

Nouvelles perspectives en sciences sociales



Corpus religiosum. La question des marques corporelles dans le christianisme latin

Corpus religiosum. Body Markings in Latin Christianity

Jean-Pierre Albert

Volume 15, numéro 1, novembre 2019

Sur le thème du tatouage

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1068178ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1068178ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (imprimé)

1918-7475 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Albert, J.-P. (2019). *Corpus religiosum*. La question des marques corporelles dans le christianisme latin. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 15(1), 19–43. <https://doi.org/10.7202/1068178ar>

Résumé de l'article

La recherche de marques corporelles en contexte chrétien (ici réduit au seul christianisme latin) offre un panorama contrasté. Les modalités de l'inscription de l'identité religieuse dans le corps laissent presque entièrement de côté le domaine, pourtant fourni à l'échelle des religions du monde, de marquages rituels intentionnels (mutilations, tatouages, etc.). Les ancrages corporels d'un habitus chrétien offrent une plus large moisson, s'agissant en particulier des pratiques concernant les seuls spécialistes ou virtuoses religieux, avec les aspects ascétiques et pénitentiels de l'excellence dévotionnelle. La rubrique la mieux pourvue est celle de marques supposées d'origine surnaturelle, dont l'exemple le plus typique est la stigmatisation. L'étude essaie de comprendre cette situation en la mettant en relation avec les spécificités de la théologie chrétienne, tout en prenant en compte leur rencontre avec des déterminants anthropologiques généraux du religieux.

Tous droits réservés © Prise de parole, 2019

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Corpus religiosum

La question des marques corporelles dans le christianisme latin

JEAN-PIERRE ALBERT

École des hautes études en sciences sociales (ÉHÉSS), Paris

Marquer ou modifier les corps pour des raisons religieuses est une pratique rituelle très répandue dans les sociétés que nous connaissons par l'histoire ou l'ethnographie. Cette affirmation soulève immédiatement la question de ce que l'on entend par le terme de « religieux », qui fait l'objet de grandes controverses au sein de l'anthropologie actuelle. Je me contenterai ici de retenir quelques traits communs aux représentations et pratiques habituellement associées à cette notion : est religieux tout ce qui, dans une culture, met en jeu des entités ou des modes d'action en rupture avec notre expérience ordinaire du monde. Les représentations de ces entités et formes de causalité s'accompagnent de techniques permettant d'agir sur elles et de susciter leur action, en particulier des activités rituelles. Prise en ce sens, la catégorie du religieux concerne non seulement des formes collectives de croyances et de cultes concernant des entités d'un autre monde, mais aussi la divination, la magie, la sorcellerie et les rituels initiatiques socialement institués¹. En outre, il existe

¹ Je parle de rites socialement institués (typiquement ceux qui existent dans les sociétés traditionnelles) pour écarter les différents marquages identitaires soumis à la seule initiative de ceux qui les pratiquent. Les premiers, sans être nécessairement associés à des enjeux religieux, vont au-delà d'une simple

partout dans le monde des obligations culturelles et des prescriptions relatives à l'alimentation, la sexualité, etc. qui, même si ce n'est pas leur but principal, contribuent à inscrire de façon visible dans les corps et leur physiologie des traces, *habitus* ou *hexis* dus aux effets matériels des pratiques. Enfin, l'implication du corps dans des expériences religieuses – transe, extase, possession, visions, etc. – nourrit la figure d'un « corps prodigieux » dont les compétences peuvent être lues comme autant d'indices d'un commerce étroit avec des entités de l'Autre monde, même si certaines d'entre elles reposent sur des techniques du corps culturellement transmises. Marcel Mauss termine d'ailleurs son essai sur les techniques du corps, écrit en 1934, par ces lignes :

Je crois que précisément il y a, même au fond de tous nos états mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées, et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et par l'Inde, dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en « communication avec le Dieu »²

En d'autres termes, s'il y a bien un *Homo religiosus*, celui-ci a ou est toujours en quelque façon un *Corpus religiosum*. Et cela est d'autant plus inévitable qu'il y a bien des manières d'engager le corps dans des épreuves ou des façons d'être aptes à le façonner en s'appuyant sur quelqu'une de ses nombreuses potentialités.

La remarque de Mauss, tout en soulignant l'universalité du phénomène, invite à en préciser de façon différentielle les expressions. Mauss suggère en effet par l'exemple des spiritualités orientales qu'il est possible de distribuer selon les aires culturelles divers modes de « prise de corps » du religieux. À cet égard, les pratiques des Églises chrétiennes offrent des singularités que cet article visera à expliciter. Pour mener à bien cette enquête, un dernier préalable doit être avancé. Tous les systèmes religieux,

fonction identitaire dès lors qu'ils sont mis en relation avec des lieux et/ou entités d'un autre monde. Voir par exemple dans ce vaste dossier l'article de Michèle Coquet « L'envers du regard », *Journal des africanistes*, tome 64, fascicule 2, 1994, p. 39-63.

² Marcel Mauss, « Les techniques du corps », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 [1934], p. 386.

même les moins institutionnalisés, font la distinction entre les simples adeptes ou destinataires des rites et des figures de spécialistes ou de « virtuoses religieux ». Max Weber, à qui j'emprunte cette dernière notion, la présente ainsi :

Au départ même de toute histoire des religions nous trouvons un fait d'expérience important : la *qualification* religieuse *inéga*le des hommes [...]. Les biens de salut religieux ayant la plus grande valeur – les capacités extatiques et visionnaires des chamans, des sorciers, des ascètes et des pneumatiques de toutes sortes – n'étaient pas à la portée de chacun ; leur possession était un charisme qui pouvait être éveillé chez certaines personnes, mais non chez toutes.³

Et Weber ajoute : « Une religiosité de “virtuose” s'est opposée ainsi à une religiosité de “masse” », la masse réunissant « ceux qui n'ont pas “l'oreille musicale” pour la *religion*⁴ ». Cette « religiosité de virtuose », préciserai-je, est presque toujours marquée par des expressions somatiques et un mode de vie ascétique. Comme nous le verrons, c'est du côté des virtuoses religieux que l'on trouvera dans le monde chrétien la quasi-totalité des marques ou modifications corporelles les plus significatives, qu'elles soient délibérées, simple effet des pratiques ou d'origine supposément surnaturelle.

Ce qui précède devrait suffire à préciser le contenu de cette étude. Mais, comme il est difficile de parler du christianisme en général, je me bornerai à présenter la question des marques corporelles telle qu'elle se pose dans le christianisme latin (en d'autres termes l'Église catholique en Occident), et plus particulièrement entre le Moyen Âge et le milieu du XX^e siècle. Il y a là, me semble-t-il, un ensemble homogène de représentations et de pratiques que je ne comparerai que marginalement à celles d'autres confessions chrétiennes et aux changements récents que la sociologie des religions a identifiés dans le catholicisme actuel⁵.

³ Max Weber, « L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920) », dans *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006 [1996], p. 358-359.

