



HAL
open science

Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIIIe siècle

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIIIe siècle. Cahiers d'Études du Religieux. Recherches interdisciplinaires, 2014. halshs-03164815

HAL Id: halshs-03164815

<https://shs.hal.science/halshs-03164815>

Submitted on 10 Mar 2021

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.

35. Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle

Damien Boquet

Le visage de la piété chrétienne s'est profondément transformé au Moyen Âge central. Parmi les processus à l'œuvre, trois ont agi avec une intensité particulière. Tout d'abord, la féminisation du religieux. On songe bien entendu à l'essor de la piété mariale et de la dévotion à la Madeleine¹ ; mais aussi à la forte présence des femmes dans les modèles de la sainteté laïque (plus de la moitié des laïcs canonisés entre 1198 et 1431 sont des femmes²) ou encore à la diffusion de motifs féminins, comme celui de la maternité spirituelle³. En outre, une place nouvelle est conférée au corps, à la fois par l'exacerbation des pratiques ascétiques, qui sortent des cloîtres et des ermitages pour toucher les laïcs, mais aussi dans le sillage du développement de la dévotion à l'humanité du Christ et de la théologie eucharistique. L'Église qui, après le concile de Latran IV en 1215, s'ouvre de plus en plus aux laïcs, doit adapter son discours et ses modèles de perfection ; elle doit aussi faire face à des dissidences qui radicalisent parfois des appels au mépris du corps⁴. Enfin, on constate une valorisation très forte des émotions et des pratiques affectives dans la dévotion⁵.

Ces trois phénomènes sont d'autant plus familiers aux historiens qu'ils correspondent à trois grands chantiers historiographiques qui se sont épanouis successivement ces trente dernières années : l'histoire des femmes et du genre, l'histoire du corps et, plus récemment, l'histoire des émotions. Il est tentant dès lors de les relier, voire de les penser comme faisant

¹ Sur la triade Ève, Marie, Madeleine, voir J. Dalarun, « Ève, Marie ou Madeleine ? La dignité du corps féminin (VI^e-XII^e siècles) » et « La Madeleine dans l'Ouest de la France au tournant des XI^e-XII^e siècle », dans Idem, « *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire* ». *La religion faite femme XI^e-XV^e siècle*, Paris, 2008, p. 3-21 et 23-77.

² Voir A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981.

³ Voir C. Bynum, *Jesus as Mother : Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Londres, 1982.

⁴ Dans une bibliographie foisonnante, voir en premier lieu les travaux de C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994 ; Eadem, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, 1992 ; Eadem, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphie, 2007. Voir également, autre classique, M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991. On consultera, pour ce qui concerne la piété féminine et la dissidence, les travaux de D. Elliott, toujours stimulants mais parfois discutables, voir *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton et Oxford, 2004 et *The Bride of Christ Goes to Hell. Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200-1500*, Philadelphie, 2012.

⁵ Voir P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000 ; D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005 et les travaux collectifs du programme EMMA. *Les émotions au Moyen Âge* : <http://emma.hypotheses.org/>

partie d'une même réalité. Il y a quelques décennies encore, il n'était pas rare que cette conviction entrât en écho avec des approches essentialistes de la femme, la maternité la situant du côté du corps et de l'affect. Aujourd'hui, ces stéréotypes n'ont globalement plus cours et si la trilogie féminité/corps/affect continue d'agir, c'est dans la mesure où l'on considère la façon dont elle est construite par les cultures et les sociétés médiévales⁶.

Car il me paraît essentiel de rappeler que jusqu'au XII^e siècle, cette association a été bien moins massive qu'on peut le penser. Longtemps dans l'anthropologie et la spiritualité chrétiennes, le registre de l'émotion n'a été que de façon secondaire dans la dépendance du corps physique. Les émotions sont des mouvements de l'âme voire, aux yeux de saint Augustin dont la position domine, ce sont des mouvements de la volonté. Ce n'est que dans le courant du XII^e siècle, puis surtout au XIII^e siècle, que l'anthropologie religieuse théorise l'émotion dans une articulation entre le corps et l'âme⁷. Et lorsque la piété se fait plus affective, dès les XI^e-XII^e siècles, notamment dans le contexte de la réforme monastique, celle-ci est pensée et pratiquée par des hommes qui en proposent éventuellement le canevas aux femmes, religieuses ou recluses, dont ils sont les guides spirituels.

