

LA QUÊTE DU SACRÉ CHEZ ZÉNON ET LE PRIEUR DES CORDELIERS : UN CAS DE MARRANISME DE L'ESPRIT ?

par Maria CAVAZZUTI (Modène)

I - Deux prototypes des élites intellectuelles et religieuses du XVI^e siècle

L'érudition de Yourcenar, sa maîtrise de la matière historique et de la fiction romanesque dessinent un tableau presque parfait du XVI^e siècle. Bien placés dans un décor soigneusement esquissé, Zénon et le prier des Cordeliers peuvent être considérés, à bon droit, comme les prototypes des élites intellectuelles et religieuses du siècle de la Réforme.

Avant d'aborder le sujet de cette contribution^[1], il me semble utile de cerner, d'une manière nécessairement schématique, quelques traits caractérisant les deux héros étudiés dans la perspective de leur quête du sacré et dans leur rapport spéculaire vis-à-vis du climat culturel du siècle.

Tous deux sont mêlés, malgré eux, aux controverses confessionnelles qui influencent et troublent leur vie, quoiqu'ils n'y participent pas directement.

Ils subissent, plus ou moins directement, la violence du pouvoir politique et religieux. Ils assistent, découragés et impuissants, au conflit, qui se traduit souvent par un affrontement sanglant, entre "différents" – tour à tour musulmans, juifs, catholiques, réformés – et pouvoir établi (689)^[2].

[1] Cette contribution tire son origine d'une brève intervention que j'ai faite lors du colloque "Marguerite Yourcenar et le sacré". Le thème demanderait une analyse plus approfondie et adressée aussi à d'autres personnages de *L'Œuvre au Noir*. Dans sa forme actuelle, elle se borne à poser une question et à esquisser les traits essentiels d'une recherche plus vaste à laquelle j'espère pouvoir me dédier prochainement.

[2] Cette page, parmi beaucoup d'autres que l'on pourrait citer, prouve l'extrême

Ils vivent au début d'un mouvement paradoxal qui, d'un côté, place l'homme au centre de l'univers en tant que sujet pensant et en tant qu'être parlant, mais qui, de l'autre, le détrône en le réduisant à un objet de la connaissance : " l'opérateur brûlé par les acides de la recherche était à la fois sujet et objet, alambic fragile et, au fond du réceptacle, précipité noir" (702). Un objet tout à fait pareil à une multitude d'autres objets qui composent l'univers, un objet né, lui aussi, de l'agrégation et de la désagrégation d'éléments qui, poussés par une force déterministe, se composent et se décomposent sans aucune finalité transcendante déchiffrable. "Des lois mathématiques plus complexes et plus inconnues encore que celles de l'esprit ou des sens présidaient à ce va-et-vient de fantômes" (698), " des faces différentes d'un même solide, qui était l'homme" (698).

Ils font l'expérience angoissante de la limite de l'homme. Une expérience qui introduit dans l'esprit du prier le doute et, par moment, le désespoir ; et, qui chez Zénon, se traduit par le rêve du suicide avant l'heure : "Il était las de ce mélange de feu instable et d'épaisse argile. *Exitus rationalis* : une tentation s'offrait [...] ; un dégoût, une vanité peut-être, le poussait à faire le geste qui conclut tout" (692), ou par son opposé, le rêve de créer un automate, un Golem : " en ses heures d'audace, il s'était pris à rêver d'ingénieur un automate moins rudimentaire que nous" (691) [3].

Ils assistent à la rupture de la grande synthèse du haut Moyen Age entre foi et raison, entre transcendance et immanence, entre liberté de Dieu et liberté de l'homme et ils en font l'expérience existentielle. Cette situation inconfortable pousse le médecin à tout vérifier empiriquement et critiquement d'après la conviction qu' "une once d'observation raisonnée valait [...] plus qu'une tonne de songes" (689) ; cette situation le pousse à parcourir "la voie qui consiste à tout nier, pour voir si l'on peut ensuite réaffirmer quelque chose, à tout défaire, pour regarder ensuite tout se refaire sur un autre plan ou à une autre guise [...]" (674). Par son œil, grossi par la loupe, il se voit voyant ; l'œil humain, pareil à l'œil de Dieu de certains tableaux à sujet religieux, devient l'instrument symbolique

conflictualité du climat religieux de l'époque. Le chiffre de la page placé entre parenthèses renvoie à *L'Œuvre au Noir* (édition de la Pléiade de 1982). C'est à cette édition que nous nous référons ici pour les œuvres romanesques de Marguerite Yourcenar.