⁴ *Ibid.*, p. 359.

⁵ Je laisserai de côté l'actualité la plus brûlante concernant le rapport à la chair du clergé catholique, ainsi que les résistances des fidèles à la morale sexuelle professée par le Vatican. Certains aspects de ces questions ne sont assurément

Quelques fondements scripturaires des pratiques chrétiennes du corps

S'il existe une singularité chrétienne dans le traitement religieux des corps, elle me semble résider principalement dans sa relative légèreté : pas de mutilations corporelles telles que la circoncision, pas d'initiations douloureuses, pas d'interdits alimentaires, pas de recours à des substances psychoactives pour obtenir des états extatiques – tout cela valant pour les normes religieuses imposées aux spécialistes comme aux simples croyants. Concernant les laïcs, le domaine de la sexualité échappe pour l'essentiel aux catégories du pur et de l'impur, l'activité sexuelle permise relevant avant tout d'une régulation sociale liée en particulier à la monogamie. La morale chrétienne n'a certes rien d'un hédonisme, mais elle reste sensible aux besoins corporels, elle n'interdit que les excès : la gourmandise (goïnfrerie et ivrognerie), tout comme la luxure, sont des péchés capitaux. La vertu cardinale qui permet de les éviter est la tempérance, « vertu morale qui modère l'attrait des plaisirs et procure l'équilibre dans l'usage des biens créés », assurant ainsi « la maîtrise de la volonté sur les instincts et le maintien des désirs dans les limites de l'honnêteté »⁶. La tempérance ainsi définie est déjà présente dans les sagesses antiques, elle est aussi assez proche de la morale laïque ayant cours dans notre société. Et, dans sa version catholique, il s'agit bien en effet d'une morale destinée aux laïcs, même si elle impose des devoirs relatifs au corps proprement religieux, comme par exemple le jeûne du carême et une morale sexuelle plus rigoureuse que celle de la grande majorité de la population.

Le cadre normatif dont je viens de présenter les contours ne semble donc pas, dans sa seule dimension *morale*, apte à produire un vécu corporel spécifiquement chrétien. Cela est vrai aujourd'hui, dans le contexte de sociétés depuis longtemps

pas nouveaux, mais je m'en tiendrai ici aux normes, explicites ou implicites, de la relation au corps caractéristique de la théologie et la morale promues par l'Église romaine au cours de la période envisagée.

⁶ Définition empruntée au *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, www.vatican.va/archive/FRA_0013/_INDEX.HTM, consulté le 22 avril 2019.

sécularisées, mais l'était aussi dans un passé plus lointain. La grande majorité des fidèles, dès le Moyen Âge, manifestent une grande tiédeur dans leurs engagements religieux, voire, si l'on en croit Jean Delumeau, un niveau superficiel de christianisation⁷. De façon générale, l'empreinte chrétienne sur les corps, quand elle existe, trouve moins ses leviers dans une morale que dans une option théologique et métaphysique : l'affirmation du primat ontologique de l'esprit sur la chair. Certes, la théologie de l'Incarnation est souvent invoquée pour affirmer que le christianisme a opéré un « sauvetage » de la corporéité, mise à mal par la tradition dualiste d'inspiration platonicienne et les inventions religieuses des premiers siècles de notre ère – manichéisme et gnosticisme. Les théologiens invoquent aussi le dogme de la résurrection des corps⁸. Soit. À mon sens, l'essentiel est ailleurs, et il suffit de lire saint Paul pour s'en convaincre. Sa théologie, qui est restée au fondement du christianisme, est en effet destinée à l'origine à résoudre deux problèmes cruciaux de la nouvelle religion : son rapport au judaïsme et, corrélativement, sa prétention à devenir une religion universelle.

Le judaïsme, en dehors de quelques textes des prophètes, se présente comme la religion d'un peuple élu qui assume sa singularité et même la protège. Cela se manifeste à travers la pratique de la circoncision, les interdits alimentaires et les normes de pureté – des prescriptions qui, en vérité, ne tranchent en rien sur

⁷ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes », 1971. L'idée que les Français se font en général du catholicisme est pour l'essentiel le produit de la « restauration » religieuse du XIX^e siècle, point culminant de son emprise sur la population.

⁸ Il suffit de lire la littérature consacrée au corps glorieux des élus – par exemple les pages qui lui sont consacrées dans l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun (voir Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucifères. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, Éditions de Boccard, 1954) – pour se convaincre qu'il n'est qu'un fantôme désincarné, une image animée du corps humain. Tous les élus jouissent d'une égale jeunesse et d'une égale beauté, ils ignorent les maladies, la souffrance, les contraintes de l'alimentation. Rien de ce qui constitue la réalité physiologique du corps ne subsiste, le sexe (car on reste homme ou femme) se réduisant à un simple marqueur d'identité.

les marquages identitaires observables dans de nombreuses communautés religieuses. S'agissant de la pureté rituelle, le christianisme naissant a marqué sa différence avec le judaïsme en inscrivant dans ses textes fondateurs le récit de transgressions délibérées des interdits du *Lévitique*. Le Jésus de l'*Évangile* de Jean, par exemple, assume l'impureté qu'il y a à demander de l'eau à une Samaritaine⁹. Le ch. 10 des *Actes des Apôtres* offre le précipité le plus fascinant de cette stratégie. La scène se déroule dans la maison du Centurion Corneille, un Romain converti à la nouvelle religion, qui demande à l'apôtre Pierre de venir le baptiser. Or, alors qu'il s'apprête à manger avant de quitter sa maison, Pierre a une vision :

Il voit le ciel ouvert et un objet, semblable à une grande nappe nouée aux quatre coins en descendre vers la terre. Et dedans il y avait tous les quadrupèdes et les reptiles, et tous les oiseaux du ciel. Une voix lui dit alors : « Allons, Pierre, immole et mange ». Mais Pierre répondit : « Oh non ! Seigneur, car je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur ! » [...]