Je me limiterai ici à la présentation de quelques remarques à valeur générale concernant les modèles de piété féminine faites à partir de recherches en cours sur l'hagiographie féminine au XIII^e siècle, principalement aux Pays-Bas et en Italie centrale. Dans ce cadre, je laisse de côté la nécessaire contextualisation de ces sources d'origines diverses, dont je rappelle qu'elles sont l'œuvre d'hommes d'Église⁸. Elles donnent donc à voir des figures féminines et non des discours féminins. En ce sens, il convient de bien distinguer les écrits des mystiques féminines elles-mêmes des récits hagiographiques sur les femmes. En particulier lorsqu'on les questionne en termes de genre : la mystique féminine, comprise dans un sens strict de production textuelle des femmes (Hadewijch de Brabant, Marguerite Porete, *etc.*), me semble dans son contenu peu marquée par la condition de femme de leur auteur (si ce n'est par les modalités complexes d'accès des femmes aux savoirs savants⁹) tandis que dans l'hagiographie féminine, écrite presque exclusivement par des hommes, la question de la place des femmes dans l'Église et la spiritualité s'avère être une clef pour rendre compte de leur comportement. Les hagiographes sont souvent des témoins embarqués, qui ont personnellement connu leur héroïne, ont été leur conseiller spirituel¹⁰, et le temps d'écriture vient très vite après la mort, même parfois il commence du vivant de la sainte qui peut alors intervenir, valider, contester, *etc.*¹¹, construisant ainsi, au gré de la singularité de chaque texte, des objets textuels d'une grande force d'intégration du masculin et du féminin.

⁶ Voir D. Lett, *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre XII^e-XV^e siècle*, Paris, 2013.

⁷ Voir notamment A. Boureau, « Un sujet agité. Le statut nouveau des passions de l'âme au XIII^e siècle », dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 187-200.

⁸ Voir C. M. Mooney (éd.), *Gendered Voices. Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphie, 1999.

⁹ En guise d'exemple, voir les pistes très intéressantes ouvertes par S. Piron, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans S. L. Field, R. L. Lerner, S. Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, 2014, p. 69-101.

¹⁰ C'est le cas pour Jacques de Vitry envers Marie d'Oignies, de Thomas de Cantimpré avec Lutgarde d'Aywières ou encore de l'anonyme frère franciscain qui relate le parcours spirituel d'Angèle de Foligno.

¹¹ Le cas le plus emblématique ici est celui du *Liber* d'Angèle de Foligno.

Dans cette perspective, je souhaite interroger les modalités de *l'invention d'une mystique affective et corporelle des femmes dans l'hagiographie* au tournant des XII^e et XIII^e siècles. La fabrique de la sainte mystique est une affaire d'hommes qui, dans leur entreprise, configurent les frontières de genre, mais pas toujours selon des schémas attendus. Au bal des sexes et des genres, les couples se font et se défont. Une fois encore, la comparaison avec les écrits des femmes mystiques peut s'avérer instructive : ainsi, les écrits des mystiques flamandes sont peu diserts sur l'émotivité pénitentielle, laquelle est très présente en revanche chez les *mulieres religiosae* des Pays-Bas selon leurs biographes¹². Plutôt que de considérer qu'il se produit une rencontre prévisible entre la femme dévote et le corps d'émotions, qui « va de soi », je pense au contraire qu'il convient de l'envisager comme un processus complexe, qui n'est pas du tout évident si on le compare et surtout si on le regarde depuis l'amont de l'histoire de la spiritualité et non rétrospectivement¹³. Sur le temps long, la mystique des saintes témoigne d'une double rupture dans le rapport corps / genre / émotion qui pose question : par rapport à une anthropologie des émotions qui fut longtemps résolument spiritualiste ; par rapport à une indifférenciation de sexe concernant la spiritualité. Les marqueurs de genre sont utilisés depuis toujours dans la rhétorique chrétienne mais ils étaient investis aussi bien par les hommes que par les femmes. Sur le plan des pratiques de piété, la distinction des genres se fait plus nettement à partir du XII^e siècle, en lien avec un double processus qui n'a pas encore reçu toute l'attention qu'il méritait, à savoir un renforcement de la séparation physique et symbolique entre hommes et femmes dans l'institution monastique d'une part¹⁴, et l'essor d'une mixité spirituelle d'autre part¹⁵. L'hagiographie féminine apparaît alors comme un intéressant poste d'observation pour évaluer la façon dont ces processus se cristallisent en une « formation discursive » vers le XIII^e siècle.

