

## La première femme du monde arabe à avoir dit et écrit « moi, je ... ».

**HINDIYYA D'ALEP (1720-1798)<sup>1</sup>**

Voici enfin deux études qui renouvellent de fond en comble l'approche de la première grande mystique strictement dite du monde arabe.

L'ouvrage de B. Heyberger fera date en la matière, tant il connaît les sources les plus variées avec une précision remarquable. Une telle connaissance du dossier n'aurait sans doute pas été possible sans cet ouvrage de près de sept cents pages consacré à la chrétienté proche-orientale moderne, cette somme que constitue *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècle)*. Ouvrage publié par l'auteur en 1994 dans la Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Le chapitre XVI consacré aux *Confréries de dévotion* aborde déjà la figure de Hindiyya, mais elle y est encore réduite, et n'y apparaît que sous forme d'une Mère fondatrice plus ou moins manipulée par l'autorité patriarcale cherchant à renforcer son autorité sur sa nation (pp. 483 ss.).

Toutefois, ceci prépare la mise en relief du lien entre l'affirmation de l'individu moderne, du *je* mystique énoncé en première personne, articulé par des écrits de nature autographique (même s'il s'agit encore beaucoup de dictées et d'interpolations interprétatives), et la prise de conscience accrue de la singularité d'une *nation* ; bien que ce lien soit en réalité paradoxal puisqu'il suppose l'influence de la mystique occidentale et des thèmes post-tridentins, autrement dit celle de l'église latine. Ce qui provoquera des tensions entre le patriarcat maronite et les partisans de l'autonomie épiscopale face à Rome et à l'influence des Ordres missionnaires, celle-ci s'ajoutant à la souveraineté ottomane sur une société terriblement complexe et angoissante. L'infiltration de la mystique occidentale, notamment par le biais des traductions en arabe de la littérature spirituelle et dévotionnelle, comme le surcroît de tension intérieure et d'anxiété qu'elle génère, sont bien mis en évidence dans le chapitre IV (*Le modèle culturel dévôt*), mais aussi par la description de la singularité du milieu alépin et féminin où Hindiyya a passé son enfance et sa jeunesse. L'hypothèse de la structure incestueuse du rapport au père donne lieu à des remarques qui se recourent avec celles de Jad Hatem, lequel les développe dans la partie finale de son ouvrage. Mais comme Mr Hatem a donné la plupart de ses chapitres sous forme d'articles publiés antérieurement, nous devons supposer ici, mais également en d'autres endroits (précisément plus spéculatifs ou spirituels), une dette contractée par Heyberger à son égard (d'ailleurs implicitement reconnue, comme en témoigne la minutieuse bibliographie).

Ce qui appelle la critique dans ce genre d'ouvrage, malgré la facture historique irréprochable, c'est l'absence de réflexion approfondie sur l'essentiel de l'affaire : la mystique elle-même de Hindiyya. — sans qu'il soit besoin, pour autant, d'exiger d'une étude historique qu'elle se transforme en analyse de la spiritualité proprement dite. Le trop court chapitre X (*Hindiyya, auteur mystique*) mériterait de prendre la proportion d'un livre entier mené avec la même rigueur historienne ; sans y prétendre, l'essai de Mr Hatem nous advient donc comme un heureux déploiement de la réflexion critique sur l'expérience de la mystique alépine.

---

<sup>1</sup> A propos de deux livres récents : Heyberger B., *Hindiyya, mystique et criminelle*, Paris, Aubier, 2001, 456 pp. Hatem J., *Hindiyya d'Alep : mystique de la chair et jalousie divine*, Paris, Paris, L'Harmattan, 2001, 139 pp.