Les animaux de la vision ne tiennent en effet aucun compte de la distinction faite par le judaïsme entre animaux purs et impurs. Pierre, arrivé dans la maison de Corneille, fait connaître à tous sa vision. L'emboîtement de cette séquence dans le récit du baptême d'un Romain suffit à montrer que les interdits alimentaires du judaïsme sont levés et que la Nouvelle loi pourra désormais concerner les Gentils aussi bien que les Juifs. De la même manière, la question de la circoncision suscite de nombreux débats dans les premières communautés chrétiennes, composées pour leur grande majorité de Juifs convertis. Il revient à saint Paul de fournir le meilleur argumentaire en faveur de son abolition parmi les chrétiens :

La circoncision te sert si tu pratiques la loi ; mais si tu transgresses la loi avec ta circoncision, tu n'es plus qu'un incirconcis. [...] Et celui qui physiquement incirconcis accomplit la loi te jugera, toi qui avec la lettre et avec la circoncision es transgresseur de la loi. Car le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors, et la circoncision n'est pas au-dehors dans la chair,

⁹ Jean, 4, 1-42. Mes citations de la Bible seront toutes empruntées à *La sainte Bible traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris, Éditions. du Cerf, 1961.

le vrai Juif l'est au-dedans et la circoncision dans le cœur, selon l'esprit et non selon la lettre : voilà celui qui tient sa louange non des hommes mais de Dieu.¹⁰

« Circoncision du cœur » : par-delà la force rhétorique de la formule, Paul met en œuvre une orientation dominante de sa théologie : opposer la chair – et la lettre corporelle – à l'esprit, renvoyer les Juifs du côté de la chair et spiritualiser les marques de l'identité chrétienne¹¹. On comprend donc les réserves des chrétiens par rapport à toute inscription corporelle d'un signe religieux. Mais le problème ne se pose pas seulement pour la circoncision. L'Évangile de Matthieu conclut ainsi un dialogue entre Jésus et les apôtres à propos du mariage :

Les disciples lui disent : « Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier ». Et lui de leur répondre : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Comprenez qui pourra !¹²

La tradition affirme que le grand Origène, un des théologiens les plus importants du christianisme des premiers siècles, avait pris cette injonction à la lettre et s'était fait émasculer pour échapper radicalement à la concupiscence. La castration serait-elle une marque corporelle de la perfection spirituelle ? On sait qu'à Rome les galls, prêtres de Cybèle, s'émasculaient eux-mêmes à l'exemple d'Attis. Voilà un usage auquel les virtuoses chrétiens ont échappé – peut-être en raison de son adoption par des païens¹³. De fait, on mesure sans peine qu'une telle injonction

¹⁰ Épître aux Romains, 2, 25-29.

¹¹ La même logique commande la critique des sacrifices sanglants du Temple, avec l'introduction de la notion de sacrifice spirituel.

¹² Évangile selon saint Matthieu, 19, 10-12.

¹³ Dans son article « La castration dans l'Occident médiéval » (dans Lydie Bodiou, Véronique Mehl et Myriam Soria (dir.), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, coll. « Culture et sociétés médiévales », 2011, p. 189-216), Laurence Moulinier cite le cas unique dans sa documentation de la castration volontaire d'un franciscain. Il en allait autrement dans le christianisme byzantin. Selon Georges Sidéris (« Les eunuques de Byzance : de la société de cour à la société urbaine (IV^e-

ne pouvait entrer dans les prescriptions cultuelles ou morales destinées aux simples croyants. Comme le montre le contexte des paroles du Christ citées plus haut, la question essentielle est celle du mariage. Or saint Paul a sur ce sujet une position ambiguë : pour lui, il n'est qu'un pis-aller, inférieur dans sa dimension éthique et religieuse au célibat et à l'abstinence : « Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de demeurer comme moi [c'est-à-dire célibataires et abstinents]. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler¹⁴ ». Pour les jeunes femmes, la conservation de la virginité vaut mieux selon lui que l'usage reproductif du corps. Notons que si les effets démographiques d'une virginité et d'une abstinence de masse sont minorés, c'est probablement en partie parce que la théologie paulinienne se situe dans la perspective d'un prochain retour du Messie.

Le rejet d'un marquage religieux du corps a pu être également mis en relation avec le souci d'en préserver l'intégrité parce qu'il est l'œuvre du créateur. Tel est, à propos de la castration et d'autres mutilations rituelles, le point de vue de saint Jean Chrysostome : « L'homme qui se mutile ainsi se comporte comme un homicide... Ces amputations de membres furent dès l'origine œuvre démoniaque, d'inspiration diabolique. Les pratiquer, c'est calomnier l'œuvre de Dieu, c'est souiller l'être vivant¹⁵ ». On peut se demander si cet argument théologique, en désignant ces pratiques comme œuvres démoniaques, ne vise pas surtout à les rejeter du côté d'un paganisme diabolisé. Le soupçon

XII^e siècle) », dans Élisabeth Malamut (dir.), *Dynamiques sociales au Moyen Âge, en Occident et en Orient*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2010, p. 89-116), « les monastères féminins de Constantinople recouraient à des prêtres eunuques, en particulier pour donner la communion aux moniales et faire le lien avec le monde extérieur masculin ». Il cite également, entre les VIII^e et X^e siècles, plusieurs patriarches eunuques et des monastères destinés à des moines eunuques. Il est vrai, toutefois, qu'ils constituaient à Constantinople une sorte de caste un peu comparable par son rôle dans la société à celle des affranchis impériaux à Rome.

¹⁴ Première Épître aux Corinthiens, 7, 8-9.

¹⁵ Homélie 62, *Patrologie grecque* de Migne, volume 59, colonne 599. Je remercie l'évaluateur anonyme qui m'a communiqué cette référence

est d'autant plus grand que pareil souci existe dans le judaïsme à propos de rites de deuil : « Vous ne ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort¹⁶ ». On trouve aussi dans l'islam des condamnations du tatouage allant dans le même sens. Il me paraît également problématique de voir dans le passage très connu de la première Épître aux Corinthiens désignant le corps humain comme « un temple du Saint Esprit ¹⁷ » une invitation à respecter son intégrité matérielle. Cette formule intervient en effet dans une diatribe contre la fornication, et ce qui est en jeu est de préserver le corps d'une souillure avant tout morale. Un corps éligible comme « temple du Saint Esprit » n'est donc rien d'autre qu'un corps soumis à une normativité de type ascétique¹⁸.

Au total, la recherche de marques corporelles, volontaires et ritualisées, de l'identité religieuse dans le christianisme est assez décevante. La prise de distance avec le judaïsme et le souci d'universalité que Paul pousse à l'extrême¹⁹ permettent sans doute de comprendre sa relative indifférence aux moyens de construire une identité religieuse immédiatement lisible et ancrée de façon irréversible dans le corps. Le christianisme savant des premiers siècles a accueilli l'héritage du prophétisme juif dans sa dimension antiritualiste et sa recherche à la fois éthique et religieuse d'une intériorité, et c'est dans sa continuité que se situe saint Paul. Dans la même logique, la liturgie catholique a substitué à la marque charnelle de la circoncision un signe à la fois matériel et « spirituel » de l'entrée dans la communauté chrétienne : l'onction de saint chrême sur le front lors du baptême, cette huile additionnée de baume de Judée étant glosée comme un symbole de l'Esprit²⁰.

¹⁶ *Deutéronome* 14, 1. Texte presque semblable dans *Lévitique* 19, 28.

¹⁷ Première Épître aux Corinthiens, 6, 19.

¹⁸ Le texte cité est aujourd'hui utilisé par certaines Églises évangélistes comme un argument contre les addictions au tabac ou à l'alcool.

¹⁹ « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ » (Épître aux Galates, 3, 28).

²⁰ Je traite de façon détaillée les rituels d'onction dans mon ouvrage *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS, coll. « Recherche d'histoire sociale », 1990, ch. 1^{er}.