La Passion, les passions

Le lien entre christianisme et émotions, la Passion et les passions, se noue dès le message évangélique, qui fait de l'articulation des émotions avec le corps christique un centre possible de son anthropologie. En ce sens, les dogmes de l'Incarnation et de la Passion impliquent une relation corps-âme et corps-émotion qui mit néanmoins longtemps avant d'être pleinement activée à partir du XI^e siècle : Dieu s'est incarné par amour des hommes, et

¹² Sur ces différences, voir V. Fraeters, « “Ô amour, sois tout à moi !” Le désir comme agent de déification chez Hadewijch de Brabant », dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet de émotions au Moyen Âge*, op. cit., p. 353-372 et la comparaison proposée par A. Hollywood entre les écrits de Béatrice de Nazareth et sa *vita* dans *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference and the Demands of History*, Chicago, 2002, p. 247-266.

¹³ Voir M. Lauwers, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio*, 2 (1995), p. 279-317 ; E. Bain, « “Homme et femme, il les créa” (*Gen.* 1, 27). Le genre féminin dans les commentaires de la Genèse au XII^e siècle », et plus largement, P. L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 1997.

¹⁴ Voir l'exemple cistercien dans A. Grégoire, « *Hommes et femmes Il les créa* » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du XIV^e siècle, thèse de doctorat, université Paris-Sorbonne, 2003, inédite.

¹⁵ Voir notamment J. W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and their Male Collaborators*, New York, 2006.

pour cette même raison il a souffert la Passion dans son corps¹⁶. Le Dieu chrétien est donc tout affect, entretenant avec les hommes un lien d'amour, au point de faire souffrir son Fils pour eux. Vu sous cet angle, l'hagiographie féminine de la fin du Moyen Âge peut apparaître comme la pointe, au plan de la modélisation des pratiques de piété, de cette dynamique de l'Incarnation et de la Passion, jusqu'au phénomène de la stigmatisation qui, comme on le sait, est un privilège de femmes au Moyen Âge, mis à part le précurseur saint François. Le processus qui conduit à associer femme, corporéité et émotion dans la spiritualité est plus complexe qu'une simple synergie résultant de la construction pluriséculaire d'une nature féminine émotive dans la mesure où, pour reprendre une expression d'Alain de Libera, les modèles de piété que peuvent présenter les femmes sont souvent « théologiquement articulables »¹⁷ en raison de la culture de leurs biographes, qui en rendent compte dans des cadres adaptés, mais également de la leur propre, qu'elle soit acquise par leurs lectures ou plus probablement par l'écoute et l'échange oral (avec le confesseur, le prédicateur, l'ami). Le fait que ce soit des femmes qui endossent cette mystique émotionnelle ne conduit pas à la conclusion qu'elles y parviennent parce qu'elles sont femmes, mais qu'il se produit au XIII^e siècle une rencontre entre ce qu'on peut appeler une « hagiographie pastorale » et les enjeux portant sur la place des femmes dans l'Église et la piété.

