



HAL
open science

L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet ?

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet ?. Scrittura di donne. Un sguardo europeo, Protagon Editori Toscani, pp.23-32, 1999. halshs-00367058

HAL Id: halshs-00367058

<https://shs.hal.science/halshs-00367058>

Submitted on 10 Mar 2009

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.

L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet ?

L'étude de l'écriture des femmes en Europe depuis le Moyen Age nous confronte à une réalité assez inattendue : c'est du côté des saintes et des mystiques que l'on trouve des expressions écrites féminines parmi les plus précoces¹. De plus, et sans doute jusqu'au milieu au moins du XIXe siècle, ces productions écrites demeurent les plus fréquentes et les plus abondantes dans l'ensemble des écrits féminins. Il est vrai que le champ du religieux a été, jusqu'à la fin du XVIIe siècle au moins, le premier pourvoyeur de matière écrite. On peut cependant trouver étonnant, étant donné l'antiféminisme de la culture cléricale, que l'Église ait ainsi joué un rôle pionnier dans ce qui peut apparaître comme un aspect non négligeable de la promotion de la femme. Les choses, on va le voir, sont en vérité riches en équivoques. Il est bien entendu difficile de rendre compte globalement d'une réalité qui, de Hildegarde de Bingen à Thérèse de Lisieux, a considérablement évolué. Mais il n'est pas impossible de mettre au jour quelques contraintes structurelles ou, du moins, quelques traits de notre culture observables dans la longue durée, qui permettent de comprendre plusieurs singularités de l'écriture mystique féminine.

Ma problématique sera en gros celle-ci : il s'agira de repérer des marques du "genre féminin", tel qu'il est construit à la fois par le discours des clercs et la culture globale, sur cette écriture. Je tenterai de montrer en quoi l'identité du scripteur constitue un principe de limitation, ou même un obstacle à la pleine reconnaissance de la légitimité de cette production écrite, mais en est aussi la condition de possibilité. En d'autres termes, la dimension de la mystique semble avoir joué comme l'alibi, ou le seul cadre légitime d'une écriture des femmes correspondant par ailleurs aux seuls rôles valorisés qui leur étaient reconnus dans le champ du religieux. C'est dire que, s'il est vrai que l'Église a contribué à la promotion d'une écriture féminine, celle-ci avait aussi son prix, un prix très lourd à payer. Et l'on peut même se demander si, au lieu d'être pour les femmes l'espace d'une reconnaissance effective, leur écriture - comme le genre de vie qui conditionnait leur valorisation dans le champ du religieux - n'était pas avant tout le signe de leur soumission à une forme très insidieuse de domination masculine.

1. Questions de genre

L'écriture religieuse comporte des "genres", littéraires ou théoriques, très divers : de la théologie la plus spéculative à l'hagiographie, du sermon au cantique, de l'exégèse biblique au

¹ Lire à ce sujet Danièle RÉGNIER-BOHLER "Voix littéraires, voix mystiques" dans *Histoire des femmes*, ss. la dir. de G. DUBY et M. PERROT, t. 2 "Le Moyen Age", ss. la dir de C. KLAPISCH-ZUBER, Plon, 1991, pp. 443-500 ; Marilena MODICA VASTA, "La scrittura mistica", dans *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di Lucetta SCARAFFIA et Gabriele ZARRI, Laterza, 1994, pp. 375-398.

récit de vision. Et il faudrait encore ajouter à cela, en fonction des périodes, des types d'écrits non spécifiques: bestiaires, lapidaires et autres encyclopédies, chroniques, autobiographies, journaux intimes... Or ces genres sont distribués de façon assez stable selon le "genre". De façon générale (mais cela est également vrai en dehors du champ religieux), les femmes n'ont pas accès à l'écriture théorique. Hildegarde de Bingen est à cet égard une exception à peu près unique. Mais elle est aussi une des rares femmes, avant le XXe siècle, à avoir écrit de la musique... Quant au fait que trois saintes - Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux - soient devenues Docteurs de l'Église, il reflète un changement très récent- et encore bien timide - de l'Église à l'égard du féminin après Vatican II. A l'inverse, les hommes sont peu représentés (en dépit de quelques exceptions célèbres, comme saint Augustin et ses *Confessions*) dans le registre de l'autobiographie et du journal spirituel. Et ils sont, à ma connaissance, totalement étrangers aux récits de visions et révélations privées, alors qu'en ce domaine, les voyantes sont légion depuis la fin du Moyen Age. Avec Julienne de Norwich, Brigitte de Suède, Marie d'Agréda, Anne-Catherine Emmerich et quelques autres, les femmes ont au moins le monopole des "révélations" interminables concernant la vie terrestre de Jésus et de la Vierge.