Il est à noter toutefois que, si l'huile sainte est prompte à disparaître, le baptême est quant à lui indélébile, ce qu'ignorent en général les catholiques qui, aujourd'hui de plus en plus nombreux, demandent à être débaptisés. Ils peuvent tout au plus être rayés du registre baptismal où leur nom est inscrit...

Le christianisme latin n'a cependant pas écarté un des marquages du corps les plus répandus à l'échelle mondiale et à toutes les époques : le traitement différentiel de la chevelure, de la barbe et des poils²¹. Il s'agit là de pratiques à peu près indolores et réversibles, mais qui peuvent cependant receler une réelle violence symbolique : dans un contexte social où les femmes portent les cheveux longs, être tondu est une quasi-mutilation. On connaît bien ses usages stigmatisants (par exemple les « tondues » de 1944 en France), il ne faut pas oublier non plus la crainte de la chevelure féminine qui hante les trois religions du Livre et conduit à des pratiques plus ou moins sévères de dissimulation : perruque des femmes hassidim, voile islamique, foulard ou chapeau des chrétiennes pendant les offices, sans parler des habits des religieuses qui, en dépit de leur variété confinant au surréalisme avec la « cornette » des « Filles de la Charité de saint Vincent de Paul », ont pour point commun de cacher intégralement les cheveux (fussent-ils réduits à de maigres repousses après rasage). L'Église romaine a réservé ce type de marquage à ses spécialistes institutionnels – prêtres ou religieux des deux sexes – avec comme marque immédiatement visible la « tonsure » occipitale des religieux. Étant donné la part de la chevelure dans les esthétiques du corps et de ses parures, je préfère rapprocher ces manipulations (indolores, périphériques et réversibles) des usages du costume ou d'autres ornements corporels amovibles. Ce qui ne résout rien sur le fond : la portée identitaire d'un ornement incorporé ou d'une parure quotidienne ou rituelle sont des données ethnographiques assez récurrentes pour être indiscutables.

²¹ Voir sur ce point la somme encyclopédique de Christian Bromberger, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, coll. « Bay, Philosophie », 2010. Les usages religieux en la matière sont en vérité assez marginaux.

Une seule conclusion : n'oublions pas le poil dans les marquages corporels²²...

J'en viens à présent à l'examen d'un autre type de marques d'une appartenance chrétienne, celles qui sont les effets voulus ou non voulus des pratiques dévotionnelles.

Imiter le Christ

Héritier du prophétisme juif, le christianisme l'est aussi de la tradition platonicienne, porteuse d'une ontologie dualiste qui conduit à un discrédit de la corporéité inconnu du judaïsme²³. Les conséquences morales et culturelles de cette orientation culminent dans la religiosité virtuose de ceux que les anciennes Églises considèrent comme des saints. Elles sont déjà actives dans la pensée de l'Incarnation : qu'en est-il du corps du Christ, dont la crucifixion fait, selon l'interprétation catholique dominante, l'ultime victime littérale d'un sacrifice réparateur et, en même temps, une icône de la souffrance ? L'ombre obsédante de son corps supplicié va devenir, dans le catholicisme, le vecteur d'un retour de la corporéité parmi les marques les plus valorisées de l'identité chrétienne.

Si le Christ est le Rédempteur, il l'est à la fois par sa souffrance physique et, plus largement, par l'humiliation d'avoir pris chair. L'Incarnation, loin d'être une glorification de la corporéité, doit sa grandeur paradoxale au fait que le Christ, par amour pour l'humanité, a accepté les misères et indignités de l'existence corporelle, y compris celle de connaître la mort. Cela commence dès sa conception : selon la théorie aristotélicienne reprise par les théologiens catholiques à partir du XIII^e siècle, le fœtus naît de la coagulation du sang menstruel de la mère, privée de ses règles par la grossesse. Naître homme, et de surcroît dans une étable, est donc pour le fils de Dieu la première étape d'un parcours

²² Le domaine du vêtement pourrait lui aussi donner lieu à une étude systématique. Je le laisserai ici de côté parce qu'il touche moins directement à la question des marques corporelles au sens strict.

²³ L'ascétisme des esséniens est un indice de tendances dualistes dans le judaïsme, mais il est peut-être l'effet d'une forme de virtuosité religieuse, celle-ci étant marquée par des pratiques ascétiques dans la plupart des cas que je connais.

d'abaissement et de souffrance qui culmine dans la crucifixion – un supplice ignominieux réservé aux esclaves et aux séditeux. On comprend ainsi les réticences des chrétiens face à l'idée que Jésus serait, corporellement, un homme comme les autres : Jésus naît d'une Vierge, des mystiques affirment que le sang qui a formé son corps fœtal était un sang pur issu du cœur de sa mère, les théologiens docétistes voient dans sa présence physique une simple apparence ou refusent d'admettre qu'il ait souffert sur la croix. De la même manière, l'art chrétien s'est longtemps refusé à représenter la crucifixion, et l'insistance sur l'humanité du Christ, illustrée par l'iconographie de « l'Homme des douleurs », s'affirme seulement à partir du XII^e siècle.

Ces difficultés à assumer jusqu'au bout l'idée de l'incarnation manifestent que, pour le christianisme, le corps sexué des humains ordinaires est de multiples manières répugnant et honteux. *Inter faeces et urinam nascimur*²⁴... La *honte du corps*, et plus particulièrement du corps sexué, est un thème récurrent de la pastorale catholique, et elle concerne particulièrement les femmes, sans doute en raison de la croyance quasi universelle à l'impureté du sang menstruel, en raison aussi des dangers supposés de la séduction féminine, exacerbée par la vue de leur chevelure ou de leur nudité²⁵. Les costumes et les coiffes des religieuses ont longtemps été conçus pour cacher leurs cheveux et estomper la forme de leur corps dans des vêtements amples. On attendait aussi des laïques pieuses une « modestie » dans le vêtement, la gestuelle et le regard apte à modeler le corps lui-même, le doter d'une *hexis* dévote que l'on retrouve sous une forme à peine différente dans ce qu'il est convenu d'appeler « l'onction ecclésiastique » des membres du clergé.

Tout chrétien a le devoir de dépasser en quelque manière l'ordre de la corporéité, de vivre autant qu'il le peut selon les lois

²⁴ « Nous naissons entre les fèces et l'urine ». Cette formule est attribuée, peut-être à tort, à saint Augustin.