Plutôt que de constater que la piété corporelle et affective est prioritairement féminine, il est plus intéressant de voir comment elle le devient entre le XI^e et le XIII^e siècle. Une rencontre qui ne me semble marquée par aucune nécessité. Ainsi, de nombreux traits qui finiront par être identifiés au féminin (la dévotion aux plaies, la faim eucharistique, l'adoration du Christ enfant, *etc.*) étaient dans les siècles précédents ou bien associés aux hommes, ou bien partagés¹⁸. Avec Piroska Nagy, nous avons essayé de montrer, en contrepoint de la grande étude de Caroline Bynum sur les liens entre nourriture et spiritualité qu'elle perçoit comme un motif spécifiquement féminin, qu'au XII^e siècle la symbolique de la nourriture pouvait être très importante dans l'hagiographie masculine aussi, pas seulement dans une perspective ascétique, elle-même très ancienne, mais dans le contexte d'une spiritualité plus affective¹⁹. De nombreux motifs qui deviennent typiques de la mystique féminine à la fin du Moyen Âge ont été forgés par les moines issus des courants réformateurs aux XI^e-XII^e siècles, donc par des hommes dans un environnement essentiellement masculin, à partir d'ailleurs des nombreuses strates de l'héritage patristique : que ce soit la rhétorique

¹⁶ Concernant cette formalisation précoce, voir E. Coccia, « Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al medioevo », dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, op. cit., p. 123-161.

¹⁷ Voir A. de Libera, « Angèle de Foligno et la mystique "féminine" », dans G. Barone et J. Dalarun (éd.), *Angèle de Foligno. Le dossier*, École française de Rome, 1999, p. 345-371 (ici, p. 366). Ce qui est d'autant plus vrai que leurs biographes possèdent eux aussi une bonne culture théologique, ce qui est le cas par exemple de Jacques de Vitry ou de Thomas de Cantimpré, ou encore de Pierre de Dacie dans sa relation avec Christine de Stommeln.

¹⁸ Un des exemples les plus éloquentes de ce « partage sensible » se trouve dans l'œuvre spirituelle d'Aelred de Rievaulx, voir tout particulièrement ses traités *Quand Jésus eut douze ans* et *La Vie de recluse*.

¹⁹ D. Boquet et P. Nagy, « La Vita d'Etienne d'Obazine (†1159), une aventure alimentaire », dans É. Lalou, B. Lepeuple et J.-L. Roch (éd.), *Des châteaux et des sources. Archéologie et histoire dans la Normandie médiévale, Mélanges en l'honneur d'Anne-Marie Flambard Hélicher*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008, p. 529-554.

amoureuse inspirée du Cantique des cantiques, la dévotion eucharistique ou aux plaies du Christ, ou encore la féminisation de la figure du Christ ou de celle de l'abbé²⁰.