Dans cette ébauche de classification, je n'ai pas individualisé un genre qui serait celui de "l'écriture mystique" pour la simple raison qu'à mon sens il n'existe pas. La qualification de "mystique" réfère ici ou bien à la posture du scripteur, ou bien, selon un usage plus marginal, aux matières traitées. Dans le second sens, on peut parler de la "théologie mystique" du Pseudo-Denys parce que qu'elle traite, entre autres choses, de la méditation "anagogique" qui permet de s'élever de la contemplation des créatures à celle du créateur, et définit donc une démarche mystique. Mais il s'agit en vérité d'une théologie spéculative qui trouve ses principes dans la philosophie néo-platonicienne plus que dans une expérience personnelle. Le cas des mystiques rhénanes du Moyen Age et d'autres femmes qui ont écrit des traités de théologie mystique "savants" me semble différent, dans la mesure où elles se réclament d'une expérience vécue. On peut donc les ranger dans la rubrique des écrits dont la qualification de "mystique" renvoie plutôt à la posture du scripteur.

En ce sens-là, l'écriture mystique peut être désignée comme celle qui relate, accompagne ou institue une "expérience mystique". Conformément à l'usage courant, j'appelle mystique une expérience vécue comme contact intime avec le divin ou fusion en lui. Une telle expérience, plus affective qu'intellectuelle, est généralement accompagnée de manifestations somatiques - ce sont tous les phénomènes dits "paramystiques" (visions, lévitation, stigmates, sueurs de sang, émission de lumière ou de parfums etc.) et d'états de conscience modifiée - trances ou extases. Ainsi définie, la mystique est une expérience très majoritairement féminine, et ses implications écrites

le sont presque exclusivement² pour deux raisons au moins, qui touchent l'une et l'autre à la construction des genres :

- d'une part, la réceptivité supposée à ce type d'expérience fait partie d'une définition du féminin qui déborde la sphère du religieux chrétien. La femme est considérée comme passive et donc plus accessible aux "passions", aux sentiments. Sa passivité en fait aussi une candidate privilégiée à la possession, ou à toute forme d'ouverture de type médiumnique sur l'Autre monde.

- d'autre part, à l'intérieur du champ religieux chrétien, elle est écartée du sacerdoce. Cela la prédispose, au moins par défaut, à occuper l'autre pôle de la "virtuosité" ou de la grandeur dans ce champ, qui est celui du prophétisme (en un sens proche de celui que Max Weber donne à cette notion³). D'un côté il y a la médiation institutionnelle, publique, liturgique et sacramentelle avec le Ciel, qui s'accompagne entre autres choses d'un droit à la parole publique dans des contextes religieux, de l'autre la médiation informelle, privée, toujours suspecte d'illégitimité et - sauf débordement de ce que l'institution tolère - vouée à l'acte plus qu'à la parole, la seule ouverture à l'espace public qui lui soit concédée étant celle de l'écriture.

La possibilité même de l'expérience mystique est donc commandée par le jeu de l'institution qui, dans un même mouvement, définit son statut dans le champ du religieux (celui du "prophétisme") et sa distribution entre les genres, dans la mesure où le sacerdoce est un monopole masculin. Quant à ses effets sur le registre de l'écrit, ils sont eux-mêmes conditionnés en grande partie par cette même logique. Faute de passer par les canaux dominants que sont les rites institués et la parole autorisée, l'objectivation du surnaturel se joue dans les formes muettes du miracle (les phénomènes paramystiques) et du texte écrit, apte à communiquer la face intime et invisible des rapports de l'âme à Dieu.