Quant à l'absence que nous dénonçons dans l'approche historique, elle conduit à se laisser illusionner par l'hypothèse du crime — plus ou moins vérifiée (car les zones d'ombre restent nombreuses) — et à lui donner une sorte d'évidence, *volens nolens*, une forme de jugement de valeur universelle ou de normativité éthique rampante. Le crime découvert, cette affreuse chose reconnue par tous, serait en même temps l'aune qui permettrait de discerner la réalité de la mystique en question et de juger le processus des événements. Toute la vie de la mystique se trouve en quelque sorte élucidée à partir de la lumière du poignard où brille la lune tranchante. Or il aurait été essentiel de montrer l'impact, en Orient, d'une spiritualité de l'amour jaloux où le pathétique criminel joue un rôle cardinal.

Le reproche majeur que l'on doit formuler à l'encontre de ce genre d'ouvrage savant, c'est la disproportion entre l'investissement apporté dans le domaine de l'érudition historique, et la modestie de l'effort consacré à l'intelligence de l'événement spirituel qui donne pourtant l'occasion et le nerf de toute l'enquête. La bévue méthodologique est d'opposer la mystique sainte et la mystique criminelle, jusque dans l'architecture de l'ouvrage, lequel débouche sur une mise en scène de l'enfer au couvent et de ses suites pénales comme de ses refoulements ultérieurs. Or la mystique du pur amour est intimement liée, depuis l'aube jusqu'au crépuscule, à une expérience de l'enfer et au pathétique du crime (sans que l'on puisse évoquer ici l'obsédante question moderne de l'anthropophagie à propos de l'eucharistie ou de la place du sanglant et du chirurgical dans la spiritualité du Cœur de Jésus).

L'évêque salésien Jean-Pierre Camus (1582-1652), défenseur du pur amour, écrit près de 950 récits tragiques (cf. *L'amphithéâtre sanglant, Les Spectacles d'horreur, Les rencontres funestes*), dont on s'accorde à dire qu'ils annoncent les récits noirs de Sade. Parler de dérive baroque tridentine à ce propos paraît un peu court. Même le système fénelonien, le plus rigoureux et le plus austère de tous, met en œuvre une conception de l'amour qui recoupe celle des libertins et prépare le pathétique sadien. On sait à quel point Fénelon a besoin de la passion criminelle que les libertins manifestent dans l'amour cruel qu'ils exigent des autres à leur égard : l'amour criminellement jaloux des libertins est à ses yeux et en ce sens, le meilleur modèle de l'amour pur. C'est un amour qui exige que tout lui soit sacrifié sans reste, une jalousie absolue, similaire à celle du Dieu jaloux, irascible et vindicatif de l'Ancien Testament, sans parler du noir destin de la tragédie grecque remise au goût du jour.

Enfin, il n'est pas besoin d'en appeler au pathos romantique pour réhabiliter l'énergie du crime. Baudelaire s'y exercera encore de manière brillante, comme tous ceux qui exaltent l'esprit de révolte lié à la nécessité d'un nouveau monde, non plus seulement donné, mais à construire. Qu'on relise ces lignes d'un Renan : « Les hommes accordent plus volontiers la renommée au crime, quand il est grandiose, qu'à l'utilité mesquine ; c'est que le crime lui-même, lorsqu'il est accompagné d'un certain prestige donne une puissante idée des facultés humaines et implique une grandeur de perversion dont les fortes races sont seules capables... Mais ce qui est simplement utile n'ennoblira jamais » (E. Renan, *Essais de morale et de critique*, 1855).

On n'a pas du tout l'impression, à lire l'ouvrage de Heyberger, que le crime de la mystique nous donne une puissante idée des facultés humaines et des enjeux spirituels de l'histoire, même si l'auteur rappelle l'importance de Hindiyya dans l'affirmation paradoxale de l'identité chrétienne orientale et dans le processus de formation de la « nation » maronite. Les historiens comme Renan ou Michelet, bien sûr, étaient encore très sensibles à la force de découverte et à la créativité de la grandeur de perversion. Cette révélation de l'énergie héroïque inemployée (sauf dans le crime) ou de la puissance des facultés humaines, de leur mystère, c'est encore, après le drame shakespearien, ce qui est au centre de l'œuvre balzacienne comme de *Crime et Châtiment* d'un Dostoïevski, pour nous en tenir là.

