



HAL
open science

Marthe et Marie-Madeleine ou le partage de la destinée féminine

Nicolas Adell

► **To cite this version:**

Nicolas Adell. Marthe et Marie-Madeleine ou le partage de la destinée féminine. Marthe et Marie-Madeleine. Deux modèles de dévotion et d'accueil chrétien, Presses de l'Université Blaise Pascal, pp.83-95, 2009. halshs-00589108

HAL Id: halshs-00589108

<https://shs.hal.science/halshs-00589108>

Submitted on 27 Apr 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marthe et Marie-Madeleine ou le partage de la destinée féminine

Nicolas Adell

LISST – Centre d'anthropologie sociale

Université de Toulouse II – Le Mirail

Lorsque l'on se promène dans l'arrière-pays provençal, notamment au cœur des massifs qui dominant la ville de Saint-Maximin, il n'est pas rare de croiser au hasard des sentiers de randonnée des compagnons du Tour de France. Ils s'en vont visiter la grotte de la Sainte-Baume, à flanc de falaise, où se serait retirée sainte Marie-Madeleine. Cette pratique soulève plusieurs points d'interrogation, d'autant que les compagnons considèrent la sainte comme la « patronne du compagnonnage ». Et l'on est bien en droit de se demander à quel titre Marie-Madeleine, l'ancienne prostituée qui s'est faite ermite, peut prétendre à exercer cette fonction de patronage symbolique d'autant que sa sœur, Marthe, semble a priori mieux à même de servir la cause compagnonnique.

En effet, Marie-Madeleine est celle qui a choisi, contre sa sœur, la « meilleur part ». Dans une scène rapportée dans l'*Évangile selon saint Luc*, Jésus est accueilli dans l'établissement tenu par Marthe. « Celle-ci avait une sœur appelée Marie qui, s'étant assise auprès du Seigneur, écoutait sa parole. Marthe, elle, était absorbée par les multiples soins du service. Intervenant, elle dit : "Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse ainsi servir toute seule ! Dis-lui donc de m'aider." Mais le Seigneur lui répondit : "Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour beaucoup de choses ; pourtant il en faut peu, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée." »¹. Cette scène consacre l'opposition entre la vie active et la vie contemplative, en même temps que la supériorité de la seconde sur la première. Or, la vie des compagnons n'a rien de contemplative. Et il en est de même de la femme qui se charge de la tenue de la maison compagnonnique, et qui revendique elle aussi le patronage de Marie-Madeleine : la Mère. Affairée à la tenue de la maison, celle-ci possède

¹. *Luc*, X, 39-42. L'association entre Marie, sœur de Marthe, et Marie-Madeleine a fait l'objet de débats importants. Mais, en ce qui concerne la Madeleine provençale, son identité avec la sœur de Marthe semble acquise depuis le XVII^e siècle. Cf. Guillaume Durant, « Le pèlerinage à Marie-Madeleine en Provence », dans Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, Marseille, 2002. Cette unité des Marie appartient à toute une tradition occidentale fondée sur l'exégèse de Grégoire le Grand ; Grégoire le Grand, *Homélie sur les Évangiles*, XXXIII, 1.

également un rôle d'accueil des jeunes apprentis itinérants très important. D'ailleurs, le titre de Dame Hôtesse est attribué à cette personne avant que les compagnons ne l'initient définitivement au grade de Mère. Or, dans un ouvrage sur les saintes mystiques du christianisme, Jean-Pierre Albert rappelle que la culture populaire associait à Marthe les figures de l'hôtesse². Le martyrologe dit d'Arles-Toulon, daté aux alentours de 1120, rappelle que sa principale qualité est précisément d'être l'*hospita Christi*, celle qui a accueilli le Christ en sa demeure³. Fonctionnellement dans le sillage de Marthe, la Mère n'est pas seulement en décalage avec Marie-Madeleine : elle en serait plutôt la figure inversée. Que la Mère des compagnons, et les compagnons eux-mêmes, se recommandent d'une prostituée extatique n'a, semble-t-il, qu'assez peu le goût des évidences solides.

On cerne déjà en partie le caractère antinomique des figures de Marthe et de Marie. Jean-Pierre Albert, anthropologue du christianisme, a d'ailleurs montré la dimension structurale que l'on pouvait conférer à l'analyse conjointe des figures opposées de Marthe et de Marie-Madeleine, même si, souligne-t-il, on peut s'étonner de la possibilité même d'établir un programme « structuraliste » concernant ces deux hagiographies⁴. Ne seraient-ce pas le hasard, l'intelligence de l'ethnologue ou les deux ensemble, plutôt que les faits eux-mêmes, qui permettent une telle lecture ? D'ailleurs, les éléments qui sont convoqués à l'appui de sa démonstration et d'autres que nous appelons ici en renfort, sont issus de sources extrêmement variées, produits de traditions qui ont pu, pour certaines, parfaitement s'ignorer. Et cela doit incontestablement nous contraindre à redoubler de vigilance lorsqu'on les examine de manière conjointe. Mais, comme on espère l'établir par la suite, les correspondances que ces traditions entretiennent, les échos qu'elles semblent produire entre elles, attestent l'existence d'une symbolique commune dont il reste à établir la grammaire.

Stérilité à deux vitesses

Débutons l'analyse par le point de congruence le plus évident entre le monde compagnonnique et les sœurs de Béthanie à savoir la seule institution féminine du compagnonnage : la Mère. Et puisque le titre qui lui est conféré l'emporte sur le reste de son

². Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997, p.219.

³. Cité in Étienne Vancandard, « De la venue de Lazare et Marie-Madeleine en Provence », *Revue des Questions Historiques*, n°100, 1924, p.257-305 : 262.

⁴. J.-P. Albert, *Le sang [...]*, p.227-230.

identité (il est interdit de s'adresser à elle autrement que par « Notre Mère »), la question de la maternité semble déterminante.