[3] Un mythe de l'époque, lui aussi, comme celui de Faust qui date, comme le premier, de la deuxième moitié du siècle (1580).

La quête du sacré chez Zénon et le prier des Cordeliers

d'une recherche empirique et rationnelle à la fois, il permet "de recueillir le peu qu'il filtrerait du monde avant qu'il fit nuit, d'en contrôler le témoignage et, s'il se pouvait, d'en rectifier les erreurs" (705).

La même situation culturelle, la présence du mal dans l'histoire et la complicité de tous dans le mal – "nous sommes tous mêlés au mal" (721) – incitent le prier à s'engager, par la biais de la maladie – "la maladie est une ouverture" (727) –, dans la voie mystique, par laquelle il découvre un terrain neutre entre la transcendance et l'immanence. Sur ce terrain l'image de Dieu et la liberté de l'homme peuvent encore se rencontrer par l'adoption d'un terme moyen entre transcendance et immanence, le concept de faiblesse de Dieu. "Si nous nous trompions en postulant Sa toute-puissance, et en voyant dans nos maux l'effet de Sa volonté ? [...] Combien de malheureux qu'indigne la notion de Son omnipotence accourraient du fond de leur détresse si on leur demandait de venir en aide à la faiblesse de Dieu ?" (727-728) [4]. Ce concept de faiblesse touche à un aspect de la divinité qui appartient, lui aussi, au siècle de la Réforme et qui est de dérivation luthérienne : "*Deus absconditus, Deus revelatus sub signo contrario*", sous le signe de la croix. C'est le Dieu/Homme des Douleurs, que Yourcenar admire et aime depuis son enfance, un Dieu qui renonce à sa puissance, qui se retire du monde pour faire place à l'homme : " je n'ai jamais vu [dit le prier] que Dieu intervînt directement dans nos affaires terrestres. Dieu se délègue. Il n'agit qu'à travers nous pauvres hommes" (709). En même temps, Dieu participe à la souffrance de l'homme et la souffrance devient le lieu privilégié de la rencontre entre l'humain et le divin, le lieu mystérieux de la réconciliation de l'antithèse autrement inconciliable entre transcendance et immanence, entre toute-puissance de Dieu et liberté de

[4] A propos de l'origine du concept de "faiblesse de Dieu" je suis redevable d'une suggestion au professeur Delcroix qui me rappelait la formule paulinienne "s'il faut s'enorgueillir, je mettrai mon orgueil dans ma faiblesse" (2. Cor. cap. 11 v. 30). La faiblesse de l'homme permet à l'omnipotence de Dieu de se manifester. Ce concept de faiblesse serait-il applicable à Dieu qui se fait homme pour partager avec l'homme la détresse de la condition humaine ? L'Homme/Dieu qui – comme le dit Yourcenar – a marché " sur cette terre [...] comme un vagabond n'ayant pas une pierre où reposer sa tête, comme un supplicé pendu à un carrefour et se demandant lui aussi pourquoi Dieu l'a abandonné ?" (728). L'homme moderne continue à s'interroger sur l'antithèse entre la toute-puissance de Dieu et la présence du mal, dont l'Homme/Dieu, lui-même, devient victime ; il s'interroge sur l'antithèse entre la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme. Certains auteurs – cf. Hans JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Melangolo, 1989 ; Sergio

l'homme. Ouverture vers un monde rationnellement inaccessible qui demande à l'homme de traverser la "nuit obscure" (725). Sur ce terrain mystique la réponse de l'homme est encore possible. Le prieur accepte la souffrance, il l'assume en lui ; la maladie devient pour lui une ouverture (727).

La voie mystique, à la fois très ancienne et très moderne (depuis Job jusqu'à l'holocauste) enregistre des réalisations sublimes au siècle du prieur (Jean de la Croix, Thérèse d'Avila). La "nuit obscure" (725) que le prieur expérimente en une attitude humble et non dépourvue d'auto-ironie, fait partie d'une longue tradition et on pourrait, même, chercher son pendant laïc dans la réalisation de l'œuvre au noir chez Zénon ^[5].

II - L'être et le paraître

Enfants de leur siècle Zénon et le prieur sont en quête d'une vérité qui se dérobe à leurs yeux, d'une vérité que l'on peut appeler Dieu, sens du divin ou sens de la vie et de l'univers ou, d'une manière extensive, sens du sacré.