Cette non-nécessité du lien entre la spiritualité des femmes et la piété affective et corporelle vaut aussi, sur un plan anthropologique, pour la relation supposée entre le corps et les émotions. Le lien corps/passions n'est pas une spécificité chrétienne mais remonte à la philosophie classique. Dans toute la pensée antique, les passions sont des mouvements de l'âme, qui peuvent être liés à des transformations corporelles, comme le dit par exemple Aristote²¹. Mais alors elles sont des manifestations de l'appétit sensible, au contact avec les sollicitations immédiates du corps. L'approche anthropologique des passions par les Pères de l'Église est à la fois très influencée par les écoles philosophiques (stoïciennes et néo-platoniciennes), valorisant un détachement des passions dans leur rapport au corps, et original, notamment chez les penseurs latins²². Augustin franchit ainsi un pas en reliant étroitement passion et volonté²³. Pour lui, les émotions sont des mouvements de la volonté, et comme la volonté, elles sont marquées par les séquelles du péché originel²⁴. Originellement, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises. Elles ne sont pas en soi des perturbations de l'âme mais elles le sont devenues à la suite du péché originel. Depuis, elles sont duales comme l'est la volonté : elles peuvent tout aussi bien œuvrer pour le salut que pour la perte de l'homme. Ainsi, les passions relèvent de la responsabilité individuelle et sont en lien étroit avec le corps (ou plus exactement avec la chair) ; une perspective qui est renforcée par la tradition médicale galénique qui fait de la passion l'un des six naturels qui lient l'âme et le corps²⁵. Ce qui confère une position originale à la passion dans l'ascèse chrétienne, entre méfiance et valorisation, et explique les destins soudés du corps et de l'émotion. Tout infléchissement de l'un se répercute sur l'autre. Entre le XI^e et le XIII^e siècle, la passion devient sur le plan anthropologique le moyen de penser l'unité de l'homme corps et âme, sensibilité et intellect, liberté et nécessité. D'une certaine façon, ce qui se joue dans une perspective eschatologique se rejoue dans la nature humaine et dans l'histoire de chaque salut individuel. Là aussi, on peut dire que ce n'est pas l'hagiographie des saintes femmes qui amène dans ses bagages cette lecture d'une efficacité religieuse de l'émotion mais plutôt la rencontre entre ce dispositif anthropologique et la nouvelle présence des femmes dans l'Église et la piété.

Corps et émotions : les trois temps d'une structure de piété efficace

La mystique féminine qui se laisse voir dans l'hagiographie est une mystique d'incorporation affective. Pour les raisons énoncées à l'instant, les émotions ont sur le plan religieux une

²⁰ Voir D. Boquet, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Gueric d'Igny et Aelred de Rievaulx », dans P. Henriot et A.-M. Legras (éd.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, Paris, 2000, p. 367-378.

²¹ Aristote, *Rhétorique*, livre II.

²² Voir C. Casagrande et S. Vecchio, « Les théories des passions dans la culture médiévale », dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions*, op. cit., p. 107-122.

²³ Voir Augustin, *La Cité de Dieu*, livres IX et XIV.

²⁴ Voir D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge*, op. cit., p. 85-91.

²⁵ Pour une mise en perspective plus détaillée voir D. Boquet et P. Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales*, 61 (2011), p. 5-24.

certaine efficacité afin, selon les paroles d'Angèle de Foligno, d'augmenter la grâce. Or cette capacité doit être pensée directement par analogie avec l'efficacité escomptée du sacrement. Car, on le sait, dans le cadre du développement de la théologie sacramentelle aux XII^e-XIII^e siècles, la place de l'émotion s'avère extrêmement importante, en particulier dans la pénitence où la douleur du repentir, la honte du péché sont des émotions indispensables à l'efficacité du sacrement. Dans le contexte de la piété, s'instaure une double fonction de l'émotion, qui aura bien des échos dans la perception occidentale de l'affectivité : d'une part, les émotions témoignent des valeurs morales de la personne et ont une puissance de transformation ; d'autre part, elles sont une instance d'authenticité voire de véridiction. Nous pouvons nommer « émotif sacramentel » cet usage de l'affectivité dans une perspective religieuse²⁶. La notion d'émotif a été proposée par William Reddy, par analogie avec les énoncés performatifs de John Austin²⁷. Ainsi l'émotif sacramentel, qui concerne essentiellement l'eucharistie et la pénitence (la piété féminine est massivement eucharistique et pénitentielle), correspond à l'usage de certaines émotions (essentiellement la douleur, la honte mais aussi la joie, *etc.*) de telle façon qu'elles accompagnent l'efficacité du sacrement²⁸.

Or, le corps apparaît comme le lieu privilégié de cette efficacité religieuse de l'émotion. Cette symbiose corps / émotions fonctionne ainsi à double sens. Les émotions prouvent leur efficacité par des marqueurs corporels : les larmes, le rougissement, la pâleur, la transpiration, les tremblements, *etc.* Cette dimension probatoire est essentielle ; elle est le gage de l'authenticité, et joue le rôle d'aveu, là aussi une étape importante dans la pénitence. En outre, dans la mesure où désormais corps et émotions forment une même structure, les symptômes corporels peuvent avoir leur propre efficacité émotionnelle. On observe alors un usage émotif du corps : le cas typique est celui des larmes, mais aussi de toutes les formes imaginables de « pathologisation » (douleurs, saignements, *etc.*)²⁹.