Précisons d'emblée que les textes de la Bible ne mentionnent à aucun endroit que l'une ou l'autre des deux sœurs de Lazare n'ait été à un moment donné enceinte, ce qui est somme toute le cas de plupart des saintes. Mais, malgré cette carence, les deux femmes entretiennent avec l'image de la maternité des relations particulières et opposées une fois encore. L'antinomie entre Marthe et Marie-Madeleine ayant été brutalement posée auparavant, il convient maintenant de lui rendre son contenu. Marthe n'est pas seulement une hôtesse affairée. Elle a également souvent été identifiée au personnage énigmatique de l'Hémorroïsse, cette femme dont le sang n'en finissait plus de s'écouler et qui fut miraculeusement guérie par le Christ⁵. Mais, dans l'ordre des écoulements, Marie-Madeleine n'est pas en reste. Lorsqu'elle vit le Christ, elle se prosterna et baigna ses pieds de ses larmes et d'onguents. L'opposition évidente entre les larmes et le sang sera traitée ultérieurement. Mais on peut déjà noter, à la suite de Jean-Pierre Albert, qu'entre Marthe l'Hémorroïsse Marie aux parfums la symétrie est assez forte pour qu'on la considère comme suffisante à ce stade de la démonstration. Ce sont en effet les catégories du sang menstruel et du parfum qui sont mises dos à dos. Yvonne Verdier a bien montré comment la culture populaire, dont on sait l'importance quant à l'élaboration du savoir, et du savoir religieux notamment⁶, associe au sang des règles une mauvaise odeur et prête aux femmes menstruées une haleine spécialement forte⁷. Entre la parfumée et la saignante, les odeurs féminines se trouvent symboliquement encadrées. Tout le chapitre que Jean-Pierre Albert consacre aux deux sœurs a d'ailleurs l'ambition de montrer les contraintes symboliques imposées par l'opposition entre le sang et le parfum, entre le liquide impur s'écoulant vers la terre et les essences parfumées qui s'élèvent vers le ciel. Si l'on accepte l'idée qu'il existe un système d'exclusion mutuelle entre le sang menstruel et le parfum des saintes femmes, Marie-Madeleine n'est plus seulement celle qui parfume et est parfumée, elle est aussi la femme dans un état « aménorrhéique » permanent. Inversement, Marthe serait soumise symboliquement à un flux de sang continu.

⁵ Pour l'association entre Marthe et l'Hémorroïsse, la tradition occidentale s'appuie sur les *Hymnes* (notamment l'hymne 23) et le *Traité sur l'Évangile de saint Luc* par saint Ambroise.

⁶ Sur cette question, on pourra se référer aux réflexions conduites dans Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin / féminin aux sources du christianisme*, Paris, 2005. Cette remarque vaut aussi pour le savoir scientifique ; cf. Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, 1992. Cela renforce encore l'idée que si les traditions savantes s'ignorent, elles n'en conservent pas moins ce dénominateur commun qu'est la « pensée sauvage », comme dirait Lévi-Strauss, qui les met en œuvre à l'origine.

⁷ Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, 1979, p.44-45.

Son statut d'hémorroïsse le confirme. Il faut que le Christ lui-même intervienne pour faire rentrer le dérèglement de la « chose » dans l'ordre.

L'excès sanguin qui caractérise Marthe l'empêche symboliquement d'être mère, puisque la femme enceinte est celle dont le sang ne s'écoule plus. De plus, sa guérison miraculeuse opère un renversement symbolique : la sainte devient absolument stérile. En effet, la jeune femme marquée au sang qu'est Marthe pénètre directement le groupe des vieilles ménopausées, hôtesse surannées et acariâtres. Il n'y a qu'un pas entre la « sur-féminité » de Marthe que symbolisent ses règles intempestives et l'image qu'on a pu lui attribuer de femme passée ou vieillie. Henri Leclercq nous rappelle qu'elle est la « mère grand » dans les traditions populaires⁸. En passant directement du statut de jeune fille dérégulée à celui de vieille femme ménopausée, Marthe manque symboliquement la rencontre avec les hommes qu'impliquent les statuts de jeune femme fertile et de mère qui lui font défaut. Dans l'hagiographie que lui consacre Jacques de Voragine, il est rappelé de façon significative le fait suivant : « On ne trouve nulle part qu'elle se soit mariée, ni qu'elle ait eu commerce avec aucun homme. »⁹ Sorte de trou noir dans sa vie de femme. Mais l'absence de l'horizon masculin, cette carence qui lui est propre, ne l'empêche pas, au contraire, de s'immiscer dans ces moments, vécus par Marie-Madeleine, et qui lui ont fait défaut.

Plusieurs récits présentent en effet le rôle actif qui aurait été joué par Marthe dans la conversion de sa sœur. D'une certaine façon, la relation de germanité qui les rapproche n'a pas empêché la culture populaire d'exprimer la distance quasi généalogique qui sépare Marthe de Marie-Madeleine, en faisant de la première celle qui fait « passer » sa sœur.

Une chanson extraite de la culture bretonne est éclairante à ce titre. Alors que Marie se livre à la débauche et se vautre dans la luxure, Marthe l'engage à aller entendre le sermon de Jésus : « Madeleine, levez-vous de votre lit pour aller au sermon ; Jésus prêche aujourd'hui encore ; entendez-le avec attention. [...] Habillez-vous avec diligence, de peur que vous ne soyez en retard ; approchez de lui avec confiance, et pesez bien ses paroles. J'ai l'espoir que vous serez touchée avant que ne finisse le sermon, ou bien il faut dire que votre cœur est endurci »¹⁰. Marie-Madeleine se rend au prêche, mais simplement pour « contenter (l')esprit » de sa sœur est-il précisé, comme une enfant qui, résignée, se résout à suivre les conseils de ses parents. Bien évidemment, la grâce l'atteint presque malgré elle. Et c'est encore Marthe qui l'invite à

⁸. Henri Leclercq, « Lazare », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1929, t.VIII, col.2069.