La quête du sacré est, en même temps, la quête de leur identité profonde, laïque ou religieuse ; une recherche qu'ils mènent d'une façon parallèle et complémentaire, où les points de contact, au-delà de l'ambiance culturelle de leur époque et de leur adhésion au principe de la

QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi, 1992 – entrevoient une réponse dans la supposition d'une auto-limitation de la part de Dieu qui, librement, déciderait de faire place à l'homme pour lui permettre d'exister et, en même temps, pour lui donner la liberté de L'accepter ou de Le nier ; de L'accepter, même dépourvu de sa toute-puissance, et de librement collaborer avec Lui à "L'engendrer et [à] Le sauver dans les créatures..." (728).

[5] Tout le chapitre "L'abîme" peut être lu comme le sommet d'un parcours mystique vécu sous le signe de la "laïcité" : le jeune clerc, parti à la recherche de soi-même "Hic Zeno [...] Moi-même" (565), devient le médecin secourable qui rencontre son "Dieu immanent" mêlé aux dunes et à la mer de la plage de Heyst. Parmi les nombreuses citations possibles : "Zénon s'abîmait dans ces visions comme un chrétien dans une méditation sur Dieu" (686) ; "Descendu plus avant dans cette opaque nuit intérieure, il portait son attention sur [...]" (691).

La quête du sacré chez Zénon et le prieur des Cordeliers

tolérance^[6], sont assez rares. Quoiqu'ils mènent une recherche analogue, l'incrédule^[7] et le croyant marchent l'un à côté de l'autre, en apparence, sans jamais se rencontrer.

Néanmoins, Yourcenar, nous donne, peut-être à son insu, une clé de lecture qui pourrait servir à réunir les deux personnages dans un parcours commun.

Dans "L'abîme", nous voyons Zénon plongé dans une profonde méditation qui lui renvoie les images du passé : "il songeait aux bûchers, tels qu'il en avait vu à l'occasion d'un acte-de-foi dans une petite ville de Léon, au cours duquel avaient péri quatre Juifs accusés d'avoir hypocritement embrassé la religion chrétienne sans cesser pour autant d'accomplir les rites hérités de leurs pères [...]" (688-689). La succincte description de la "faute" des victimes nous ramène au milieu des marranes, qui font partie, eux aussi, du tissu religieux extrêmement varié du XVII^e siècle^[8]. Leur crime, aux yeux de leurs juges, tenait à la duplicité hypocrite de leur double nature religieuse, à la fois juive et chrétienne (à remarquer chez Yourcenar l'adverbe "hypocritement" qui souligne le point de vue des accusateurs et, en même temps, l'essence intrinsèque de la situation marrane).

Précision dans la peinture du tableau du siècle ou coquetterie d'érudite, cette "nuance" marrane ? De toute façon, l'allusion aux marranes – reprise par l'écrivain lors de l'entretien avec M. Galley à propos de Don Blas de Vela, "le vieux marrane chassé par ses moines"^[9] – nous amène à nous poser une question : est-ce qu'il serait possible d'utiliser la catégorie marrane prise, bien entendu, au sens strictement analogique^[10], comme clé de lecture unitaire du parcours

[6] Une marque typique des savants du siècle : cf. LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955.

[7] Mais la ligne de partage entre l'athée et le croyant est très mince ; Yourcenar dit qu'elle entend par athée "une autre manière d'envisager et d'essayer de comprendre l'inexplicable". (Cf. Patrick de ROSBO, *Entretiens radiophoniques avec Marguerite Yourcenar*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 133).

[8] Cf. appendice 1.

[9] *Les Yeux ouverts*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 160.

[10] On n'utilise la catégorie marrane que comme un instrument de décodage d'une dichotomie, propre au moderne, entre l'être et le paraître. Il nous semble que le marranisme, dont Yovel se sert pour interpréter l'aventure du moderne depuis Spinoza jusqu'à Freud, peut s'appliquer à la lecture de la quête de Zénon et du

parallèle de l'incrédule et du croyant en quête d'une identité propre, laïque ou religieuse ? Est-ce qu'il serait possible d'utiliser la même catégorie pour déchiffrer l'aventure intellectuelle du XVIIe siècle ?

