatrice pour l'histoire du style, mais point pour Hildegarde. Une latiniste, Christel Meier-Staubach (Münster), en savait beaucoup sur Hildegarde, mais encore plus sur la Bible. « Dans la quarante-troisième année de ma vie, j'eus une vision céleste » : voilà, dit-elle, un chiffre rond, un temps symbolique vu qu'Ézéchiel à Kebar avait trente ans, que Jésus sur sa croix avait trente-trois ans et que l'autre sexe n'arrive que vers la quarantaine au meilleur âge, à l'*aetas perfectae fortitudinis* selon Hildegarde. Un théologien enfin, Rainer Berndt s.j. (Francfort/M.), a tranché une fois pour toutes la fâcheuse question de l'image, par un coup de grâce transcendental : la visionnaire rhénane ne devrait pas avoir vu d'image du tout, a-t-il conclu, puisqu'il n'y a qu'une chose : *verbum caro factum*, le verbe devenu chair.

En toute logique, l'œuvre musicale de l'abbesse, quant à elle, ne tombait pas sous l'interdiction des images... Et dans la cathédrale de Mayence, enchantés par ses lumineuses poésies délicatement interprétées par Maria Jonas (Cologne), les participants du colloque ont pu méditer les calembours mystiques d'une philosophie-autodidacte : Hildegarde chante les louanges de la *Prima materia* qui, par l'échelle des harmonies et étymologies, se transforme en *Maria*, voie poétique du salut. Interrogés sur les conditions historiques de telles compositions, les musicologues sont aussi perplexes que les philologues : il n'y a ni « précurseurs » ni influences repérables, et les soixante-dix-sept morceaux de sa *Syphonia* constituent, jusqu'au XIV^e siècle, le plus grand corpus musical signé par un seul auteur. A la rigueur, selon Margareth

E. Fassler (Yale), cette œuvre est comparable aux créations de l'école de Saint-Victor, fameux laboratoire de théologie musicale au XII^e siècle. Des différences de sensibilité, pourtant, sont apparentes. Les compositions victorines, destinées à la messe, articulent un symbolisme plutôt eucharistique : Jésus, les apôtres, les fêtes liturgiques, la théologie de la croix. Les chants hildegardiens, composés pour l'office, sont plutôt fascinés par la sainteté et la virginité, par la théologie mariale et l'Incarnation. Voilà une autre esthétique, une autre vision du beau : moins austère, plus féminine.

La visite à l'atelier musical de l'abbesse est révélatrice à plus d'un égard. Le libre usage qu'elle y fait des thèmes, motifs et symboles, revient dans son style d'écriture, dans les enchaînements et associations audacieuses de son monde visionnaire. « Mieux vaut sans doute parler, à son sujet, de composition que d'écriture » a-t-on constaté avec raison¹¹. C'est vrai qu'elle ne réussit pas toujours son tour littéraire. Ses exégèses, présentées par Beverly L. Kienzle (Harvard), comportent des élaborations serrées et curieuses qui, sous forme de *renarratio* dramatique, reprennent en entier le texte expliqué en le doublant — ou plutôt en le transformant en une autre histoire : ainsi, l'aventure du fils prodigue devient, par quelques retouches du vocabulaire, la parabole du grand *zimzoum* de l'histoire du salut. « Je ne sais lire que de façon simple », a-t-elle écrit à saint Bernard, « non en analysant le texte ». D'ailleurs, même par son nom d'auteur, « *homo simplex* »¹², Hildegarde rappelle qu'elle est à l'écart de la culture scolaire de son temps : « hommes simples » — c'est ainsi que, au XII^e siècle, les maîtres parisiens appelaient les clercs d'outre-Rhin, non imbus des nouvelles techniques intellectuelles¹³. Mais sa place à l'écart des grandes écoles — sa situation quasiment autodidacte — était pour Hildegarde une source de créativité. Son univers à elle, un monde de voix et de visions, en est sorti. Par les voies de la création, visionnaires et musicales, elle croisait les savoirs et rassemblait ce qui, dans les classifications de la scolastique, restait séparé : le souffle, le chant et le verbe ; la théologie et l'anthropologie ; le désir du sens spirituel et les plaisirs charnels.

Pendant longtemps, la sibylle du Rhin est restée comme muette : une demi-vie s'est écoulée avant que son premier livre de visions — le *Scivias* — soit publié. Ensuite, elle parla pendant trente ans comme auteur — haut, fort et d'une voix prophétique. Les siècles suivants ont bien enregistré les résonances de cette voix, mais la femme-auteur fut presque oubliée, et la compositrice, complètement. Vers 1220, le cistercien Gebeno d'Eberbach compila à partir des sentences hildegardiennes un *Pentachronon sive speculum futurorum temporum*¹⁴, un choix populaire de textes à couleur apocalyptique qui devint, comme l'a bien montré Elisabeth Stein (Wuppertal), un best-seller médiéval conservé dans quelque 150 manuscrits¹⁵. La postérité de l'abbesse était ainsi largement assurée, mais son image, déformée : l'anthologie de Gebeno présentait Hildegarde uniquement comme une prophétesse des temps derniers, rétrécissant sa réception à des milieux dépassés par le cours de l'histoire intellectuelle et religieuse.