⁹. Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, 1967, p.21.

¹⁰. Eugène Rolland, *Recueil de chansons populaires*, Paris, 1967, t.VI, p.68.

décliner en public son amour pour le Christ : « Va, cours vite au banquet de Simon et laisse dire les gens ; fais à Jésus l'offre de ton cœur devant les Pharisiens »¹¹. Ces conseils ne sont pas anodins, puisqu'ils indiquent les voies par lesquelles pourra s'accomplir le destin de la pécheresse repentie.

En prenant vis-à-vis de sa sœur, le statut de « femme-qui-aide », en la menant sur la route de sa destinée, Marthe est bien plus qu'une germaine bienveillante. Elle occupe symboliquement une position généalogique surestimée que traduit le rôle qu'elle joue par rapport à sa sœur et qu'exprime le « bond » qu'elle effectue au sein de sa propre destinée de femme. S'opèrent ainsi une sorte de « décrochage » entre les deux sœurs, la mise en place d'une distance verticale plaçant chacune d'entre elles à une extrémité du destin féminin : Madeleine en jeune fille à former, Marthe en vieille femme.

Cette idée d'une Marthe qui aide, d'une Marthe « passeuse » trouve d'ailleurs un écho dans les rôles que l'on a pu lui associer. En effet, pour une partie de l'imaginaire populaire, elle correspond à « une figure culturelle de la femme déjà constituée » : la laveuse et la cuisinière¹². Nous verrons la figure de la laveuse un peu plus loin, mais signalons simplement que, parmi les attributs dont on l'affuble, le seau et le balai sont certainement les plus fréquemment utilisés. Mais si Marthe est une « passeuse », elle n'occupe apparemment ce rôle que vis-à-vis de sa sœur. Trop peu d'éléments sont aujourd'hui à notre disposition pour faire de sainte Marthe, le modèle de ces femmes, révélées par les travaux d'Yvonne Verdier, qui aident les filles à accomplir leur destinée sociale¹³. Si Marthe appartient sans aucun doute, mais pas seulement, à la catégorie des vieilles femmes, des « mères grand », elle ne fait passer qu'une seule personne. C'est trop peu pour prétendre au rôle dévolu, par exemple, à la lavandière, la cuisinière et la laveuse du village de Minot dans lequel se sont déroulées les enquêtes d'Yvonne Verdier. Mais la conjonction des faits déjà repérés nous permet de nourrir l'espoir qu'un jour l'on puisse établir de manière définitive Marthe comme « passeuse », initiatrice des filles, ce qui, ainsi qu'on le verra par la suite, contribuerait encore à renforcer les ressources signifiantes de l'opposition entre sa figure et celle de Marie-Madeleine.

Il était nécessaire de présenter ce qui précède en détail de manière à exclure radicalement de la vie de Marthe tout rapport favorable à la maternité. Mais alors, si Marthe est la vieille fille (jeune fille dérégulée et vieille femme), évacuant de sa destinée l'étape de la maternité et la

¹¹. E. Rolland, *Recueil [...]*, p.69.

¹². J.-P. Albert, *Le sang [...]*, p.234.

¹³. Y. Verdier, *Façons [...]*.

rencontre avec les hommes, Madeleine a-t-elle, en vertu de ce qui l'oppose à sa sœur, une vocation particulière à être mère ? Les éléments qui sont à notre disposition nous engage à avancer dans cette voie avec une certaine prudence. Les faits sont là. Marie-Madeleine est d'abord une prostituée et le commerce qu'elle entretient avec les hommes sous ce rapport détourne l'acte charnel de tout enjeu dans l'ordre de la procréation. Puis, ne se consacrant plus qu'au Christ, elle devient tout à fait indisponible, s'excluant volontairement du monde des mères potentielles. Cependant, la stérilité effective de Marie-Madeleine, produit du désir ou de la volonté, ne relève pas du même type que celle de Marthe, inscrite dans l'ordre biologique. Si Marie-Madeleine a une conduite régie par des règles sociales ou spirituelles, Marthe se voit contrainte par les lois de la nature. Cette divergence, qui peut paraître de prime abord secondaire, a néanmoins une valeur suffisamment précieuse pour que certaines coutumes s'attachent à en conserver, dans leur propre code, le message.

Il existe en effet un ensemble de traditions populaires qui mettent en exergue le rapport positif qu'entreprendrait Marie-Madeleine avec le moment de la procréation. Et c'est d'ailleurs à ce niveau qu'elle se disjoint le plus de sa sœur. Dans les alpages de la Savoie, Arnold Van Gennep rapporte l'existence d'une pratique consistant à « peser le lait »¹⁴. Il s'agissait d'en déterminer la richesse et donc à en déduire la qualité des fromages qui en découleraient. Ce rituel, pratiqué au début de l'estivage, était répété quelques temps après, approximativement semble-t-il entre la fin du mois de juillet et le début du mois d'août. Une règle, rappelée par Van Gennep, venait cependant préciser le choix du moment. Il devait s'agir d'un jour « spécialement consacré à une sainte ou à la Vierge ». Ainsi, selon les communes, on fait feu de tout bois avec le stock des saintes disponibles à la fin du mois de juillet ou au début du mois d'août. De sainte Marguerite à sainte Anne en passant par Marie-Madeleine, la plus appréciée des trois semble-t-il, le choix semble entièrement libre. Or, à ces prescriptions explicites, il convient d'adjoindre une proscription implicite. Le 29 juillet, jour consacré à Marthe, n'est jamais envisagé comme moment du rituel, alors même que « cette date ne devrait pas constituer un problème en soi, puisque certaines communes se consacrent au rituel encore au début du mois d'août, voire le jour de l'Assomption pour plusieurs d'entre elles. Il y a donc une difficulté symbolique inhérente au personnage de Marthe lui-même, que renforce encore le capital confiance qui est investi dans le patronage de sa sœur.