Poussés par des causes différentes, Zénon et le prieur vivent dans une identité déguisée, non seulement superficiellement, dans les relations quotidiennes pour se soustraire aux dangers qui les menacent, mais en profondeur. Ils ont choisi le déguisement comme une forme de liberté, comme un moyen pour poursuivre leur recherche d'une vérité : "Mais le philosophe sentait parfois lui coller au visage le masque insignifiant du docteur Théus. Cette vie imaginaire aurait aussi bien pu être la sienne. Quelqu'un un jour lui demanda s'il n'avait pas rencontré un certain Zénon au cours de ses voyages. Ce fut presque sans mentir qu'il répondit non" (678). "*Non habet nomen proprium* : il était de ces hommes qui ne cessent pas jusqu'au bout de s'étonner d'avoir un nom, comme on s'étonne en passant devant un miroir d'avoir un visage, et que ce soit précisément ce visage-là" (683-684).

Le dualisme caractérise leur existence. Ils sont obligés d'utiliser l'équivoque comme une condition de survie ^[11] ; leur vie se déroule sur une double voie qui est évidente, chez le médecin, entre autres, dans la dualité anagraphique de Zénon/Sébastien et chez le prieur dans l'orthodoxie de sa vie publique qui cohabite avec le doute de son for intérieur : "Nous doutons [...], nous avons douté... Pendant combien de nuits ai-je repoussé l'idée que Dieu n'est au-dessus de nous qu'un tyran ou qu'un monarque incapable, et que l'athée qui le nie est le seul homme qui ne blasphème pas..." (727). Le doute le pousse à la recherche d'une vérité finalement libre de contradictions.

Résignés à la solitude de l'esprit, ils poursuivent leur quête de l'absolu moyennant une familiarité douloureuse avec le déguisement ; le déguisement produit une opposition inconciliable entre leur vie intérieure et leur vie extérieure. Ils doivent revêtir le masque linguistique du double langage : le langage de leurs colloques n'est pas le langage qu'ils tiennent dans les relations extérieures et, même au cours de leurs entretiens, ils ne

prieur: "Ainsi le phénomène marrane permet-il des analogies structurelles qui traversent des systèmes opposés et supportent d'être transposées d'un contexte à l'autre sans perdre leurs traits phénoménologiques essentiels". Cf. Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, p. 63 (titre original : *Spinoza and other heretics*, Princeton, University Press, 1989).

[11] Cf. appendice 2.

La quête du sacré chez Zénon et le prier des Cordeliers

peuvent manifester l'un à l'autre qu'une partie de leurs réflexions intimes: "Le médecin [...] avait pris goût à ces échanges [...]. Il en sortait néanmoins avec le sentiment d'une vague imposture. [...] il avait dû adopter, pour se faire entendre, un langage étranger qui dénaturait sa pensée [...]. [...] par respect encore plus que par prudence, il acceptait de partir des prémisses sur lesquelles, dans son for intérieur, il eût refusé de rien bâtir ; [...] il s'obligeait à montrer de son esprit une seule face [...], celle qui reflétait son ami. Cette fausseté inhérente aux rapports humains et devenue pour lui une seconde nature le troublait dans ce libre commerce entre deux hommes désintéressés" (713-714 et aussi 724-729).

Analogiquement, on pourrait envisager dans leur mode de vie ainsi que dans leur quête du sacré une situation de marranisme, élevée à une catégorie de l'esprit ^[12].

Zénon, le "marran de la raison" a eu, durant une longue période de sa vie, une conception quasi rédemptrice de la raison et son athéisme n'a pas été la simple négation de l'existence de Dieu, mais l'élévation du monde et de la matière au plan divin, la raison étant incorporée au monde de la nature au moment même où l'idée d'un Dieu transcendant était bannie. "Les philosophes de ce temps postulent pour la plupart l'existence d'une *anima mundi*, sentiente et plus ou moins consciente, à laquelle participent toutes choses; j'ai moi-même rêvé aux sourdes cogitations des pierres" (728). Sur le tard, juste avant son suicide, il avoue sentir, presque malgré lui, malgré l'impossibilité de le démontrer rationnellement, "je ne sais quel dieu présent dans cette chair qui demain sera fumée" (821) ; pourtant, cela n'empêche qu'il refuse de se ranger du côté du non ou du oui : " je dis que le simple *non* a cessé de me paraître une réponse, ce qui ne signifie pas que je sois prêt à prononcer un simple *oui*" (821).