Ce qui précède permet donc de comprendre d'une première manière comment a pu se constituer, dans l'espace du christianisme, un registre presque exclusivement féminin de l'écriture mystique. Mais celle-ci n'est pas simplement le compte-rendu d'expériences déjà vécues en dehors d'elle, elle peut aussi devenir un élément central de leur constitution. L'envisager sous cet angle permettra, en retour, de comprendre certains traits typiques de l'écriture mystique féminine, et tout d'abord son rapport avec la souffrance.

2. L'encre et le sang

² Cette réalité statistique massive est souvent occultée pour deux raisons conjointes : d'une part, on ne prend en compte que les "grands mystiques" ce qui, du côté des femmes, revient à ignorer l'essentiel d'une production énorme, mais souvent sans grande qualité littéraire ; d'autre part, on valorise les quelques mystiques masculins (Maître Eckart, Tauler, Henri Suso, Ruysbroek, saint Jean-de-la-Croix) en raison de la valeur littéraire et théologique de leur œuvre.

³ Sur ma reprise de l'idée de prophétisme et son adaptation au champ religieux chrétien, voir mon livre *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, ch. 2 et conclusion.

Je passerai rapidement sur ce point du dossier, que j'ai déjà plusieurs fois exposé par ailleurs⁴. Retenons-en simplement les grands axes.

La souffrance - volontaire ou involontaire - est la pierre de touche de la sainteté féminine. Qu'on l'interprète dans une perspective sacrificielle (en relation avec une *Imitatio Christi* centrée sur l'idée de rédemption) ou une perspective ascétique (la femme, par essence charnelle, doit plus que l'homme mener une lutte acharnée contre son propre corps), elle est l'accompagnement obligé de l'expérience mystique. Les phénomènes paramystiques, au premier chef la stigmatisation, sont d'ailleurs presque tous des phénomènes douloureux, ou liés à un corps délabré. Comme l'a dit Hildegarde de Bingen, "Dieu n'habite pas les corps bien portants".

Dans ce contexte, on comprend que l'écriture mystique devienne elle-même une occasion de souffrir. Cela peut s'accomplir de la manière la plus littérale lorsque le corps de la mystique constitue le support où le fer et le feu viennent inscrire le nom de Jésus. L'écriture est encore souffrance en raison de son caractère obligatoire - elle est systématiquement demandée par le confesseur, en dépit des protestations les plus désespérées d'humilité et d'inaptitude. Enfin, lorsque l'écrit se situe dans les registres performatifs du vœu et de la promesse (à travers, par exemple, des demandes explicites de souffrance ou des engagements tel un vœu de virginité - souvent tracé avec son sang - contracté dans ses jeunes années), il fait souffrir par la réalité qu'il donne à des perspectives angoissantes et par la crainte, que sa simple existence conforte, de manquer à ses obligations.

Ces divers éléments prennent une consistance plus grande encore si on les rapporte aux conditions mêmes de l'acte d'écrire. J'ai déjà rapproché, de façon peut-être abusive la formule de Rimbaud "Je est un autre" de celle de saint Paul "Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi", souvent citée par les mystiques⁵. La première me semble un produit de l'expérience de l'écriture, dans ce qu'elle peut avoir de dissolvant pour le sujet. Un fort engagement de foi est peut-être en mesure de donner sens à la seconde, mais il ne me semble pas indifférent qu'elle trouve précisément toute sa densité existentielle à l'occasion d'une activité d'écriture, c'est-à-dire d'une activité solitaire de retour sur soi, sur un "soi" justement introuvable en dehors des pratiques sociales et des relations intersubjectives qui soutiennent dans l'être une forme à peu près stable de notre identité.

Pour conclure, il semble donc que l'écriture puisse constituer, en elle-même, un "exercice spirituel", c'est-à-dire que ses potentialités propres rejoignent les objectifs communs à toutes les formules d'auto-conditionnement qui favorisent l'expérience mystique. Et elle ne peut qu'être douloureuse dès lors que l'expérience mystique la plus haute est le "martyre d'amour". Dès lors également qu'elle prend la forme d'une écriture amoureuse qui, faute de rencontrer son destinataire dans l'épreuve hallucinée de la présence du Christ, ne peut qu'exacerber un désir confronté à l'absence de son objet. Mais on peut encore se demander si la structure même du

⁴ Voir mon livre déjà cité, ch. 9 et l'article "Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie", *Terrain* n°24, 1995.