En effet, comment une femme qui saigne, une Hémorroïsse, pourrait-elle encadrer une action technique visant à la solidification de la matière puisque, rappelons-le, il s'agit d'aboutir à

¹⁴. Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, Paris, 1999 [1949], t.II, p.2041-2042.

l'élaboration du fromage. Les théories populaires faisant l'analogie entre la fabrication du fromage et la gestation des femmes ont été suffisamment traitées par l'ethnologie pour que l'on se permette de faire l'économie d'un rappel trop long. L'antinomie entre l'écoulement des règles et le moment de la grossesse est, en raison de l'analogie précédente, reconduite entre les menstrues et le fromage en constitution¹⁵. L'absence de Marthe est rendue pertinente sous ce rapport. Le savoir populaire démontre ainsi de manière beaucoup plus efficace ce que j'ai essayé d'établir par un autre moyen plus haut : l'incompatibilité de Marthe et de la maternité (la sienne ou celle des autres).

Mais que cela autorise, voire prescrive le patronage de Marie-Madeleine en ce domaine, ne doit pas tomber nécessairement sous le sens. Et cependant, l'idée sous-jacente d'une Madeleine « aide-à-la-procréation » se retrouve à d'autres égards. Cela est vrai notamment pour la Marie-Madeleine qui nous concerne ici, celle de la Sainte-Baume. Ainsi, il était d'usage au XIX^e siècle que les jeunes époux accumulent dans l'endroit le plus secret de la montagne autant de pierres qu'ils désirent d'enfants en vouant la réussite de cette opération à la pécheresse repentie¹⁶. D'autres faits encore, que nous convoquerons plus loin pour les besoins de l'exposé, vont dans le même sens. Les deux points évoqués sont pour l'instant suffisants, non pour asseoir des certitudes, mais pour faire naître quelques soupçons dont nous nous contenterons temporairement.

Mais ce caractère magdalénien d'aide à l'enfantement ne doit pas nous faire oublier que Marie-Madeleine, comme Marthe, reste absolument une figure de la stérilité ou de la non-maternité. Si les traditions populaires nous font soupçonner quelque pouvoir positif de Madeleine concernant la procréation, elles n'omettent pas non plus de nous rappeler avec force que la sainte ne saurait elle-même être mère. Il ne faudrait cependant pas voir là une contradiction : on ne peut raisonner avec les saintes comme avec les figures humaines. Sur ce dernier point, le folkloriste Eugène Rolland a rapporté plusieurs versions danoises consacrées à la légende de la sainte, qui sont toutes établies sur le même scénario¹⁷.

« Marie était assise près d'un puits à blanchir du linge [...]. Un vieillard se présente devant elle [...]. "Ecoute Marie, belle et fine ! Qu'as-tu fait de tes enfants ? — Je n'ai pas eu de mari, je n'ai pas eu d'enfants. — Tu as eu trois petits enfants, et tu les as tués. Le premier avec ton père, le deuxième avec ton frère. Le troisième avec ton curé, ce péché est le plus grave. — Si

¹⁵. Nicole Belmont, « L'Enfant et le fromage », *L'Homme*, 1988, n° 105, p.13-28.

¹⁶. Paul Sébillot, *Le Folklore de la France*, Paris, 1968 [1904-1907], t.I, p.351.

¹⁷. E. Rolland, *Recueil [...]*, t.VI, p.37-45.

tu connais mon grand péché, punis-moi, quand je suis sur la terre ! Je veux subir si dure peine, mais sauve-moi l'âme de misère et de perte ! — Je ne te donnerai d'autre pénitence, tu jeûneras pendant six semaines" »¹⁸.

La fin de l'histoire montre comment Marie-Madeleine, se nourrissant d'herbe et de rosée, n'éprouva point la faim, ayant l'impression d'avoir pain et vin en abondance¹⁹. Devant ce miracle, le vieillard ne peut que l'engager à aller prendre place dans les cieux. Ainsi, la « maternité » de Marie-Madeleine n'existe que dans le franchissement de tous les interdits, ceux de l'inceste et de la continence sexuelle des prêtres. Pour ne rien gâcher de cette perfection transgressive, elle est également accusée d'infanticide. Autrement dit, la maternité hypothétique de Marie-Madeleine est dans l'ordre de l'impensable, du monstrueux, du nécessairement abominable. Elle est plus que n'importe quelle autre une figure de la stérilité, puisqu'elle ne saurait concevoir d'enfants autrement que dans l'inceste.

À ce stade de l'analyse, Marthe et Marie-Madeleine, toutes deux stériles, semblent se rejoindre. Toutes deux ont également en commun une vie ponctuée par un moment de conversion, lors de la rencontre avec le Christ. Et ce moment concerne, pour les deux saintes, l'écoulement des liquides. Mais l'analogie s'arrête là car le renversement symbolique qui opère pour chacune à ces moments de bifurcation biographique n'a ni la même valeur ni le même sens.

En effet, pour Marthe, le moment de sa « conversion », sous le masque de la guérison, se situe dans sa rencontre avec Jésus qui la libère de sa « maladie de femme », du statut de l'Hémorroïsse. D'une Marthe à l'autre, le sang, spécifiquement féminin en outre, coule moins voire se tarit. Mais ce changement physiologique implique et révèle tout un système de transformation. Car si Marthe est marquée au sang, elle possède également, en tant que femme-qui-aide, une marque à l'eau²⁰. D'ailleurs, on la représente souvent avec un petit seau à la main. Accablée d'une féminité physiologique débordante dans un premier temps, elle est

¹⁸. E. Rolland, *Recueil [...]*, t.VI, p.40.