Le procès de canonisation de 1233, analysé par José C. Santos Paz (Saint-Jacques de Compostelle), échoua. Pourquoi ? Cette question donna lieu au colloque de Mayence à des discussions vivantes. Angela Carlevaris rappela que les nonnes du Rupertsberg ne répondirent pas à la requête papale concernant les miracles autour de la tombe de l'abbesse ; apparemment, les bonnes sœurs renonçaient à inventer des *miracula* —

11. Laurence MOULINIER, « Hildegarde ou l'Inspiration », dans HILDEGARDE DE BINGEN, *Louanges*, trad. du latin et présentées par L. M., Paris, 1990, p. 10.

12. Cf. l'*intitulatio* de son ouvrage principal : *Liber divinorum operum simplicis hominis*.

13. Friedrich HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1953, p. 96.

14. Texte récemment édité par José Carlos Santos -Paz dans sa thèse de doctorat (Santiago da Compostela, 1998).

15. Les œuvres « intégrales » de l'abbesse, par contre, sont conservées par une douzaine de manuscrits seulement, et *Causae et curae* par un manuscrit unique.

noblesse oblige. Jürgen Peterssohn (Marbourg) insista sur la situation spirituelle au début du xii^e siècle, où d'autres saints — Dominique, François, Élisabeth de Thuringe — monopolisaient le terrain ; contre le lobbyisme forcé des nouveaux ordres, la sibylle rhénane n'avait plus de chance, mais les dévots de la prophétesse prirent leur revanche en interprétant ses sermons anticathares comme une mise en garde contre les ordres mineurs, « la race des faux frères ». Pourtant, parmi les sollicitations médiévales de Hildegarde, il y eut aussi une filière franciscaine, également importante pour la diffusion de ses textes¹⁶. En fin de compte, pendant « l'automne du Moyen Age », les traces de sa réception ou d'un culte populaire sont assez nombreuses, bien que dispersées et souvent « souterraines », comme l'a illustré Marc-Aeilko Akis (Trèves). Vers 1500, dans les chartreuses solitaires de l'Allemagne du Sud, les moines connaissaient bien son nom et les *dicta s. Hildegardis* étaient glosés, discutés ou passés discrètement de main en main : c'était déjà du savoir « privé », chargé d'une odeur ésotérique et non destiné à tous les yeux.

Il y a, peut-on supposer, encore d'autres découvertes à faire dans les bibliothèques de Rhénanie et ailleurs. L'« histoire secrète » de Hildegarde reste encore à écrire.

Matthias GRÄSSLIN

**HAGIOGRAPHIE ET SOCIÉTÉ. LA SAINTETÉ COMME
ENJEU IDÉOLOGIQUE EN PÉNINSULE IBÉRIQUE
(XI^e-XIII^e SIÈCLES)**

Paris, 13 et 14 novembre 1997

Les historiens amenés à fréquenter les sources hagiographiques de la péninsule ibérique sauront gré aux deux organisateurs de cette Table ronde, Patrick Henriet et Javier Pérez-Embí Wamba, soutenue par le CNRS et par le Ministère espagnol de l'Éducation et des Sciences, de leur avoir offert un échantillon de travaux en cours, dont les exposés aussi érudits que dynamiques et les discussions à la fois passionnées et nuancées ont donné une image exemplaire de coopération et d'amitié franco-hispaniques, mais aussi des modèles d'investigation à qui est persuadé que l'hagiographie appartient de plein droit au champ socio-historique.

Dotée d'un corpus de textes hagiographiques quantitativement limité (une soixantaine de textes latins, souvent mal édités et mal datés), l'Espagne des xi^e-xiii^e siècles constitue un terrain d'expérimentation idéal du questionnement idéologique, et un bon observatoire des modes d'ancrage dans l'Histoire : construction d'espaces sacrés, qui sont aussi des lieux de conquête ; organisation de la mémoire collective et recherche d'une identité culturelle. Adeline Rucquoi (CNRS, Madrid-Paris) a donné le ton en faisant un sort au chauvinisme borné de certains historiens français, qui ont longtemps présenté l'Espagne du xi^e siècle comme un pays isolé dans la Chrétienté et en retard par rapport à la France, vision largement partagée d'ailleurs de l'autre côté des Pyrénées. Elle s'est engagée dans une révision radicale de ces clichés, en faisant table rase de toute la littérature secondaire au profit des sources médiévales, qu'elle lit et interroge de façon systématique, en articulant ses résultats autour des grands centres de León, Compostelle, Tolède et Palencia : textes de la pratique et textes « littéraires », architecture, iconographie, tout montre à ses yeux la richesse de l'Espagne de la Reconquête. A la thèse de Pirenne, pour qui l'invasion musulmane aurait imposé une rupture, elle oppose l'idée de continuité politique et culturelle ; à la

16. Cf. S. GOUGUENHEIM, *La sibylle du Rhin*, op. cit., p. 173-178.