⁵ Par ex. la carmélite Elisabeth de la Trinité (citation dans Hans Urs von Balthasar, *Elisabeth de la Trinité et sa mission surnaturelle*, Paris, 1960, p. 128).

champ religieux chrétien ne conditionne pas, plus profondément, le rapport des mystiques à l'écriture en leur déniaient ce qui, jusqu'ici, semblait malgré tout leur appartenir encore : leur statut de sujet écrivain.

3. Une écriture sans sujet ?

Le contexte d'une religion révélée n'est, a priori, guère propice à l'innovation. Pourtant, on sait bien que l'histoire du christianisme est celle d'une invention permanente, la nouveauté prenant toujours le masque d'un retour à la vérité de l'Écriture sainte ou celui de l'explicitation d'une de ses dimensions restée méconnue. Il n'est donc pas possible de revendiquer, de plein droit, le statut d'*auteur* d'un texte appelé à avoir une influence sur le contenu de la doctrine ou le vécu de la foi : la théologie, même la plus rationnelle, doit être en quelque façon inspirée, et c'est pour cela que les grands théologiens sont presque tous reconnus comme des saints. Or inspiration ne signifie pas invention. On pourrait dire de presque toute l'écriture religieuse ce que l'éditeur des propos inspirés de Josefa Menéndez, une mystique du début du siècle, est obligé de concéder : "L'essentiel du Message ne nous apporte rien de nouveau : il découvre seulement, de façon plus saisissante et plus claire, ce que nous savons déjà par la foi."⁶

Cette contrainte vaut bien entendu pour les auteurs religieux des deux sexes, mais le principe de l'inspiration a des conséquences très différentes sur les hommes et sur les femmes. Cela tient, pour partie, à la différence d'orientation déjà notée entre leurs modes d'écriture. L'écriture des hommes rejoint immédiatement les buts de l'institution, qu'il s'agisse de justifier théologiquement les pratiques de l'Église ou de développer au mieux son action pastorale. En conséquence, leurs œuvres sont, en général, rapidement diffusées, ou éditées depuis qu'existe l'imprimerie. Celles des femmes en revanche, à de rares exceptions près, sont demeurées inédites, ou n'ont été publiées que longtemps après leur mort. On ne les connaît souvent qu'à travers les extraits cités par leurs biographes. Ainsi les hommes d'église sont-ils beaucoup plus souvent des "auteurs", au sens éditorial du terme, que les femmes. Quant à l'impératif d'impersonnalité découlant du principe de l'inspiration, il tend pour eux à se confondre avec un devoir de conformité au discours de l'institution qui s'impose aussi bien aux acteurs et porte-parole d'une institution séculière. (Le recours à la notion d'Esprit saint, comme principe de toute inspiration, suggère qu'il est rien d'autre qu'une hypostase de l'institution ecclésiale)

Du côté des femmes, les choses se passent différemment sur d'autres plans encore que celui de l'édition. Lorsque leur écriture se veut intime, personnelle, on est surpris de constater à quel point elle est envahie de citations non explicitées, comme si une autre voix plus autorisée devait se substituer à la leur. Le préfacier d'un livre consacré à Élisabeth de la Trinité (une jeune carmélite française du début de notre siècle béatifiée depuis peu) note ainsi : "Elle a somme toute peu lu, mais elle s'est assimilé, avec une facilité parfois un peu inquiétante, tout ce qu'elle lisait. Les textes de saint Paul ne cessent de revenir sous sa plume. Les expressions du P. Vallée (un

⁶Sœur Josefa MENÉNDEZ, *Un appel à l'amour. Le message du Cœur de Jésus au monde*, Toulouse, Eds. de l'Apostolat de la prière, 1972, p. 29.

dominicain qui l'a confirmée dans sa vocation) deviennent son bien propre, et sa dernière retraite contient des fragments entiers de Ruysbroek. Après tout, ce n'était pas sa mission d'exprimer les réalités spirituelles de façon originale - elle avait à les vivre, ce qui est encore préférable."⁷