¹⁹ Si Madeleine ne se nourrit pas ou très peu, c'est qu'elle est en quelque sorte rassasiée par ses larmes. Ce motif se retrouve dans la tradition chrétienne très tôt. Au VII^e siècle, Isidore de Séville, dans ses commentaires des Psaumes, écrivait que « les lamentations sont la nourriture de l'âme ». Cf. Tom Lutz, *Crying. The Natural and Cultural History of Tears*, Norton, 1999. Et c'est dans le même esprit que le confesseur de saint Louis, qui avait reçu le « don des larmes », disait de celles-ci : « [...] quand li les sentoient courre par sa face souet (doucement), et entrer dans sa bouche, eles li sembloient si savoureuses et très-douces, non pas au cuer, mès à la bouche. », cité par Jules Michelet, *Histoire de France*, Paris, 1876, t.III, p.192.

²⁰. J.-P. Albert, *Le sang [...]*, p.236-237.

aussi la vieille femme ménopausée et laveuse. Ce petit seau avait beau contenir de l'eau bénite, les représentations populaires se sont certainement focalisées sur l'outil de travail lui-même. Le fait qu'on l'ait par la suite affublée d'un balai en témoigne. L'eau bénite qui la caractérise au départ devient rapidement l'eau sale et malsaine issue des opérations de nettoyage et contenant l'ensemble des impuretés du linge, du ménage et de la vaisselle. Et cette eau repoussante, comme l'est le sang des règles, semble rejaillir sur la sainte. En Limousin, les « Marthe » sont des fées extrêmement laides qui poursuivent les paysans de leurs assiduités, toutes mamelles au vent, en leur criant : « Tête laboureur »²¹. Comportement exécrationnel comme l'eau du seau de Marthe telle qu'on pouvait l'imaginer. Sang et eau stigmatisent la figure particulière de Marthe inscrite au début et à la fin de la destinée générale des femmes, à la fois comme le symbole des premières effusions sanguines (et de la nécessité de leur contrôle) et celui de la vieille fille. Dans l'un comme dans l'autre domaine, Marthe demeure prisonnière de son corps et comme à sa merci. Son attachement aux choses matérielles trouve ici à s'exprimer de manière remarquable : il devient un enchaînement au monde physique dans son ensemble, corps et biens.

Marie-Madeleine est d'une autre trempe. Elle est, comme on le sait, la pécheresse dont les larmes aux pieds du Christ signalent la transformation, l'engagent sur le chemin du repentir. Encore une fois il s'agit de l'écoulement d'un liquide féminin. On sait la valence différentielle entre les sexes qu'il existe au sujet des larmes. Dans le cadre traditionnel des valeurs sexuées, il n'est pas un garçon digne de ce nom qui pleure précisément comme une Madeleine ! L'expression est révélatrice. D'une certaine manière, les larmes sont dans le domaine du visible, du démonstratif, de la culture construite (car les garçons, théoriquement, peuvent pleurer !²²), ce que le sang des règles est dans l'ordre des choses cachées, de la physiologie naturelle donnée (les garçons, même théoriquement, ne sont pas « menstrués » !). Ils sont tous deux l'expression d'une identité féminine. Mais, tandis que Marthe voit le flux sanguin se tarir quelque peu, Marie-Madeleine est au contraire dans une logique du jaillissement, devenant le lieu des larmes qui coulent à flots. On retrouve ainsi dans la nature du liquide qui s'écoule et la forme de l'écoulement l'opposition qu'il existe d'une façon générale entre les deux sœurs.

²¹ P. Sébillot, *Le Folklore [...]*, t.IV, p.315.

²² Les larmes masculines ont d'ailleurs pu être mises en valeur au XVIII^e siècle comme un témoignage de sensibilité et, partant, d'une certaine vertu morale. Cf. Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes*, Paris, 2001.

Mais il y a plus. Marie-Madeleine présente d'autres contradictions que l'on peut situer de part et d'autre des larmes, motif essentiel²³, qu'elle verse aux pieds de Jésus. Mais elle est avant tout celle qui ne possède absolument pas de « marque au sang ». En tous les cas, son propre sang n'est jamais mis en évidence, même de façon allégorique. Au contraire, elle semble presque comme déficitaire en ce domaine. Chez elle, ce sont les parfums qui stigmatise les formes de la conversion. Elle était la femme parfumée, elle devient celle qui parfume. Et ce retournement en signale d'autres. Prostituée, elle s'offrait aux hommes, arpentait les rues des villes, destinée au plus grand nombre. Convertie, elle se fait ermite chaste, se réfugiant dans le désert rural de la Sainte-Baume, ne se vouant qu'au Christ et approchée par un petit nombre d'élus. Les larmes de Marie-Madeleine, outils de la conversion, ont ici une fonction curative. Elles lavent la sainte des maux qui la tourmentent. La conversion de Marthe la guérit certainement mais la maintient prisonnière de son corps, tandis que celle de Marie-Madeleine signale qu'elle a su dépasser le corps et le transformer ce qui va se confirmer encore par la suite.

Marie-Madeleine, femme-à-garçons

Durant la première période de sa vie, Marie-Madeleine, prostituée avide de garçons, représente toute la féminité la plus stéréotypée des attitudes. Les soins du corps lui sont essentiels, comme le sont ceux de la maison pour Marthe. Les traditions populaires évoquent à nombreuses reprises cette facette de la sainte qui veut être désirée ou l'est malgré elle. L'Auvergne est particulièrement riche de ce type de représentations véhiculées par les chansons populaires. En voici un exemple parmi ceux du même type qu'évoque Eugène Rolland :

« Le Bon Dieu, la sainte Vierge se promenaient tous deux,

De Noël, de Noël à tous.

Ils rencontrèrent Madeleine qui jouait avec les garçons.