À partir de là, l'efficacité émotive d'une piété essentiellement pénitentielle et eucharistique agit selon un processus en trois moments que je résume en quelques lignes³⁰.

Dans un premier temps, les émotions religieuses agissent pour mater le corps charnel. Cette première étape prend très clairement appui sur les pratiques pénitentielles et prolonge la tradition ascétique. Il s'agit dès lors de neutraliser les impulsions charnelles, voire plus globalement de mater le corps en tant qu'il fait le lit du péché. On retrouve ici la longue liste des atteintes corporelles et des privations : privation de nourriture, pratiques afflictives,

²⁶ Voir l'usage que nous en faisons dans D. Boquet et P. Nagy, « L'efficacité religieuse de l'affectivité dans le *Liber (passus priores)* d'Angèle de Foligno », dans D. Alfonsi et M. Vedova (dir.), *Il Liber di Angela da Foligno : temi spirituali e mitici*, Atti del Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009), Spolète, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2010, p. 171-201.

²⁷ W. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, 2001.

²⁸ Sur l'usage de la honte dans la pénitence des saintes femmes, voir D. Boquet, « Rougir pour le Christ. La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle », dans B. Sère et J. Wettlaufer (éd.), *Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, Florence, p. 139-155.

²⁹ Voir D. Boquet, « Sang et passions des saintes femmes au XIII^e siècle », *EMMA : les émotions au Moyen Âge* (<http://emma.hypotheses.org/>), billet mis en ligne le 14 décembre 2012 ; P. Nagy, « Larmes et eucharistie. Formes du sacrifice en Occident au Moyen Age central », dans N. Bériou et B. Caseau (éd.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, 2009, vol. II, p. 1073-1109.

³⁰ Je synthétise ici un parcours que Piroška Nagy et moi présentons plus en détail dans une série d'articles cités *supra* et *infra*. Pour les études de cas, qui manquent ici, je me permets de renvoyer le lecteur à ces publications.

mutilations, ressentis de douleurs en tous genres, saignements intempestifs, paralysies, *etc.* Ces formes d'atteintes physiques sont redoublées par des atteintes symboliques du corps, la recherche de situations humiliantes comme des dénudations partielles, ou une exhibition au regard public. Ces pratiques qui concernent directement le corps sont accompagnées par des émotions de douleur, de souffrance, de honte essentiellement ; et des sensations d'amertume. Enfin le lien émotions/afflictions corporelles se fait par des marqueurs : les larmes, le rougissement, les cris. On constate d'ailleurs souvent que le registre des émotions et des sensations est un moyen de démultiplier les pratiques corporelles : les *mulieres religiosae* souffrent tellement qu'elles ont le sentiment de se vider de leur sang ; les larmes les brûlent tant qu'elles se sentent mourir ou leur honte du péché leur donne le sentiment qu'elles s'exhibent nues. On touche d'ailleurs ici un enjeu fort au XIII^e siècle : jusqu'où aller dans le rejet de la chair sans anéantir le corps physique ? Jacques de Vitry par exemple dans la vie de Marie d'Oignies répète que les privations physiques que s'imposait Marie n'entamaient jamais sa santé, et tout aussi extrêmes que ces pratiques puissent nous paraître (il la présente s'entaillant avec un couteau puis enterrant les morceaux de chair), elle s'y livrait avec *discretio*. Entendons par là qu'elle savait ce qu'elle faisait et ne dépassait pas ses forces.