Dans le cas où les mystiques adoptent une posture prophétique, au sens commun du terme, les choses sont encore plus claires : toute prétention au statut d'auteur est en principe écartée, et elles ne sont personnellement concernées par la nature des énoncés qu'elles profèrent que dans la mesure où elles peuvent trahir, sans le vouloir, le contenu du message divin. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, une des personnes qui transcrivait les paroles de Marie-Julie Jahenny au cours de ses extases résume par ces mots ce risque de distorsion : "Les visions sont vraies, mais il peut arriver que, ne les comprenant pas bien, elle les peigne mal. Ses yeux et sa langue lui appartiennent et peuvent errer. Le fond seul est infaillible."⁸ En outre, elles sont susceptibles de succomber à quelque "illusion diabolique", c'est-à-dire : ne pas être qualifiées pour devenir les réceptacles de la parole divine, ou manquer du discernement qui leur éviterait de confondre la voix du diable avec celle de Dieu. Éventualités toutes deux rapportées à des carences d'ordre moral, l'aveuglement étant un effet du péché (et tout particulièrement du péché d'orgueil).

L'idéal serait donc le total effacement, ou la parfaite transparence du médiateur, seule cause possible des imperfections du message transmis. Sa personne n'est certes pas indifférente, mais il acquiert sa qualification en dehors du champ des compétences qui fondent d'ordinaire l'autorité de la parole ou de l'écrit : conformément à la théologie de la prophétie, elle se reconnaît à des signes miraculeux, à la sainteté du prophète et à l'orthodoxie du message. De façon plus surprenante, la même exigence d'effacement de l'auteur se manifeste dans des cas où un écrit est sollicité en raison d'une évaluation plus pragmatique des compétences du rédacteur. Ainsi, dans le prologue des *Châteaux de l'âme*, Thérèse d'Avila concède que son guide spirituel, en lui commandant cet écrit, a pensé que les carmélites auxquelles il était destiné "comprendraient mieux le langage d'une femme". "Vu leur amour pour moi, ajoute-t-elle, (il a pensé) que mes paroles leur seraient plus efficaces que d'autres ; il est persuadé que cet écrit aura quelque importance pour elles, si je réussis dans mon exposé". Voilà donc d'excellentes raisons de recourir à elle ! Et c'est bien Thérèse, semble-t-il, qui se reconnaît la responsabilité de "réussir" ou non son exposé. Mais elle conclut son prologue par ces mots : "Il est très clair, en outre, que dans le cas où je réussirais à dire quelque chose de bon, elles (les carmélites) comprendront que cela ne vient pas de moi ; il n'y a en effet nul motif de le penser ; sans cela elles n'auraient pas plus d'intelligence que moi-même je n'ai d'aptitude pour de tels sujets, à moins que le Seigneur dans sa miséricorde ne daigne me l'accorder."⁹

⁷ Liminaire de François de Sainte-Marie, O.C.D. au livre d'Hans Urs von Balthasar (cité note 5), p. 13. De même, l'inflation des citations de saint Jean-de-la-Croix est très sensible dans les écrits de sainte Thérèse de Lisieux.

⁸ Pierre ROBERDEL, *Le Ciel en colloque avec Marie-Julie Jahenny*, Montsûrs; Éd.s.Résiac, 1973, p. 8.

⁹ Sainte Thérèse de Jésus, *Œuvres complètes*, Paris, Éd.s. du Seuil, 1949, pp. 811 et 813.

De telles protestations d'incompétence sont aussi vieilles que l'écriture des mystiques, et l'on pourrait être tenté de les tenir pour des clauses de style sans grande conséquence. Il me semble cependant nécessaire de les prendre au sérieux, pour deux raisons au moins :

- tout d'abord, elles renvoient à une certaine réalité - une réalité construite par l'institution religieuse. Ainsi les mystiques allemandes des XIIe et XIIIe siècle, même très instruites et nourries de lectures théologiques qui en font beaucoup plus que des "pauperulae mulieres et indoctae", écrivent en langue vulgaire, et non en latin (à l'exception, encore une fois, de Hildegarde, qui écrit cependant un latin très imparfait, saupoudré de mots allemands). Ce choix linguistique suffit à situer leurs écrits sur un terrain différent de celui des doctes et, dans les faits, ils n'entrent pas dans le même registre de débats et d'évaluations.