Voulez-vous venir, Madeleine, vous promener avec nous ?

²³ Sans aller jusqu'à penser comme Émile Cioran, dans *Des larmes et des saints* (Paris, 1990 [1937]), que les vies des saints n'auraient pas plus d'écho que les intrigues politiques d'une ville de province quelconque s'il n'y avait la volupté de leurs souffrances matérialisée par leurs larmes, il est vrai que leur récurrence au travers des différentes hagiographies mérite que l'on y prête une attention toute particulière, nécessitant une analyse spécifique à chaque fois. Par exemple, on sait que saint François a tant pleuré qu'il en serait devenu aveugle sur ces vieux jours selon ses disciples, mais ses larmes n'ont rien à voir avec celles de la Madeleine !

Non fais certes, Sainte-Vierge, vous n'amenez pas de garçons !
 Si fais certes, Madeleine, je mène le plus beau de tous !
 Attendez-moi, Sainte-Vierge, je vais chercher ma leçon ;
 Je vais chercher ma coiffure où le soleil rayonne dessous ;
 Je vais chercher ma robette qui a dix aunes de grandeur ;
 Je vais chercher ma ceinture qui fait treize fois le tour (de mon corps).
 Ils vont entendre la messe à l'église de Saint-Clair.
 En entrant dans l'église les autels en tremblent tous ;
 Au prendre l'eau bénite le bénitier faisait le tour (se retournait).
 Les prêtres quittent leur messe et les clercs leurs leçons.
 Achevez, prêtres, la messe, et clercs, vos leçons.
 Dépose, dépose, Madeleine, un peu de tes honneurs.
 Je ne les dépose ni les lève, et ne les déposerai pas pour vous.
 Le Bon Dieu me les a donnés pour que je les porte tous les jours,
De Noël, de Noël à tous. »²⁴

Comme on peut le constater, tout se retourne devant une Madeleine tellement en beauté : des prêtres les plus vertueux au bénitier de pierre. Mais, à l'opposé de cette sainte précieuse, soucieuse d'elle-même en vue de plaire aux garçons, se trouve une Madeleine à toison, une Madeleine en « femme sauvage ». Elle est alors la femme dans la nature, entièrement dépouillée de tout ce qui pourrait la rattacher au monde des hommes, ne gardant que ses cheveux comme écrin pour sa nudité. Et ces mêmes cheveux ne contribuent-ils pas à l'ensauvager encore, puisqu'ils sont semblables, quant à la fonction et à l'aspect, à la toison des animaux sauvages ? D'ailleurs, on trouve plusieurs représentations « poilues » de Marie-Madeleine à la fin du Moyen Age dont la célèbre sculpture de Donatello qui a certainement permis mieux que toute autre représentation d'en conserver, encore de nos jours, le souvenir. La gravure reproduite ici (figure 1) nous donne également à voir une Madeleine sauvage et qui semble de plus être enceinte, comme pour nous rappeler le rapport étroit qu'elle entretient avec la procréation, ce qui a été démontré plus haut. Si la Madeleine d'après la conversion peut être enceinte (monnayant l'incongruité d'une maternité ensauvagée, d'une mère poilue), cela nous permet d'insister encore sur la rupture entre cette figure et celle de la prostituée. La

²⁴. Chanson corrézienne recueillie en 1887, citée in E. Rolland, *Recueil [...]*, t.VI, p.8.

transformation interne des humeurs du corps signalée auparavant trouve ici à s'exprimer dans la métamorphose des apparences.

Ces détours, qui nous ont menés à observer plus attentivement les enjeux symboliques contenus dans les vies de Marthe et de Marie-Madeleine, nous permettent à présent de proposer un éclairage nouveau concernant le rapport positif entretenu par Madeleine avec la procréation. De nouveaux arguments, qui vont dans ce sens tout en en restreignant le champ, peuvent à présent être utilement exposés.

Il semble en effet que les femmes enceintes ont un certain intérêt à se placer sous la protection de Marie-Madeleine, en particulier lorsque celles-ci désirent un enfant mâle. Jacques de Voragine évoque dans son corpus hagiographique deux cas de cet ordre. Le premier est connu, puisqu'il s'agit de la légende du prince de Marseille²⁵. Ce dernier et son épouse sacrifiaient aux idoles païennes pour obtenir un enfant, mais visiblement sans succès. De guerre lasse et menacés par la colère de Marie-Madeleine, visiblement exaspérée par ce paganisme ostensible, le prince et sa femme se rendent auprès de la sainte : « Nous voilà disposés à obtempérer à tous tes dires, si tu nous obtiens un fils du Dieu que tu prêches. » Et l'épouse se trouva enceinte, comme de bien entendu. Alors, pour se convaincre encore de la supériorité des pouvoirs du Christ sur ceux de leurs idoles, ils décident d'entreprendre le voyage pour Rome afin d'y rencontrer saint Pierre. Sitôt après leur départ, le couple princier est pris dans le creux d'une sévère tempête si bien que, comme le dit Jacques de Voragine, « tous les passagers et principalement la dame enceinte et débile [...] furent en proie aux plus graves inquiétudes ; les douleurs de l'enfantement saisirent la femme tout à coup, et au milieu de ses souffrances et de la violence de la tempête, elle mit un enfant au monde et expira. »²⁶

Le prince, contre l'avis de l'équipage, aborde sur une île afin d'y déposer le corps de sa femme ainsi que son fils, voué à une mort certaine, puisqu'il n'avait déjà plus de mère pour le nourrir. Poursuivant son voyage malgré tout, il arrive à Rome. Saint Pierre l'accueille, lui conte les beautés de la religion chrétienne, le mène à Jérusalem pour lui exposer les lieux des miracles du Seigneur. Après deux années de pèlerinage intensif, il décide de s'en retourner dans ses terres. Le sort voulut cependant que son navire passât à proximité de l'île sur laquelle, deux ans auparavant, il avait abandonné son fils affamé et sa femme morte. Il aperçut à sa grande surprise sur le rivage un enfant qui, à la vue des matelots, alla se cacher sous le manteau d'une femme qui n'était autre que Marie-Madeleine. La sainte avait même

²⁵. J. de Voragine, *La légende [...]*, p.458-462.