²⁵ Le rapport des chrétiens à la nudité a évolué dans le temps. Les premiers baptisés entraient nus dans le bassin baptismal. En revanche, au XIX^e siècle, le tabou atteint son point culminant : dans les pensionnats religieux, on obligeait les jeunes filles à se baigner en conservant sur elles une chemise.

de l'esprit et non dans l'esclavage de la chair. Mais il demeure à cet égard un décalage entre l'exigence morale de tempérance et la présence insistante dans la pastorale chrétienne des thématiques du mépris du monde et du corps. Le point d'accroche le plus significatif de ces inflexions ascétiques est l'impératif de *l'imitation du Christ*, considérée comme la forme la plus haute de la piété. *L'imitation de Jésus-Christ*, ouvrage de Thomas a Kempis²⁶ écrit au XIV^e siècle, permet de saisir les différentes significations de cette prescription. Il comporte en effet deux ambiguïtés : d'une part il s'adresse à la fois aux religieux et aux laïcs, d'autre part il conjugue dimension morale et dimension spirituelle. Les laïcs, invités à s'apitoyer sur les souffrances du Christ de la Passion, y trouvent une manière de donner un sens à leurs propres misères et à faire de la souffrance acceptée une vertu majeure. Ce dolorisme constitue une singularité de la morale catholique qui la distingue des impératifs de la morale commune²⁷. Lu par des religieux, l'ouvrage les rappelle à leurs devoirs et les conforte dans le bienfondé de leur choix de vie. Il reste que l'absence de distinction entre les deux types de lecteurs a pour effet d'inviter les simples laïcs aux austérités d'une vie monacale. Or c'est un ascétisme exigeant qui caractérise les formes chrétiennes de la virtuosité religieuse. Dès les premiers siècles, le « renoncement à la chair²⁸ » est devenu le point commun de nombreuses pratiques vertueuses. Citons par exemple l'émergence de la catégorie des « vierges consacrées » vouées à une vie de prière et d'ascèse. Furent également valorisés à cette époque des prodiges

²⁶ Cet ouvrage, indéfiniment réédité jusqu'à nos jours, a la réputation d'être le livre le plus diffusé dans le monde après la Bible. Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, revue et corrigée par M. l'Abbé de la Hogue, Londres, Nouvelle édition, coll. « Eighteenth Century Online », 1797.

²⁷ L'idée que la douleur est toujours un mal est très récente dans notre société, peut-être parce qu'elle est difficile à soutenir en l'absence de puissants analgésiques. Les exceptions à ce principe général sont à chercher dans l'érotisme masochiste et chez les sportifs et performeurs de l'extrême.

²⁸ Voir l'ouvrage de Peter Brown (*Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduction de l'anglais par Pierre Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995 [1988]) qui analyse avec précision les différents enjeux de cette posture ascétique.

d'ascétisme tels ceux des Pères du désert égyptien ou des stylites de Syrie. L'important est de noter la place du corps dans ces engagements religieux. Les ermites sont des athlètes de Dieu, leur corps efflanqué est le signe le plus manifeste de l'intensité de leur vie spirituelle. Il y a là les prémisses de ce qui allait devenir le monachisme chrétien, lui-même promoteur d'une vie ascétique néanmoins tempérée par les règles des différents ordres qui refusent toutes, au nom de l'obéissance, les prouesses des premiers ermites. Il n'en reste pas moins que l'excès en la matière demeure un signe majeur de la *sainteté*.

L'ascétisme, en tant que genre de vie adopté pour des raisons religieuses ou philosophiques, est très répandu dans le monde. Il s'inscrit toutefois dans des métaphysiques et des cosmologies en partie différentes. Dans le cas chrétien, sa promotion au statut de signe ou de moyen d'une vie sainte cumule plusieurs registres de justification difficilement séparables. Il constitue en premier lieu une mise en acte du dualisme métaphysique en donnant à la promotion de l'esprit au détriment de la chair la forme d'une expérience vécue au quotidien, au moins dans le contexte de la religiosité virtuose. Mais sa rencontre avec l'idéal de l'*Imitatio Christi* suscite une inflexion notoire : une recherche de la souffrance étrangère à la tradition platonicienne. Pour Platon, en effet, tous les modes de la sensation détournent l'homme de sa vocation spirituelle : « Chaque plaisir et chaque peine, agissant comme un clou, cloue l'âme au corps, l'y fixe, la rend corporelle et lui fait croire à la vérité de ce que le corps lui a dit », écrit-il dans le *Phédon*²⁹. Or, pour un chrétien, la douleur a une valeur positive du fait de sa capacité rédemptrice, à l'image de celle du Christ. L'ascétisme a aussi une vocation pénitentielle, surtout lorsqu'il s'accompagne d'exercices de mortification corporelle – port du cilice, autoflagellation, couche couverte d'épines ou de débris de poterie, etc. Enfin, s'agissant de l'abstinence sexuelle et des restrictions alimentaires, il semble correspondre, en particulier chez les

²⁹ Platon, *Phédon*, dans *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, ch. XXXIII, 84 d. Traduction modifiée.

saintes, à une recherche de pureté (au sens du *Lévitique*). C'est ainsi du moins que j'interprète le choix du végétarisme de certaines d'entre elles et surtout le fait que leurs jeûnes excessifs avaient souvent pour conséquence une aménorrhée attendue. S'agissant des marques corporelles dues aux macérations, il faut noter que leur exhibition est proscrite, ou du moins réprouvée, au nom de l'humilité. Un topos à cet égard est la découverte de leur ampleur au moment de la mort d'un pieu personnage, dont elles confirment la sainteté. Mais jusqu'où peut-on imiter volontairement les souffrances du Christ ? L'Église catholique a toujours réprouvé les exaltations mystiques allant jusqu'à la mise en croix³⁰, interrompue sauf accident avant la mort de la victime volontaire. En revanche, le jeûne et la flagellation sont considérés sans réticence comme des formes légitimes de l'*Imitatio Christi*, Jésus ayant lui-même jeûné quarante jours dans le désert et subi les verges au cours de la Passion.

Je n'ai abordé jusqu'ici, comme formes de l'imitation du Christ, que ses aspects dévotionnels et les engagements austères d'une vie sainte, laissant de côté son imitation dans la mort, le martyr pour la foi, qui est en vérité la preuve de sainteté la plus courante et la plus valorisée. Dans le principe, un martyr qui meurt pour le Christ témoigne de son attachement radical à la vérité du christianisme, et son but n'est pas de ressembler à son premier prophète. Mais il lui ressemble malgré tout dans la mesure où Jésus est en quelque façon le premier martyr de la religion qu'il professe. Or les martyrs des premiers temps sont le plus souvent victimes de leur zèle missionnaire. C'est ainsi que tous les apôtres sauf saint Jean meurent dans des supplices aussi horribles que variés, parmi lesquels la crucifixion, qui concerne Pierre, André, Philippe et, selon certaines traditions, Simon le Zélote et Barthélemy. Cette stricte *Imitatio Christi*, assez rare dans l'hagiographie, tient sans doute à leur proximité avec Jésus et au fait que les apôtres occupent le premier rang dans la hiérarchie des saints.

³⁰ On en connaît plusieurs exemples chez les Jansénistes dits « convulsionnaires », pour qui elle était la forme ultime de sévices pieux de moindre portée mimétique.