- en second lieu, ces expressions de modestie traduisent la situation intenable des mystiques, prises dans une dialectique bloquée qui multiplie les figures du *double bind* : être la destinataire de "révélations spéciales" de Jésus est un privilège qui ne doit pas être sous-estimé, mais il ne doit pas non plus nourrir orgueil et suffisance. Il faut donc avoir conscience de son indignité, mais ce sentiment ne doit pas pour autant conduire à refuser les faveurs divines, car ce serait s'opposer à la volonté de Dieu... En somme, la contradiction principale tient au statut même du sujet "inspiré" : il lui faut à la fois être et ne pas être. Le passage à l'écriture est, à cet égard, particulièrement critique, car c'est en fin de compte le texte qui témoigne de toute la richesse des transactions avec le surnaturel dont l'âme est le théâtre et confirme les réputations de sainteté. En leur demandant d'écrire, les directeurs de conscience des mystiques se comportent en impresarii aussi efficaces qu'intéressés, tout en plaçant leurs protégées dans une situation inextricable : si, pour éviter le péché d'orgueil, elles ne se reconnaissent pas comme le simple canal d'une parole venue d'ailleurs, si leur moi frémit encore et persiste à envahir la scène, il ne leur reste que la ressource de décrire sa nécessaire dissolution.

Ainsi, l'écriture des femmes mystiques ne semble, paradoxalement, devoir sa reconnaissance qu'à un ensemble de dénégations de sa réalité. Comme on vient de le noter, elle est condamnée par la posture prophétique à se donner à voir comme une écriture sans auteur, non une écriture *de femmes* mais une écriture *par les femmes*. Lorsque l'inspiration ne prend pas une forme extatique, les objectifs de la mystique - abolition du moi et fusion en Dieu - offrent à ce retrait du sujet un espace de justification équivalent : l'écriture n'intervient pas pour poser un sujet, mais pour consigner (en fait : favoriser) sa dissolution.

On peut relire, dans cette perspective, plusieurs des traits de l'écriture mystique féminine mentionnés au long de cette analyse. Il n'est sans doute pas indifférent, par exemple, que, faute de pouvoir se déclarer auteur de ses écrits, la femme en devienne le support, qu'elle offre son sang comme matière de la trace écrite et, de façon plus globale, convertisse son propre corps en une sorte de texte à déchiffrer. C'est encore dénier sa position d'auteur qu'insister sur le caractère

obligatoire de l'activité d'écriture : on n'écrit que malgré soi, et l'on crédite Dieu, et lui seul, du meilleur de ce que l'on produit.

Cela ne veut pas dire, pour autant, que les limitations apportées à la pleine reconnaissance de leur écriture ait nui à la gloire des saintes mystiques, bien au contraire : les dévalorisations de fait qui ont été mentionnées font partie de "l'humilité" qui sied à leur personnage, et elles sont toujours, en apparence au moins, acceptées. N'est-ce pas là un bel exemple de violence symbolique? Cela vaut aussi pour ce qu'on pourrait appeler leur "qualification par la souffrance" : il est bien une grandeur possible pour les femmes dans le champ religieux chrétien, mais elle se paie très cher.

Dans les faits, il semble que l'écriture des mystiques ne soit jamais une raison suffisante de leur réputation : elle n'a de valeur que dans son lien avec leur vie. C'est donc leur *sainteté* qui est honorée, non leur intelligence ou leur talent littéraire, pédagogique ou dialectique. Et c'est bien en effet parce qu'elles sont saintes qu'elles sont ou bien de bonnes médiatrices dans le registre des "révélations", ou bien des témoins privilégiés de l'œuvre de Dieu lorsqu'elles se livrent à une écriture autobiographique.

Je soulignerai enfin, pour conclure, que la contradiction qui marque la reconnaissance de l'écriture mystique est la même qui pèse globalement sur la sainteté féminine. Celle-ci, en effet, incarne le mieux les contraintes structurelles définissant la sainteté en général, c'est-à-dire la contradiction et la conciliation entre le pôle du sacerdoce (ou de l'institution ecclésiale) et celui du "prophétisme" : l'institution doit se légitimer ou se ressourcer dans un jaillissement prophétique qui est en même temps une menace pour elle. La complémentarité conflictuelle de ces deux pôles a trouvé une excellente manière de se normaliser en se superposant à la dualité hiérarchisée des genres.