Le prier, le "marran de la foi", parcourt un chemin inverse, mais il marche, sous bien des aspects, sur la même route que l'incrédule. Pour lui aussi Dieu est inaccessible, mais il le retrouve dans la faiblesse de Dieu :

[12] Le milieu marrane a été vu comme le berceau de la modernité. L'étude de Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza et autres hérétiques*, (op. cit.) propose une thèse d'après laquelle la réflexion sur l'immanence, qui fonde la pensée moderne, prendrait forme au sein du groupe marginal des marranes que les circonstances historiques obligèrent au déguisement et à la duplicité. Le milieu marrane aurait alimenté la culture de l'immanence qui devient système philosophique chez Spinoza et trouve dans l'Europe du XVII^e siècle l'humus convenant à son développement.

“Peut-être n'est-Il dans nos mains qu'une petite flamme qu'il dépend de nous d'alimenter et de ne pas laisser éteindre [...]” (728).

Vie double, double langage, non seulement comme une marque de la nécessité inévitable de s'adapter à une situation extérieure hostile, mais comme une forme de recherche, comme une inéluctabilité de l'existence : “L'angoisse qui l'étreignait était autre que celle d'un philosophe persécuté pour ses livres” (685) ; “Nous doutons [...], nous avons douté” (727). Des existences vécues à un double niveau à cause du dilemme insoluble entre l'homme qui se considère lui-même comme un élément de la nature et l'homme/sujet qui pense, cherche, désire et qui expérimente “cette rupture des idées, cette faille au sein des choses” (702).

L'écriture de l'aventure intellectuelle de Zénon et du Cordelier qui représentent authentiquement les élites savantes du XVI^e siècle serait-elle, alors, non seulement le compte-rendu d'une expérience existentielle, mais aussi l'écriture de la formation de la pensée moderne ?

Quoique le contexte historique et culturel soit radicalement différent, la situation philosophique et existentielle n'a pas changé depuis lors : la rupture entre foi et raison, entre monde de l'immanence et monde de la transcendance ne s'est pas soudée. La modernité de la théologie du prier et de son apparent opposant ne découle pas d'une “contaminatio” à tout prix entre le XVI^e et le XX^e siècle ou d'une maladroite transposition de la part de Yourcenar des problématiques de son siècle dans le siècle de ses personnages. La fin de la représentation du monde organisée autour de l'idée de la transcendance pose l'homme contemporain, qui s'interroge sur le sens du sacré, comme le savant du XVI^e siècle, dans une situation d'apparente hypocrisie et de concrète duplicité, dans une situation “marrane”. Pressé entre une réalité mondaine areligieuse dans son essence et des religions historiques, retranchées dans les châteaux-forts de leurs certitudes, l'homme en quête du sacré – une quête qui, alors comme aujourd'hui, ne peut être que personnelle et solitaire – vit dans une situation de duplicité : le masque existentiel et le masque linguistique collent à son visage et en déforment les traits, comme chez Zénon, comme chez le prier.

L'écriture de leur aventure serait-elle l'écriture du début d'un débat qui nous concerne encore ? Marranes de la raison ou marranes de la foi, serions-nous les épigones, toujours provisoires, des héros yourcenariens ?

APPENDICE 1

Marrane : du mot espagnol “marrano” signifiant “porc” et du mot arabe “moharramah” signifiant : chose interdite par la religion. Dans l’Espagne du XVI^e siècle, le vocable désignait aussi bien les musulmans que les Juifs.

En 1492 les Juifs sépharades (Juifs d’Espagne, du mot *Sépharade* signifiant *Espagne* en hébreu) sont expulsés de l’Espagne et en 1497 du Portugal. Convertis de force ou préférant le baptême au départ, ils se trouvent dans une situation kafkaïenne : ils sont obligés à devenir chrétiens, mais ils sont empêchés de se fondre dans une société où règnent les statuts, de “pureté de sang” promulgués à Tolède en 1449 et avalisés par le Pape en 1555. Cette situation pénible explique l’émigration continue des “conversos” ou marranes c’est-à-dire des Juifs convertis au christianisme par contrainte, mais restés fidèles à leur religion et continuant à pratiquer le judaïsme en secret. De l’Espagne et du Portugal ils émigrent dans le sud-ouest de la France et de là un peu partout en Europe ; Salonique, Venise, Istanbul sont quelques-unes des étapes de leur diaspora. Mais c’est aux Pays-Bas, où la religion réformée était relativement tolérante, et tout particulièrement à Amsterdam, la “Jérusalem du Nord”, que les marranes sont nombreux au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle et puis pendant tout le XVII^e. Un marrane fameux est le Juif Spinoza, qui pourrait être considéré comme un frère cadet de Zénon ou, plus encore, de Léo Belmonte qui, étrangement, porte le nom d’un village (Belmonte) du nord du Portugal, près de la frontière espagnole, où jusqu’à la fin des années 80 de ce siècle a existé une communauté de marranes professant ouvertement le catholicisme, mais pratiquant en secret les rites juifs de leurs pères.