Mourir pour une cause est, dans des contextes aussi bien religieux que politiques, une manière de montrer qu'on la tient pour plus grande que sa vie et, à ce titre, un martyr chrétien offre un exemple de perfection de la foi. Dans le cadre du dualisme métaphysique déjà évoqué à propos de l'ascétisme, sa mort peut aussi être interprétée comme une forme radicale de mépris du monde et du corps. Et cela réagit sur l'imaginaire, sinon la réalité, des supplices subis. L'hagiographie affectionne les longues descriptions de tortures, mutilations, et autres sévices qui tendent à atteindre chaque partie du corps avant la décapitation finale. Cela est vrai en particulier des récits concernant les vierges martyres, comme si la femme, tenue pour plus « charnelle » que l'homme, devait payer plus cher que lui l'imperfection de sa nature³¹. L'hagiographie des martyrs et dans une moindre mesure leur iconographie engendrent ainsi un imaginaire noir de la vulnérabilité corporelle et de la souffrance qui trouve parfois une actualité presque littérale dans l'expérience des mystiques. Par exemple, sainte Colette de Corbie, une clarisse du XV^e siècle remarquable par sa vie ascétique et contemplative,

subissait [...] tour à tour, la nuit qui précédait les solennités des martyrs, tous leurs supplices. Elle se sentait tantôt brûlée, comme les bienheureux diacres Laurent et Vincent, tantôt écorchée comme saint Barthélemy, tantôt crucifiée, coupée en morceaux, plongée dans l'eau ou l'huile bouillante. Parfois il lui semblait qu'on lui arrachait le cœur, qu'on lui ouvrait et déchirait les entrailles, qu'on enfonçait dans ses chairs des tiges enflammées, et qu'on la transperçait de part en part.³²

À défaut de produire des marques visibles, la méditation sur les martyrs engendre des douleurs qualitativement distinctes ou localisées qui sont autant d'emprises des représentations religieuses sur le corps.

³¹ Cette question est traitée de façon détaillée au ch. 3 de mon livre *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien* (Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 1997.

³² Jérôme Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, volume 2 : Les phénomènes mystiques distincts de la contemplation, Paris, Poussielgue, 1895 [1879], p. 494-495.

Je considère donc que l'hagiographie des anciennes Églises chrétiennes tend à rapprocher martyr, ascétisme et mortifications corporelles en y voyant des modalités similaires du dépassement de l'ordre de la chair. Cela permet de comprendre pourquoi, en l'absence de persécution religieuse, le *désir du martyr* reste une marque éminente de sainteté ; pourquoi aussi le martyr peut devenir une métaphore de l'ascèse. Les écrivains spirituels irlandais du Moyen Âge en distinguaient trois formes : à côté du martyr rouge – la mort pour la foi dans les supplices – le martyr blanc désignait les mortifications de la vie monastique. Le martyr vert ou bleu (*glas* en gaélique) correspondait aux macérations liées au repentir et à la pénitence³³. L'important est donc de souffrir plus que de mourir, et c'est essentiellement dans l'acceptation (pour les martyrs) et la recherche de la souffrance (pour les ascètes) que réside le cœur de l'imitation du Christ.

Le corps chrétien, dans le cadre de la virtuosité religieuse, apparaît donc, pour l'essentiel, comme un corps ascétique parfois marqué par les auto-agressions pénitentielles ou sacrificielles les plus diverses. Telles sont du moins les traces dont il est le support de la manière la plus explicite. Il est difficile d'évaluer dans quelle mesure les exercices douloureux qui ont été cités relèvent d'une intention délibérée de *faire trace*, d'offrir à soi-même et aux autres une sémantique de la piété – et de la souffrance. À cet égard, une singularité du christianisme latin a été d'inventer, depuis le Moyen Âge central, une manière qui lui est propre de valoriser les marquages corporels les plus extrêmes en écartant la responsabilité de leurs porteurs. Nous allons examiner à présent les jeux d'écho qui existent entre les saints mystiques et le corps du Christ en nous tournant vers leurs expressions tenues pour miraculeuses.

Les empreintes corporelles du surnaturel

L'imitation du Christ comporte une dimension iconique que je n'ai pas encore abordée et qui est à vrai dire le lieu par excellence de la production d'un corps chrétien. J'entends rappeler par la

³³ Louis Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Paris, Desclée de Brouwer et p. Lethielleux, coll. « Pax », 1925, p. 207-213.

notion de « dimension iconique » le fait que, dans le catholicisme, les images ont un grand rôle dévotionnel et, corrélativement, qu'elles ont réagi à la fois sur la conception de leurs référents supposés et sur l'expérience même des virtuoses religieux. Cette orientation induit en premier lieu une logique de la marque qui concerne d'abord le corps même du Crucifié. Le pathos de la dévotion à « l'Homme des douleurs » a en effet conduit à valoriser toutes les traces de la souffrance qui ont fait de lui le Rédempteur. La principale source de cette mise en images de la douleur est l'immense bibliothèque des visions des saints et saintes mystiques, ces dernières étant de loin les plus prolixes. Ainsi, au cours d'une vision, sainte Françoise romaine (morte en 1440) voit la Madeleine compter les plaies de Jésus après la déposition de la croix : elle arrive au nombre de 6666³⁴. Sainte Gertrude d'Helfta (fin du XIII^e siècle) mentionne quant à elle le chiffre de 5466³⁵. Les ouvrages de piété, de même que les images, évitent de tels débordements du pensable et du représentable en se contentant d'énumérer avec minutie les occasions où le sang du Christ a coulé, les instruments de la Passion – de la main de Malchus coupable d'un soufflet sacrilège aux verges de la flagellation et aux clous de la croix –, les *cinq* plaies de l'ultime supplice et les *sept* douleurs de la Vierge. Chacune de ces listes a son iconographie et ses projections mnémotechniques ou rituelles : chemin de croix, rosaire, horloge de la Passion. Ces usages relèvent tous d'une même démarche de partition et de sommation conduisant à transformer le corps du Crucifié en un nombre fini d'éléments distincts, d'atomes de souffrance figurables. C'est finalement le corps même du Christ qui se morcèle : à la structure éclatée des tableaux représentant, juxtaposés autour du Crucifié, les instruments de la Passion répondent, à la fin du XV^e et au XVI^e siècle, les « blasons des cinq plaies », où l'image du Sauveur se réduit à un cœur vulnéré placé au

³⁴ Joseph Rabory, *Vie de sainte Françoise Romaine, fondatrice des Oblates de Tor de' Specchi*, Paris, Librairie catholique internationale, 1886, p. 186.

³⁵ Gertrude d'Helfta, *Ceuvres spirituelles*, tome III : Le Héraut, traduction et notes par Pierre Doyères, O.S.B., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1968, p. 289.

centre, avec les deux mains blessées en haut de l'image et, en bas, les deux pieds sanglants³⁶. De cette anatomie de la douleur ne subsistera guère, aux siècles suivants, que le Sacré Cœur de Jésus, bientôt associé à celui de la Vierge Marie, dont les images ont connu une immense diffusion. Mais la liste des cinq plaies, celles laissées par les quatre clous et la lance de Longin sur la poitrine, auxquelles s'ajoutent parfois les marques de la couronne d'épines, reste le condensé le plus frappant des effets de la crucifixion.