Une fois cette purification engagée, peut véritablement commencer le processus efficace sur le plan religieux, donc d'augmentation de la grâce qui prend la forme d'une incorporation symbolique grâce aux émotions du Christ lui-même et de sa Passion. La forme la plus fréquemment rencontrée est l'incorporation eucharistique, qui est vécue de façon littérale. Ces femmes ont faim d'hostie en permanence, jusqu'à s'en nourrir exclusivement. L'hostie a pour elles la saveur de la chair et le vin du sang. La transsubstantiation est donc perçue à l'extrême. Le symbole prend chair, dans tous les sens du terme : l'hostie vivante est bien vivante ; elle devient le Christ (enfant le plus souvent). Tout ce processus est perçu et rendu par le registre de l'affectivité et de la sensation. De l'incorporation de l'hostie, on passe à l'incorporation du Christ lui-même dans le corps de la mystique ou de la mystique dans le Christ lui-même ; en général en profitant des orifices créés par les plaies. La mystique sent alors le Christ pénétrer en elle ou elle dans le Christ, éprouvant ses émotions lors de la Passion, ou bien ce sont les émotions compassionnelles qui permettent l'incorporation³¹. Ces différentes étapes impliquent d'identifier de manière spécifique des émotions qui sont les mêmes en apparence : ainsi la douleur ou la honte de componction, consécutive au regret du péché, n'est pas la même que la douleur ou la honte de compassion pour les souffrances du Christ. La seconde en effet est souvent associée soit à des sensations suaves ou à d'autres émotions positives comme la joie, la délectation, *etc.* C'est une autre difficulté de la lecture de la mystique féminine : le registre sémantique de l'émotion est souvent assez limité (avec une très forte domination d'un côté de la douleur, de la honte et d'un autre côté de la joie et de l'amour), associé à une série de sensations physiques élémentaires et opposées (froid/chaud ; suavité/amertume). Les évolutions dans les états spirituels sont caractérisés par des combinaisons, avec un goût pour les oxymores, tandis que nos approches modernes du registre affectif privilégient les émotions dérivées (pour

³¹ Voir D. Boquet, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le *Livre* d'Angèle de Foligno († 1309) », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 26 (2007), p. 189-208 ; P. Nagy, « Sensations et émotions d'une femme de passion. Lukarde d'Oberweimar (†1309) », dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge, op. cit.*, p. 323-351.

distinguer les différentes formes de honte, nous forgeons des sous-catégories : pudeur, gêne, embarras etc., tandis que les sources du XIII^e siècle utilisent les termes de *pudor*, *verecundia* ou *erubescencia* de façon indistincte). Cette rhétorique combinatoire plutôt que dérivée témoigne de la coexistence des différents états, au sens où la douleur de compassion peut cohabiter, un temps au moins, avec la douleur afflictive du péché.