Un film intitulé “Le Dernier Seder marrane”, réalisé en 1988/89 par Frédéric Brenner (un photographe passionné d’ethnologie) et présenté, en 1989, au trentième colloque des intellectuels juifs de langue française, décrit le rite – le Seder – de la Pâque, célébré en secret par cette petite communauté marrane du XXI^e siècle. Léo Belmonte renvoie à Spinoza pour les spéculations auxquelles il se livre et pour les données biographiques (Monsieur Van Herzog dans *Un homme obscur* dit qu’ “il a été excommunié par ses coreligionnaires et vilipendé en chaire par nos prédicants” (963)). On se demande si le choix du nom est un jeu du hasard, auquel, d’ailleurs, Yourcenar attache un rôle important ou une savante coquetterie d’érudite parvenue à la connaissance de l’existence de la communauté marrane de Belmonte.

Quelques textes de récente parution ou récemment réimprimés (à la suite, tout probablement, du cinquième anniversaire de l’expulsion des Juifs de l’Espagne) sont à la base de la rédaction de cette note. Entre autres : Cecil ROTH, *Storia dei marrani*, Milano, Serra e Riva, 1992, (traduction de l’édition anglaise de 1932) ; Renzo TOAF, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990 ; Yosef Hayim YERUSHALMI, *De la cour d’Espagne au ghetto italien*, Paris, Fayard, 1987 (traduction italienne : *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le perigrinazioni del marrano Cardoso nell’Europa del seicento*, Milano, Garzanti, 1991). *Les Juifs d’Espagne. histoire d’une*

diaspora 1492-1992 (sous la direction d'Henry Méchoulan, préface d'Edgar Morin), Paris, Ed. Liana Lévi, 1992 ; Edmond HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Librairie Didier, 1973 (pp. 159/160).

APPENDICE 2

A propos de Zénon on peut porter de très nombreux exemples – à partir du choix du nom Théus sous lequel se déguise l' "athée Zénon" juste au moment où sa quête s'intériorise – où les mots déguisement, équivoque, duplicité, double sont indispensables pour décrire la situation existentielle du héros, l'intime condition de son esprit et sa quête du sens du sacré ou du sens de l'existence. Pour le prieur les exemples sont, en apparence, moins nombreux, mais c'est son existence même qui se déroule sous le "signe marrane" de l'équivoque. Le seigneur d'autrefois se déguise sous le froc du cordelier, le mari épris de sa femme sous le chaste moine ; le prieur attaché à l'orthodoxie, qui devrait persécuter l'hétérodoxie d'après son statut de prieur, est, en même temps, l'homme qui doute et qui se donne des réponses à la limite de l'orthodoxie ; un prieur qui, par l'entremise d'un athée – il connaît Zénon plus qu'il ne le dit : "je crains que vous n'avez pas assez de foi pour être hérétique" (719) –, rend possible la fuite d'un briseur d'images et de l'image la plus vénérée par le dévot prieur, celle de la Vierge, double, elle aussi dans la description du cordelier : Shechina juive et Vierge au bleu manteau. Et pourtant, il est loin d'être un hypocrite, un tartuffe ; c'est sa voie à lui, sa douloureuse "voie marrane", d'entreprendre sa quête du sacré. Il me semble que l'entière œuvre de Yourcenar et sa vie aussi, y compris son goût d'intervenir dans la fiction littéraire par ses maximes, pourrait être lue par le biais des catégories marranes du déguisement, du double, de l'équivoque. De Crayencour qui se fait Yourcenar... le déguisement recherché dans les noms des personnages et de l'écrivain elle-même. Une esthétique du masque pour tâcher d'exprimer le multiple inhérent à la condition humaine ou plutôt une forme de liberté qui, elle seule, peut exprimer une dualité complexe où l'être est affecté par le paraître ?