Du côté des saints mystiques, la méditation des souffrances du Christ ainsi détaillées aura à partir du XIII^e siècle et jusqu'à nos jours un effet spectaculaire : la stigmatisation, c'est-à-dire l'inscription sur le corps des traces de la crucifixion. Saint François d'Assise fut le premier à recevoir les stigmates mais cette faveur divine concerna ensuite très majoritairement des femmes mystiques, religieuses ou laïques, dont une des plus précoces, au XIV^e siècle, fut Catherine de Sienne. La fortune de cette marque de sainteté est immense. Au début du XX^e siècle, le très catholique Docteur Imbert-Gourbeyre établit une liste de 321 cas³⁷, réduits à une grosse centaine dans un numéro de la revue *Études carmélitaines* de 1936 plus attentive à la fiabilité des sources. L'exactitude de ces dénombrements est en tout état de cause rendue incertaine par le fait que la notion de stigmatisation recouvre des réalités assez diverses. Les spécialistes parlent ainsi de « stigmatisation plastique » pour désigner les très nombreux cas – le plus célèbre étant celui de Claire de Montefalco³⁸ – où les formes des instruments de la Passion ou de quelque autre emblème religieux sont découvertes dans le cœur des candidats à la sainteté après leur mort. On connaît aussi de nombreuses occurrences de « stigmatisation incomplète » se réduisant, par exemple, à une blessure au front,

³⁶ Louis Gougaud, *op. cit.*, p. 89. Pour plus d'informations sur ce dossier et quelques images, voir mon article « Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux », *Terrain*, n° 18, 1992, p. 33-45.

³⁷ Antoine Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation. L'extase divine et les miracles de Lourdes. Réponse aux libres-penseurs*, deux volumes, Clermont-Ferrand, L. Bellet éditeur, 1894.

³⁸ Voir sa présentation détaillée dans André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981.

aux mains, ou même à un seul pied. Il faut enfin mentionner la fréquence des « stigmates invisibles », difficiles à distinguer des innombrables occurrences où le saint est dit « souffrir les douleurs de la Passion » sans mention expresse de lésions corporelles. Les cas de « stigmatisation complète », avec les cinq plaies des membres et du côté auxquelles s'ajoutent parfois celles de la couronne d'épine et de la flagellation, sont en définitive les moins nombreux et, dans ce registre, la prédominance féminine est écrasante : au dire de certains, saint François et le Padre Pio, un capucin campanien mort en 1968 et canonisé en 2002, seraient les seuls hommes à en avoir bénéficié³⁹.

La question de la stigmatisation n'est à vrai dire qu'une pièce du dossier beaucoup plus vaste des « phénomènes paramystiques », à savoir les manifestations corporelles du surnaturel – lévitation, bilocation, odeur de sainteté, splendeur lumineuse, etc. – qui accompagnent la vie spirituelle d'un candidat à la sainteté. On voit se développer au XIX^e siècle une vaste littérature catholique consacrée à ce sujet, cela étant dû dans une large mesure à la concurrence des explications scientifiques. L'ouvrage le plus célèbre est celui de l'écrivain et polémiste allemand Joseph von Görres *Die christliche Mystik* (1836-1842), traduit en français une dizaine d'années après sa parution sous le titre *La mystique divine, naturelle et diabolique*.⁴⁰ Une somme comparable due au chanoine Jérôme Ribet est publiée à partir de 1879 : *La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*.⁴¹ Je cite *in extenso* les titres de ces deux énormes compilations parce qu'ils expriment bien les raisons de l'intérêt porté par l'Église aux prodiges corporels associés aux expériences des mystiques. Les trois catégories mentionnées dans le titre français de l'ouvrage de von Görres renvoient aux vieux débats autour du miracle, mais

³⁹ Cette opinion est suspecte dans la mesure où elle perpétue une polémique ouverte par la stigmatisation de Catherine de Sienne, membre du tiers ordre dominicain : cette faveur divine n'est-elle pas réservée aux seuls franciscains ? (Je précise que les capucins sont une branche de l'ordre des franciscains.)

⁴⁰ Joseph von Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, traduction de l'allemand par Charles Sainte-Foi, Paris, Poussielgue-Rusand, 1854-1861.

⁴¹ Jérôme Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, trois volumes, Paris, Poussielgue, 1895-1903.

aussi de la sorcellerie et de la possession diabolique, les alternatives à la mise en cause de ces interventions du surnaturel étant la mystification (« analogies humaines ») et la pathologie (mystique « naturelle »). La littérature démonologique, qui prend une ampleur considérable entre le XIV^e et le XVII^e siècles, a multiplié les spéculations sur les effets corporels des interactions entre les démons et le corps des sorcières, les dotant entre autres choses de pouvoirs merveilleux. Elle a développé en particulier, à partir du XVI^e siècle, les instruments d'une expertise aussi brutale que tatillonne des empreintes du diable sur les corps : tâches de vin, naevus ou autres anomalies cutanées dans lesquelles on reconnaissait parfois la forme d'un animal appartenant au bestiaire diabolique. On cherchait aussi des marques invisibles en piquant avec une aiguille le corps du présumé sorcier pour découvrir des zones d'insensibilité⁴². Aux stigmates divins faisaient ainsi écho ceux du démon...

Je ne peux qu'entrouvrir ici le vaste dossier de la démonologie mais ce que j'en ai retenu est suffisant pour mettre en évidence la continuité entre les formes supposées surnaturelles des marques corporelles et certains de leurs usages profanes : elles sont des signes d'emprise ou de propriété dans le cas des sorcières – c'est du reste ce que disent les démonologues. Dans le cas des stigmatisées, elles sont perçues comme des témoignages violents d'amour analogues à ceux qui existent dans le registre des amours profanes : mordillements, suçons, griffures ou autres expressions de ce que la culture populaire appelle « l'amour vache » et la psychiatrie le sadomasochisme. Mon propos n'est nullement de réduire la mystique à une érotique inavouée (même si ce type d'interprétation est très répandu, jusque sous la plume de Jacques Lacan⁴³) mais simplement de prendre acte du fait que la

⁴² Voir la thèse d'Hélène Hotton, « Les marques du diable et les signes de l'Autre. Rhétorique du dire démonologique à la fin de la Renaissance », Département des littératures de langue française, Université de Montréal, 2011, qui offre une excellente synthèse (<https://core.ac.uk/download> ; consultée le 5 septembre 2019).

⁴³ Voir son commentaire de la statue du Bernin « La transverbération de sainte Thérèse » dans *Le séminaire*, Livre XX : Encore (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 71.

symbolique religieuse recourt de manière plus ou moins consciente à des registres sémantiques empruntés à la vie ordinaire. Comment pourrait-elle faire autrement ? Il me semble également significatif que, dans la mystique, et donc dans le registre de la virtuosité religieuse, le retour au premier plan du corps contredise et en même temps prolonge l'ontologie et la morale dualiste : il n'est légitimement présent dans un parcours de sainteté que sur le mode de la souffrance – et non du plaisir physique. Dans une logique de la preuve, il est aussi l'espace visible dans lequel est recherchée paradoxalement l'évidence de l'invisible.