²⁶. J. de Voragine, *La légende [...]*, p.460.

ressuscité l'épouse morte en couches. À son réveil, cette dernière ne put que louer celle qui, « dans les douleurs de l'enfantement, [a] rempli pour [elle] l'office de sage-femme, et qui en toute circonstance [lui a] rendu les bons soins d'une servante »²⁷.

Assumant les fonctions d'accoucheuse et de nourrice, Marie-Madeleine offre une certaine sécurité aux futures mères, comme aux voyageurs en leur périple. Mais il semble que ses compétences ne concernent que les femmes désirant ou attendant des garçons. Ainsi, un navire lourdement chargé d'hommes et de femmes dut, une fois encore, essayer une tempête dévastatrice. Une femme enceinte invoqua alors la sainte en lui promettant l'édification d'un monastère si, grâce à son aide, elle en réchappait et mettait au monde un fils. Marie-Madeleine la sauva, tandis que, précise Jacques de Voragine, qui s'appuie là sur le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, tous les autres passagers périssaient²⁸. L'efficacité du miracle tient certainement à cette loi du petit nombre des bénéficiaires, ici la femme qui veut un garçon. Aussi la Mère des compagnons, qui prend la relève des mères biologiques pour l'éducation des garçons durant la période où ils se constituent en hommes chez les compagnons lors de leur apprentissage sur le Tour de France, peut à raison, mais certainement sans conscience, se fier au patronage de Marie-Madeleine en tant qu'elle entretient visiblement une relation particulière avec les mères, et les « mères-à-garçons » notamment.

Le partage de la destinée féminine

Ces séries de contradictions internes concernant Marthe et Marie-Madeleine, et l'on ne saurait évoquer l'une sans l'autre au risque de perdre en compréhension générale, semblent en outre posséder une certaine logique si on les croise ensemble. C'est du moins l'hypothèse que je voudrais défendre ici. Le dossier présenté est en effet troublant de cohérence symbolique. Les figures de Marthe et Marie-Madeleine prises conjointement avec leurs ambivalences respectives semblent recouvrir l'image populaire de la destinée féminine dans son ensemble. Ce qu'elles évoquent finalement, c'est « la nécessité des transformations biologiques féminines » comme le disait Yvonne Verdier au sujet du Petit Chaperon Rouge²⁹. On peut effectivement considérer le parcours féminin comme constitué de cinq étapes séparées par trois moments. La petite fille devient jeune femme au moment de la puberté ; elle entre

²⁷. J. de Voragine, *La légende [...]*, p.461.

²⁸. J. de Voragine, *La légende [...]*, p.465.

²⁹. Yvonne Verdier, « Le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale », *Le Débat*, n°3, 1980, p.31-61.

ensuite dans le groupe des mères/épouses par la maternité et le mariage³⁰ ; enfin elle termine sa vie comme grand-mère ou vieille femme après la ménopause. Cette destinée biologique jalonnée par les transformations du corps féminin est reprise et partagée en quelque sorte par Marthe et Marie-Madeleine. La première prend symboliquement en charge les moments qui précèdent et suivent immédiatement la période de fertilité des femmes. On a vu que Marthe l'Hémorroïsse consacrait jusqu'à l'excès le moment pubertaire par le flux sanguin intempestif auquel elle était soumise. Mais une fois guérie, elle ne reprend pas pour autant ce que serait le cours normal de sa vie de femme. C'est sans escale qu'elle franchit la distance séparant la jeune fille dérégulée marquée au sang qu'elle était et la vieille ménagère marquée à l'eau qu'elle est devenue. Elle appartient sans aucun doute à ces femmes dont parle René Char et qui sont comme les vagues de la mer : « En s'élançant de toute leur jeunesse elles franchissent un rocher trop élevé pour leur retour. Cette flaque désormais croupira là, prisonnière, belle par éclair, à cause des cristaux de sel qu'elle renferme et qui lentement se substitue à son vivant »³¹.

Marie-Madeleine se situe au contraire du côté des grandes étapes intermédiaires. Elle est dans un premier temps la jeune femme, celle qui fréquente les hommes sans s'attacher, dans un au-delà des pubères et un en-deçà des mères. Son statut de prostituée semble être la forme superlative de cette période où les rencontres non exclusives entre les sexes sont tolérées. D'ailleurs, plusieurs pratiques relevées par Paul Sébillot au sujet de la Sainte-Baume témoignent de la croyance répandue en une Marie-Madeleine offrant des garanties pour la rencontre entre les sexes. Les jeunes filles et les jeunes garçons en quête d'un mari ou d'une femme construisaient au sommet de la Sainte-Baume, sur la crête du Saint-Pilon, un *castellet* pour les premières, un *moulon de joye* pour les seconds. Il s'agissait de petits monticules de pierres dont la relative fragilité était soumise à l'épreuve du temps. L'on revenait l'année suivante pour en constater l'état. Si « l'édifice » était toujours en place, l'augure s'avérait bon : Marie-Madeleine garantissait l'imminence d'une rencontre³².

Puis la sainte devient, par sa conversion et ses larmes, « mère » à son tour mais sans subir les affres de l'accouchement : elle peut en assumer les fonctions et le rôle. Elle propose

³⁰. Suivant la doctrine chrétienne, la finalité du mariage étant la procréation, tout comme il n'y a de maternité légitime que dans le mariage, les deux événements peuvent être jumelés pour ne former qu'un tout « bio-social ».

³¹. René Char cité in Yvonne Verdier, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, 1995, p.163.

