



CLIO. Histoire, femmes et sociétés

11 (2000)

Parler, chanter, lire, écrire

Claudine Leduc

Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique. 1997, 458 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Claudine Leduc, « Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique. 1997, 458 p. », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 11 | 2000, mis en ligne le 20 mars 2003, consulté le 11 février 2012. URL : <http://clio.revues.org/243>

Éditeur : Presses universitaires du Mirail

<http://clio.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://clio.revues.org/243>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

Claudine Leduc

Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique. 1997, 458 p.

- 1 « Il faudrait écrire un autre livre pour pouvoir consacrer à ces dossiers toute l'attention qu'il mérite » écrit J.P. Albert dans sa conclusion. Son ouvrage dense, vigoureux, foisonnant d'avancées prometteuses se restreint, en effet, difficilement à l'étude des voies singulières de la sanctification des femmes dans le christianisme romain et le lecteur se subodore que cette recherche passionnée et passionnante risque fort de déboucher sur deux autres publications, l'une consacrée à une approche générale de la sainteté dans le monde occidental et l'autre à un examen approfondi de la théologie de la réparation.
- 2 Pourquoi isoler la question de la sainteté féminine ? « À première vue la sainteté pas plus que l'âme n'a de sexe ». Certes le christianisme dévalorise les femmes : il les exclut du sacerdoce à cause de leur impureté physiologique et, peut-être parce qu'il est une religion de la transcendance et du salut, il néglige les deux valeurs associées par les polythéismes antiques à la féminité, la fécondité et la fertilité. Mais, en dépit d'un dysmorphisme sexuel plus que révélateur (l'inventaire de la sainteté compte plus de 75% d'hommes), il y a des saintes, ce qui laisse supposer que le handicap peut être surmonté, qu'il y a une gestion chrétienne du féminin et des manières spécifiquement féminines d'occuper l'espace de la sainteté.
- 3 Les saintes de Jean-Pierre Albert sont des « saintes de papier ». Sa recherche porte, en effet, essentiellement sur les représentations du discours hagiographique, un discours considéré à la fois comme le produit d'une culture cléricale explicite et comme le lieu où s'expriment les prolongements inconscients de cette culture. Bien qu'elles s'échelonnent sur quasiment deux millénaires des débuts du christianisme au pontificat de Jean-Paul II- les « vies de saintes » examinées se caractérisent par une étonnante stéréotypie, par la présence obsédante du corps, par la récurrence de la thématique de la souffrance et du sang et par une expérience mystique nourrie et révélée par l'écriture. Face à de telles permanences, l'auteur, en adepte de l'anthropologie structurale, cherche « à dégager des contraintes symboliques et des problèmes liés à la définition chrétienne de la sainteté féminine sans prétendre offrir un inventaire exhaustif de leur actualisation historique » (p. 11) et s'il met en évidence les inflexions de la spiritualité (l'acmé de la théologie sacrificielle entre 1830 et 1930 par exemple), il s'intéresse plus à l'invariabilité des matrices dans lesquelles elles s'opèrent qu'à leur contexte. Peut-être appartiendra-t-il aux historiens de faire, à partir de ces séduisantes brisées, le parcours inverse et complémentaire ! Il n'est pas certain, en revanche, que les explications de l'anthropologue ne croisent pas celles de l'historien lorsque, sous le patronage de Durkheim et de Weber, est abordée la question de l'usage que les individus et les groupes font des saintes vivantes. « Il n'y a pas de sainte autoproclamée dans la solitude », écrit J.P. Albert, la reconnaissance de ce statut est toujours un phénomène collectif et répond à des besoins sociaux. Quant à la psychologie, l'auteur reconnaît lui-même (p. 428 sq.) que sa lecture des situations de sainteté l'a conduit à « situer ses hypothèses sur un terrain qui ressemble beaucoup à celui » de cette discipline qu'il considère comme complémentaire de la sienne : « il est vraisemblable que des représentations et des pratiques relevant d'une logique sociale trouvent une efficace supplémentaire dans leur correspondance avec des dispositions affectives ».
- 4 « Qui est saint ? ». Pour Jean-Pierre Albert (p. 44), la définition de la sainteté chrétienne est à la croisée de quatre logiques culturelles : l'hypothèse métaphysique du dualisme (la séparation du corps et de l'esprit) héritée des sectes religieuses helléniques et du platonisme, mais « réengendrée » par la foi dans le salut ; la spiritualité sacrificielle (le saint / victime rédemptrice à l'imitation du Sauveur) exaltée entre le XVIIe et le XIXe siècle par la propagation de la théologie de la réparation et du culte du sacré Cœur ; la pensée de la

médiation qui impose le modèle du prophète spécialiste des relations avec l'au-delà ; la référence à la pureté ou plutôt à une dialectique du pur et de l'impur. Qui est sainte ? La définition de la sainteté des femmes se coule dans ces quatre dispositifs symboliques, mais elles présentent des inflexions spécifiques liées essentiellement aux problèmes que posent à la culture cléricale leur « nature charnelle ». L'analyse que fait Jean-Pierre Albert de ces inflexions est d'une telle richesse et d'une telle minutie qu'il est impossible d'en faire un compte rendu exhaustif. Il faut se contenter d'en rappeler les points les plus marquants ou ceux qu'une lectrice attentive, mais « ingénue », en vient à les considérer comme tels.