Enfin, une troisième étape peut intervenir, dans une sorte d'avènement d'une nouvelle corporéité, une corporéité transfigurée par une conformation affective et corporelle à la Passion du Christ. Au sens le plus accessible, elle prend l'expression d'une spiritualisation de la chair, selon un motif classique depuis les Pères de l'Église. Cette spiritualisation agit conjointement sur le corps et les affects, par un glissement vers une évanescence corporelle qui se manifeste par un degré plus ou moins intense d'impassibilité, jusqu'à atteindre un état de « corps subtil », c'est-à-dire une corporéité qui devra être celle des ressuscités. Une des formes les plus intéressantes d'allègement corporel est la disparition des « mouvements premiers de la sensibilité »³². Les scolastiques désignaient par là le premier symptôme de la tentation. S'il est possible de lutter contre le dérèglement des passions, personne ne peut échapper par lui-même aux mouvements premiers de la sensibilité. Personne, sauf quelques saintes qui reçoivent cette grâce : Julienne de Cornillon, Marie d'Oignies, Christine l'Admirable ou encore Marguerite d'Ypres. Cela crée des situations cocasses, parce que ces femmes ont parfois moins de vergogne, du fait même qu'elles ne se sentent plus menacées par les mauvais désirs³³. Pour les auteurs, cette libération est l'un des nombreux indices qui montrent que ces femmes sont entrées dans un nouveau régime de corporéité, qui suit l'itinéraire d'une assomption de la chair, d'une transformation d'un corps souillé par le péché à un corps annonciateur de gloire. Car il ne s'agit pas en dernier lieu d'une disparition du corporel (qui montre une fois de plus sa distinction d'avec le charnel), mais bien d'une nouvelle corporéité, laquelle est au contraire saturée d'émotions et de sensations. Celle-ci se manifeste selon de multiples canaux qui peuvent relever de l'extraordinaire : extases, lévitations mais aussi de petits décalages par rapport au régime ordinaire de la corporéité : des éclats de rire impromptus, des comportements considérés comme impudiques (comme des danses par exemple), le fait de transpirer tout en étant exposé au rigueur du froid, d'être rassasié malgré les jeûnes, etc. Le régime émotionnel change aussi, avec une tendance à ce que certaines émotions (de douleur compassionnelle, de joie) deviennent des états intermittents (ainsi sont-elles capables de devenir, comme « l'homme de douleur », des femmes souffrantes continuent, d'avoir de longues crises de cri ou d'euphorie). On assiste ainsi à une installation à l'intérieur même de la séquence passionnelle, dans une sorte d'arrêt sur image. Tout comme elles peuvent s'identifier au Christ, ces femmes deviennent sa Passion.

La mystique féminine telle qu'elle est modélisée par l'hagiographie naît de la conjonction autour du XIII^e siècle de deux phénomènes nouveaux, donc malléables et

³² Voir D. Boquet, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans D. Boquet et P. Nagy, *Le Sujet des émotions*, op. cit., p. 163-186.

³³ Voir D. Boquet, « Rougir pour le Christ », art. cité et Idem, « *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels », *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008), p. 73-88.

propices aux reconfigurations : la demande religieuse des femmes et l'incorporation affective du spirituel. J'ai bien conscience d'affirmer ici sans démontrer. Mon intention est seulement de mettre en lumière deux voies qui me semblent particulièrement prometteuses. D'un côté, l'émotion (la passion, l'affectivité), dont l'historien commence à peine à prendre la mesure dans le façonnement culturel et social des communautés, est un élément déterminant pour appréhender les modèles et les pratiques de piété. Cette omniprésence de la passion à la fin du Moyen Âge doit être envisagée à plusieurs niveaux qui tous communiquent et forment un unique dispositif culturel (la dévotion à la Passion du Christ, la pensée de l'unité de l'homme corps et âme grâce aux émotions et les formes passionnelles de la piété). D'un autre côté, sur un plan plus spécifique, on constate qu'à partir du XII^e siècle, cette configuration, qui fut d'abord masculine et monastique, rencontre une évolution sociale : les revendications des laïques et singulièrement des femmes à participer, dans leur état propre, à la vie de l'Église, à être parties prenantes des nouvelles formes de piété qu'on leur propose en modèles.

Si la rencontre entre la prescription et le désir « prend » si bien, ce n'est pas par hasard mais parce qu'il y a déjà dans la culture religieuse et la condition sociale des femmes des prédispositions. Mais cela n'enlève rien à la singularité du processus, dont la validité se vérifie quand on explore les ramifications entre cet extraordinaire psychosomatique de la mystique féminine et la maturation, lointaine et proche, de tous ces motifs de piété dans la culture du monachisme masculin des siècles précédents. Dès lors, ce n'est pas seulement la perception de la féminité qui se trouve touchée par cette évolution mais celle aussi de la masculinité. Il est très intéressant de voir qu'un ensemble de comportements affectifs qui n'étaient pas spécialement assignés à un genre au XII^e siècle encore vont devenir progressivement une marque du féminin, au point d'ailleurs de rendre assez déroutante à notre modernité une masculinité religieuse qui nous apparaît rétrospectivement très « féminine ». Derrière l'émotion de la sainte, c'est aussi le désir de l'homme qui se laisse deviner.