En conclusion, il est difficile d'échapper à la question de la violence dans la vie spirituelle et dans sa forme singulière qu'est la mystique<sup>2</sup>. Il faut sans doute se demander ce qui lie aussi intimement l'individu moderne et la hargne du Conquistador, voire celle du Quichotte, la cruauté de la colonisation (et de la mission chrétienne qui l'accompagne, même si elle s'en différencie parfois), entre la violence de la Réforme protestante et catholique, entre la croissance de l'emprise judiciaire sur les individus et la chasse aux sorcières, entre l'acte de dire « moi, je... », l'expérience mystique et la violence criminelle. La montée de la criminalité féminine n'est-elle pas liée à l'émancipation ? Pour ne rien dire de l'acuité grandissante de l'énergie créatrice, de la violence spirituelle qu'elle implique.

Nous pourrions prolonger cette mise en perspective à propos du bel ouvrage de Jad Hatem, car si la question du crime est évidemment rappelée, elle l'est sans plus d'attention. Elle ne fait pas l'objet d'une interrogation centrale. La question même de la violence impliquée dans la mystique du pur amour n'est pas abordée de front, ce qui est d'autant plus étonnant que les mystiques guyonienne et fénelonienne sont évoquées très explicitement — et en tenant compte des travaux les plus récents de J. Le Brun —, ainsi à propos de l'épreuve de la *colère infernale* et de l'exercice spirituel comme *supposition impossible* de la damnation éternelle, même sans cause proportionnée.

Toutefois, même s'il n'aborde pas thématiquement ces questions fondamentales, l'ouvrage de Jad Hatem nous y conduit, comme nous le suggère déjà le sous-titre : *mystique de la chair et jalousie divine*. Il est vrai que cet essai alerte, sagace, d'une écriture pénétrante, est d'une nature très différente que celui de Heyberger. Ce n'est ni un travail historique, même si les sources principales et les textes d'Hindiyya — ou ceux qu'on lui prête (nous attendons une édition critique de tout le corpus qui lui est attribué) — sont connus dans la langue originale et à partir de la tradition maronite vivante, ni un simple ouvrage d'analyse spirituelle et encore moins de méditation ou d'élévation. Nous nous trouvons en face d'un essai qui se rapproche de la critique littéraire de nature philosophique, tout en gardant l'ambition d'opérer un discernement spirituel. D'où les forts chapitres consacrés à la comparaison avec Thérèse d'Avila, même si le procédé est risqué et met parfois mal à l'aise, tant paraît écrasante, *aujourd'hui*, la disproportion entre deux expériences spirituelles connexes mais très distinctes. La voix d'Hindiyya nous paraît ainsi assourdie, pour ne pas dire parasitée, lorsqu'on ajoute, en y insistant, le raffinement de Fénelon et de la mystique française.

La vaste culture de l'auteur, souvent éclairante pour des textes de nature différente, est presque préjudiciable à une approche plus sobre de la musique intérieure de la spiritualité hindiyenne ou des écrits mêmes de Hindiyya, des concepts récurrents, des catégories majeures qui gouvernent les différentes articulations de son expérience. Par contre, les deux derniers moments de l'essai de Jad Hatem (sur la christologie gnostique et le *noli me tangere* inversé) me paraissent d'une plus grande pertinence et d'une force d'élucidation qui fait avancer d'un pas inventif en direction de l'énigme.

Bernard FORTHOMME  
(Paris)

---

<sup>2</sup> Cf. Bernard FORTHOMME, *La violence évangélique* in *Christus : La Violence, une force à convertir*, Paris, n° 192, octobre 2001, pp. 459-468.