5 La thématique du martyr au féminin (chapitre III) obéit à un schème d'une parfaite stabilité dans le temps. Le martyr la mise en pièce sanglante des corps pour la foi qui articule la déroute de la chair et l'imitation du rédempteur est la référence fondatrice de la sainteté. Lorsqu'il se dit au masculin (p. 110), il est essentiellement lié à la persécution d'une activité missionnaire qui est elle-même souvent la conséquence d'une conversion parfaitement maîtrisée. Lorsqu'il se dit au féminin, la victime sacrificielle parfaite est une jeune vierge née chrétienne (p. 109), donc passive vis-à-vis de sa foi, qui marche aux supplices pour conserver sa virginité. Cette épreuve est si consubstantielle de la sainteté féminine qu'elle suffit encore aujourd'hui à canoniser de jeunes croyantes victimes de viol (p. 113 sq). Exclues du sacerdoce et donc de la persécution liée à l'apostolat, les saintes comptent beaucoup moins de suppliciées que les saints. Leur désignation comme victime sacrificielle est liée à des pratiques quotidiennes qu'il est possible de considérer comme des métaphores (p. 117) du martyr sanglant, les tortures de la maladie une maladie déclenchée en général très tôt dès l'âge de l'innocence, souvent polymorphe et toujours sans répit (p. 121sq) et les souffrances de l'ascétisme qui va de la subversion de toutes les valeurs mondaines jusqu'aux contraintes corporelles les plus excessives (p. 124sq.). Sont dans la norme la quasi abstention de nourriture accompagnée du « nourrissage des pauvres » et d'un « gavage convulsif des proches » et l'enfermement, qu'il s'agisse de la clôture du couvent ou du murage dans les réclusoirs dont se dotent les villes médiévales à la recherche d'une rédemptrice locale.

6 La construction de l'itinéraire de la sainteté (chapitre IV) obéit à un schème continu modulé par certaines inflexions de la spiritualité comme l'importance prise par le culte marial. Le profil des chrétiennes ? Elles doivent (p.133sq), installer héroïquement leur existence « dans un régime de négation polymorphe du monde ». Celui de la sainte, c'est de devenir l'épouse du Christ, une condition qu'elle n'éprouve jamais aussi bien que dans la souffrance (p. 171). Un épisode biographique décisif le mariage partage donc les candidates à la sainteté en deux groupes : les épouses au foyer et les vierges au couvent. Le mariage des épouses toutefois n'est pas un obstacle insurmontable à leur accès à la sainteté (p. 154). Préparée par la pratique de la chasteté ou au moins par la frigidité, cette dernière sera acquise après leur veuvage.. Si la négation de la chair est sa condition nécessaire, le mariage mystique de la sainte ne peut être consommé (p. 165 sq) « que par un retour de la chair dans l'espace de sa négation préalable », mais il y alors déplacement du génital vers l'alimentaire : « l'érotique mystique est une jouissance liée à la consommation de l'eucharistie ». Le refus de la nourriture terrestre s'accompagne d'une « boulimie eucharistique » : seule nourriture absorbable l'hostie c'est le miracle de la transsubstantiation est le vecteur d'un commerce charnel avec le corps du Christ.

7 Jean-Pierre Albert qui a beaucoup travaillé sur les *Odeurs de sainteté ; la mythologie chrétienne des aromates* (Paris, Éditions de l'EHESS, 1990) se demande (chapitre V) si l'incompatibilité symbolique entre la sainteté et la physiologie féminine marquée par les écoulements mensuels d'un sang impur et nauséabond « ne travaille pas » le discours hagiographique et si les pratiques sanctifiantes des femmes n'en portent pas les traces. Il est dit que le corps du Christ sent bon : le parfum est le signe le plus sensible d'un corps qui échappe aux limites de la matière (p. 198 sq). L'odeur de la sainteté est donc celle d'un corps qui se caractérise par l'absorption parcimonieuse d'une nourriture pure (absence de viande) et par la sublimation de ses sécrétions corporelles. Il est dit que la fécondation de la Vierge et son accouchement ont été préservés de tout écoulement sanglant (la question de la gestation n'est cependant pas abordée). Or Jean-Pierre Albert constate que le corps des saintes saigne beaucoup. Leurs martyres sont toujours particulièrement sanglants. Les disciplines qu'elles