³². P. Sébillot, *Le Folklore [...]*, t.I, p.351. Il s'appuie notamment sur des observations effectuées par Jean-Marie de Kersaint-Gilly en 1900 et rapportées dans la *Revue des traditions populaires*, t. XV : 457.

en quelque sorte une maternité qui ne passe pas par le corps, établissant un lien de filiation spirituel. Les compagnons, qui veulent également produire des hommes « hors-les-corps », ne s'y sont pas trompés. D'autre part, si la sainte ne fréquente plus les hommes après sa conversion, c'est simplement pour mieux les éduquer : mère de secours sauvant les garçons chez Jacques de Voragine. D'une certaine façon, Marie-Madeleine est congrue au masculin. L'opposition entre le matériel et le spirituel au travers des figures de Marthe et de Marie nous donnait déjà une indication que les éléments présentés plus haut ont pu confirmer. En dépassant son corps, Madeleine a atteint un degré supérieur à sa condition de femme, celui de la sainteté transcendant les genres.

Ainsi, Marthe apparaît comme la sainte des tournants du destin féminin, Marie-Madeleine, nettement plus tournée vers les hommes, comme celle des périodes qu'encadrent les grands moments de la puberté et de la ménopause, ce que l'on pourrait représenter de la façon suivante (figure 2).

Les positions différentes que Marthe et Marie-Madeleine occupent vis-à-vis de la destinée féminine peuvent également être lues sous le rapport du continu et du discontinu. On a déjà fait remarquer que les vies de l'une comme de l'autre sont marquées par un point de renversement, une rupture radicale : le tarissement du flux sanguin pour Marthe, le jaillissement des larmes pour Marie-Madeleine. Mais il semble que l'on puisse affiner encore cette discontinuité générale.

La vie de Marthe, articulée autour des grandes métamorphoses du corps féminin, s'inscrit sous le signe de la discontinuité caractéristique de la vie des femmes scandée par des instants de transformations physiologiques. Ainsi, forte de ce caractère, spécialiste du discontinu et résumant le destin féminin car elle en conjoint le commencement et la fin, mais écrasée par lui, Marthe rappelle le substrat physiologique de la vie des femmes comme une sorte d'enchaînement nécessaire au corps. Que l'on ne soit pas étonné d'observer que la traduction de cette raison biologique dans l'ordre domestique soit l'image d'une femme inquiète des choses matérielles. Le souci des choses témoigne du pouvoir que les objets ont finalement sur elle. Une fois encore le Christ, en lui révélant et lui désignant « la meilleure part », la guérira de ses maux.

À l'opposé, Marie-Madeleine se place plutôt sous le signe de la continuité en ne faisant pas comme sa sœur le saut de la puberté à la ménopause. Il y a bien évidemment la rupture des larmes et de la conversion, mais celle-ci est moins d'ordre biologique que culturel, moins le fruit inévitable d'une destinée que le produit d'une construction sociale de la différence. Les ressources de la conversion de Marie-Madeleine sont en effet du côté des larmes et du

parfum, éléments culturellement mais non biologiquement féminins. Ainsi, cette continuité apparente, au sein de laquelle s'impose la nécessité de construire culturellement des ruptures, des épreuves à franchir, quitte à les naturaliser par la suite (comme les larmes féminines à l'époque classique), font de la Madeleine une figure particulièrement adéquate à la prise en charge du devenir des garçons.

Beaucoup moins affectés dans leur corps que les filles tout au long de leur existence, les garçons éprouvent donc une plus grande difficulté à rendre visible leur progression vers l'âge adulte, notamment le passage du statut de jeune garçon à celui d'homme fait, de l'enfance à la virilité. Marie-Madeleine, confronté symboliquement à cette difficulté, leur offre ainsi l'exemple d'une transformation réussie, d'une conversion effective, dont il ne reste qu'à reprendre, en partie, le modèle.

Pour se convaincre encore du bien fondé de cette Madeleine offrant prise à la construction de la virilité, il n'est qu'à considérer un dernier point qui achèvera d'asseoir de façon plus définitive cette hypothèse.

On se souvient que Marie-Madeleine était, dans sa première période, considérée par la tradition comme particulièrement coquette, excessivement soucieuse de son apparence et ayant le désir de plaire. Mais, tandis qu'elle était en quelque sorte exagérément femme dans son comportement comme Marthe l'Hémorroïsse l'était dans son corps, Marie-Madeleine devient, par delà sa conversion, le « sauvage en personne ». Elle fait figure d'« être-frontière », retirée à la Sainte-Baume, « entre ciel et terre [...], lieu initial où chacun vient vivre un recommencement ». Comme le Saint-Antoine de Galamus ainsi décrit par Daniel Fabre, la Sainte-Baume apparaît comme un des ces lieux privilégiés où exercent des médiateurs, des personnages à la croisée de la nature et de la culture, qui font passer les garçons à l'âge d'homme en les invitant à découvrir « cette force foraine qui les fait naître à eux-mêmes »³³. Que Madeleine se fasse ermite en ces montagnes provençales, en lieux et places des figures essentiellement masculines qui assument généralement ce rôle, constitue un argument de plus pour la situer du côté des hommes.

On comprend mieux la raison pour laquelle, à l'Association ouvrière des Compagnons du Devoir, les aspirants, lors de l'adoption, reçoivent une couleur sur laquelle est figurée la Madeleine. De la même manière, la Mère des compagnons trouve en Marie un modèle de production symbolique du masculin que Marthe ne propose pas, elle qui est comme rivée à

³³. Daniel Fabre, « Le sauvage en personne », *Terrain*, n°8, 1986, p.6-18.

son corps de femme et aux choses matérielles en général. Marie-Madeleine, initiatrice d'hommes à tous les plans, offre au contraire la possibilité d'un dépassement de soi.