Le raisonnement est le même à propos de l'extase. Vouloir la provoquer artificiellement avec des drogues reviendrait à confondre l'ordre de la nature et celui du surnaturel, dont les seules rencontres théologiquement reconnues sont le miracle et sa contrefaçon diabolique. Cela revient à dire que, de longue date, certains des prodiges corporels qui marquent habituellement la carrière d'un saint mystique aussi bien que la possession diabolique peuvent être disqualifiés, réduits à une lecture psychopathologique. Un autre critère entre en jeu : les états extatiques, les révélations privées, dans une moindre mesure les apparitions doivent s'inscrire dans une vie sainte. Or celle-ci est essentiellement marquée par l'ascétisme, la souffrance volontaire et toutes les privations sensorielles et relationnelles liées, dans le cas des religieuses mystiques, à la clôture. Un esprit étranger à cet univers ne peut manquer de soupçonner que les privations de nourriture, le manque de sommeil, les prières répétitives ont aussi leur rôle dans la production de ces médiations avec le Ciel. Certains théologiens ou créateurs d'ordres religieux (Thérèse d'Avila, par exemple) ont du reste critiqué les excès de l'ascétisme en y voyant à la fois un manquement à l'obéissance et un artifice favorisant la réputation de ceux qui s'y livrent. Mais je ne connais pas de source (au moins dans le monde catholique) qui ait explicitement considéré la discipline corporelle comme une cause directe de l'extase. Les « exercices spirituels » et les techniques d'oraison promues par de véritables manuels offrent pourtant des programmes au plus près des techniques du corps visant, dans

d'autres contextes religieux, l'accès à l'extase. On peut penser que la métaphysique dualiste, dont l'ascétisme constitue le versant pratique, a contribué à masquer les déterminismes purement somatiques à l'œuvre dans ces modalités de l'oraison.

Il n'en reste pas moins que l'extase a souvent été érigée en une sorte de spectacle apologétique incluant des épreuves destinées à valider son authenticité. C'est ainsi que, lors des apparitions de Lourdes en 1858, les visions de Bernadette Soubirous ont attiré des foules de fidèles venues la voir *voir* la Vierge, invisible à tous sauf à elle. On alla jusqu'à approcher de ses mains la flamme d'une bougie pour s'assurer de sa totale indifférence à son environnement terrestre. À défaut de marquer le corps, l'extase était ainsi supposée le doter de propriétés contre-intuitives bien à même de désigner la présence active du surnaturel.

Quelques mots pour conclure. Le rapide survol que j'ai proposé des marques corporelles à valeur religieuse dans le cadre du catholicisme peut surprendre par l'ampleur du dossier relatif à la question, mais aussi par l'inégal développement des trois rubriques qui ont été annoncées. En l'absence d'une ritualisation explicite des atteintes à l'intégrité corporelle, il semble que l'orientation générale de la prise de corps du religieux se joue dans une esquivé multiforme de ce type de marquage. Les simples fidèles voient leur corps affecté principalement par la mise en place d'un habitus dont le trait le plus caractéristique est la *honte du corps sexué*. Les spécialistes et virtuoses retrouvent le corps dans le cadre d'un ascétisme qui place paradoxalement la corporéité au centre des pratiques pieuses dès lors qu'elles débordent les rigueurs mesurées des règles monastiques et offrent une large gamme de preuves par le corps de la sainteté. Enfin, comme je l'ai déjà noté, il revient au surnaturel lui-même de prendre l'initiative des marquages les plus valorisés, qui consacrent moins la présence charnelle du corps que sa perméabilité aux assauts de l'Esprit et *exaltent sa potentialité la plus significative d'un point de vue religieux : la souffrance*. En cela, le catholicisme rejoint un trait peut-être universel des engagements religieux du corps : le lien entre marque corporelle et douleur physique.

Bibliographie

- Albert, Jean-Pierre, « Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux », *Terrain*, n° 18, 1992, p. 33-45.
- Albert, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS, coll. « Recherche d'histoire sociale », 1990.
- Albert, Jean-Pierre, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 1997.
- La sainte Bible traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1961.
- Bromberger, Christian, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris, Bayard, coll. « Bay. Philosophie », 2010.
- Brown, Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduction de l'anglais par Pierre Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995 [1988].
- Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM, consulté le 22 avril 2019.
- Coquet, Michèle, « L'envers du regard », *Journal des africanistes*, tome 64, fascicule 2, 1994, p. 39-63.
- Delumeau, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes », 1971.
- Görres, Joseph von, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, traduction de l'allemand par Charles Sainte-Foi, Paris, Poussielgue-Rusand, 1854-1861.
- Gougaud, Louis, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Paris, Desclée de Brouwer et p. Lethielleux, coll. « Pax », 1925.
- Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles*, tome III : Le Héraut, traduction et notes par Pierre Doyères, O.S.B., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1968, p. 289.
- Hotton, Hélène, « Les marques du diable et les signes de l'Autre. Rhétorique du dire démonologique à la fin de la Renaissance », Département des littératures de langue française, Université de Montréal, 2011, <https://core.ac.uk/download>, consultée le 5 septembre 2019.
- Imbert-Gourbeyre, Antoine, *La stigmatisation. L'extase divine et les miracles de Lourdes. Réponse aux libres-penseurs*, Clermont-Ferrand, L. Bellet éditeur, 1894.

- Lacan, Jacques, *Le séminaire*, Livre XX : Encore (1972-1973), Paris, Seuil, 1975.
- Lefèvre, Yves, *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, Éditions de Boccard, 1954.
- Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 [1934].
- Moulinier, Laurence, « La castration dans l'Occident médiéval », dans Lydie Bodiou, Véronique Mehl et Myriam Soria (dir), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Paris, Brepols, Turnhout, coll. « Culture et sociétés médiévales », 2011, p. 189-216.
- Platon, *Phédon*, dans *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Rabory, Joseph, *Vie de sainte Françoise Romaine, fondatrice des Oblates de Tor de' Specchi*, Paris, Librairie catholique internationale, 1886.
- Ribet, Jérôme, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, trois volumes, Paris, Poussielgue, 1895-1903.
- Sidéris, Georges, « Les eunuques de Byzance : de la société de cour à la société urbaine (IV^e-XII^e siècle) », dans Élisabeth Malamut (dir.), *Dynamiques sociales au Moyen Âge, en Occident et en Orient*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2010, p. 89-116.
- Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, revue et corrigée par M. l'Abbé de la Hogue, Londres, Nouvelle édition, coll. « Eighteenth Century Online », 1797.
- Vaucher, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981.
- Weber, Max, « L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920) », dans *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006 [1996], p. 358-359, p. 331-378.