s'infligent les ensanglantent. Leurs visions ruissellent de sang. La phtisie, au XIXe et XXe, joue à merveille le rôle de maladie mystique. La stigmatisation (p. 202 sq.) « qui vient couronner une longue suite de macérations volontaires ou de maladies mystérieuses » et qui s'inscrit « dans une spiritualité centrée sur la méditation de la passion » est une des caractéristiques du mysticisme féminin (sur 321 cas répertoriés, il n'y a que 47 stigmatisés hommes). Dans la mesure où cet écoulement sanguin à la périodicité liturgique affecte surtout les saintes entre 15 et 50 ans, il est possible de se demander s'il n'est pas un substitut symbolique de la menstruation, sa figure symétrique et inverse. Et Jean-Pierre Albert d'émettre l'hypothèse que la sainte, à cause de l'impureté du sang menstruel qui s'écoule du corps des femmes, est dans l'obligation de reconquérir sans cesse sa sainteté en faisant s'échapper de son corps un sang sublimé.

- 8 Au chapitre VII est examiné le rapport que la sainteté féminine toujours obtenue au prix d'une « purification hyperbolique » entretient avec le domaine de l'impur (p. 260 sq). Comme toutes les religions, écrit Jean-Pierre Albert, le christianisme romain est amené à traiter symboliquement l'impureté, « la face obscure du sacré » et l'auteur de faire référence à l'hypothèse qui lie la production du sacré au renversement des valeurs de la vie quotidienne : le pur faisant partie de ces valeurs, l'impur, se trouve du côté du sacré. Il se peut même, ajoute-t-il, que le « passage par l'impur » ait été nécessaire à cette religion qui place en son centre un sacrifice sanglant la crucifixion et le reproduit indéfiniment, le miracle de la présence réelle étant établi dès 1215 (p. 288). Lorsque le discours hagiographique dévoile l'intimité du corps souffrant de la sainte (p. 267 sq), expose ses blessures sanguinolentes, ses odeurs pestilentielle, ses parasites, sa putréfaction en cours, il ne fait que mettre en scène par ce renversement des valeurs humaines son accès au statut de victime sacrificielle. Lorsque (p. 270 sq) la sainte s'astreint à manger des excréments, des vomissures, des sanies elle confirme certes par ces actes contre nature son renoncement au monde, mais le couronnement miraculeux de cette épreuve, justifiée par le mythe du Christ lépreux, relève lui de la spiritualité eucharistique : Jésus autorise Marguerite-Marie Alacoque qui a mangé le vomi d'un de ses malades à passer trois heures la nuit suivante la bouche collée sur la plaie de son sacré Cœur. Peut-être n'ai je pas saisi toute la subtilité de la démonstration, mais il me semble que la consommation des immondices qui viole les interdits alimentaires est censée relever de la même matrice sacralisante que la consommation de l'hostie qui viole le tabou de l'allélophagie : par sa réalité matérielle de pain azyme l'hostie n'est pas une substance interdite, mais elle l'est incontestablement au niveau du symbolisme développée par l'Église, puisqu'elle est la chair du Christ.
- 9 « Quand une sainte ne saigne pas, elle écrit », constate Jean-Pierre Albert. (chapitre IX). Mais l'intervention des saintes dans le domaine de l'écriture ne concerne ni la théologie il n'y a pour le moment (le cas de Thérèse de Lisieux étant encore en examen) que deux femmes docteurs de l'église, Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila ni la littérature spirituelle qui est dominée par des ecclésiastiques appartenant souvent à des ordres enseignants et qui a souvent un objectif missionnaire. L'écriture des saintes a été pendant 8 siècles le témoignage de leur expérience mystique. Elle a d'abord fait part de révélations personnelles sur l'au-delà ou sur l'histoire sainte puis elle s'est muée en un exercice autobiographique. Imposée et dirigée par le confesseur, la production d'un texte intime est une épreuve accomplie dans la souffrance qui tient plus de l'expérience mystique elle-même que de son compte rendu.
- 10 Les belles pages consacrées à l'étude du rapport que les saintes entretiennent avec leur public (chapitre VIII) relèvent d'une approche plus voisine de celle de l'historien. La reconnaissance de leur statut est de leur vivant le fait d'un groupe social qui sait déceler dans leur façon de vivre et de mourir les signes du modèle christique. Les souffrances des stigmatisées et des voyantes sont interprétées comme des épreuves sanctifiantes qui font d'elles de nouvelles rédemptrices et des médiatrices avec l'au-delà. La communauté ecclésiale qui se forme autour d'elles sait donc qu'elle peut beaucoup demander en particulier des nouvelles concernant ses défunts et qu'il lui sera beaucoup donné.
- 11 Sans doute n'est-il pas nécessaire de préciser, à la suite de ce long compte rendu, tout l'intérêt que j'ai pris à la lecture de cet ouvrage.

Pour citer cet article

Référence électronique

Claudine Leduc, « Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique. 1997, 458 p. », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 11 | 2000, mis en ligne le 20 mars 2003, consulté le 11 février 2012. URL : <http://clio.revues.org/243>

Droits d'auteur

Tous droits réservés
