MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

Décentrement identitaire et social chez Marie Guyard de l'Incarnation : images de l'espace intérieur et extérieur

Amandine Bonesso

10.58048/2263-7664/1840

Le Goût des lettres - Dissidence, déviance, décentrement

Nous aborderons ici un cas de déviance au sein de la vie religieuse du XVIIe siècle : il s'agit de l'expérience mystique de Marie Guyard de l'Incarnation (1599-1672), l'Ursuline originaire de Tours qui a marqué aussi bien l'histoire religieuse de la France que de la Nouvelle-France. Bossuet la nomma, en effet, la « Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde[1] » pour mettre en relief la sainteté de son parcours spirituel, à l'instar de la mystique d'Avila, et la vocation apostolique qui la fit traverser l'océan pour contribuer à l'épanouissement du royaume de Dieu sur terre en fondant à Québec, en 1639, un monastère d'Ursulines et le premier institut voué à l'instruction des petites filles françaises et amérindiennes, un établissement qui devait seconder l'œuvre missionnaire des Jésuites.

La vie de Marie de l'Incarnation nous serait inconnue ou, du moins, connue très sommairement si la religieuse n'avait pas eu recours à l'écriture pour se raconter. Parmi de nombreux écrits pédagogiques, historiques et spirituels se distingue la *Relation* de 1654[2], l'autobiographie spirituelle que l'Ursuline composa, à Québec, à la demande de son fils Claude Martin. Mariée contre sa volonté à l'âge de dix-sept ans et veuve à dix-neuf ans, Marie attendit une dizaine d'années avant de quitter à jamais son fils pour

entrer en 1631 dans l'ordre de Sainte-Angèle. Dès son arrivée en Nouvelle-France, Marie de l'Incarnation renforça la relation avec son fils, qui lui reprochait le double abandon subi au nom de sa vocation religieuse et missionnaire, à travers une correspondance régulière. La distance spatiale entre les deux correspondants fut paradoxalement à l'origine d'un rapprochement, d'une intimité qui dépassa l'échange épistolaire de nouvelles[3]. Claude Martin, qui avait suivi l'exemple maternel en devant bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, avait saisi le caractère exceptionnel de la vie de sa mère. C'est avec l'arrière-pensée d'écrire un jour la biographie de l'Ursuline que l'ecclésiastique lui posa sans cesse des questions d'ordre spirituel et qu'il lui demanda à plusieurs reprises ses papiers de conscience. Touchée par l'insistance de Claude, Marie de l'Incarnation rédigea son autobiographie spirituelle, selon l'une pratique habituelle au sein de la direction de conscience[4].

La *Relation* est un récit autobiographique organisé en treize chapitres ou « états d'oraison », selon l'appellation de la religieuse, qui constituent les étapes de son cheminement spirituel. Il s'agit du compte rendu de la progression vers une union parfaite avec Dieu qui débute dans l'enfance, lorsque Jésus-Christ apparut en songe à Marie pour lui témoigner son élection, et qui se conclut au moment de l'écriture, lorsque la religieuse avait approfondi l'état fusionnel dont elle avait été honorée par le « mariage mystique », juste avant son entrée en religion. L'autobiographie se veut donc l'expression de la construction de l'identité mystique, l'affaire d'un individu aux prises avec la connaissance de soi à travers la connaissance de Dieu. Cette expérience n'existe qu'en fonction des textes qui en rendent compte, seules preuves tangibles de phénomènes intérieurs destinés à demeurer invisibles et cachés[5].

À la lumière de cette évaluation de l'acte scriptural, nous nous proposons d'étudier la *Relation* en nous focalisant sur la catégorie narratologique de l'espace dans le but de cerner la singularité de la conception de l'individu que Marie de l'Incarnation fait émerger à travers son rapport avec la dimension transcendante et le monde terrestre. En explorant la représentation de l'espace intérieur et extérieur, nous verrons que la religieuse se définit selon un double décentrement, identitaire et social. L'expérience mystique est à l'origine de l'établissement d'un nouvel ordre, exclusivement centré sur Dieu. C'est au contact direct avec l'Autre et par les grâces reçues de celui-ci que le sujet

mystique s'éloigne de son humanité en s'instaurant en « être intérieur ». Cette modification ontologique du sujet est reliée, ensuite, à un décentrement d'ordre social qui remet en question les limites imposées aux femmes par la culture patriarcale du XVIIe siècle. L'inspiration divine contraint Marie à des engagements qui se heurtent aux normes socio-culturelles et ecclésiastiques de son époque : d'un côté elle doit quitter sa vie séculière, ce qui équivaut à se soustraire à ses devoirs de « bonne chrétienne », de l'autre elle est appelée à répandre la parole de Dieu chez les Amérindiens en limitant son zèle aux quatre murs de son couvent, pour obéir à la règle tridentine de la clôture monastique féminine.

L'identité ébranlée : du vouloir *être à lui* au *devenir lui*

Le décentrement identitaire déterminé par les faveurs que Dieu accorde à Marie de l'Incarnation se traduit textuellement à travers deux phénomènes impliqués dans la représentation de soi : il s'agit du croisement de la fragmentation et de la spatialisation du sujet. Comme dans toute autobiographie, l'Ursuline s'exprime à la première personne en mobilisant, selon la définition du linguiste Émile Benvéniste, l'appareil formel de l'énonciation[6]. En écrivant « je », la religieuse remplit la forme vide que représente le pronom personnel dans la langue de toutes ses incarnations passées, en les doublant simultanément de sa personne actuelle. Dans le récit rétrospectif, le pronom « je » désigne à la fois le personnage et le narrateur[7], référents cognitivement et temporellement distincts au début de la narration et réunis dans les dernières pages du texte. Néanmoins, le pronom se révèle un instrument imprécis pour évoquer le sujet dans la complexité de son vécu spirituel. Pour raconter son expérience intérieure dans le moindre détail, Marie de l'Incarnation multiplie démesurément les sujets de l'énoncé en fonction des opérations divines qui l'amènent à découvrir les éléments constitutifs et les mouvements de son âme.

La spécificité du sujet mystique, par rapport à tout autre individu, tient à la coexistence de deux expériences, l'une extérieure et l'autre intérieure, ce qui apparaît dès l'incipit de l'autobiographie *:*

> Dès mon enfance, la divine Majesté voulant mettre des dispositions dans mon âme pour la rendre son temple et le réceptacle de ses miséricordieuses faveurs, je n'avais qu'environ sept ans, qu'une nuit, en mon sommeil, il me sembla que j'étais dans la cour d'une école champêtre, avec quelqu'une de mes compagnes, où je faisais quelque action innocente. Ayant les yeux levés vers le ciel, je le vis ouvert et Notre-Seigneur Jésus-Christ, en forme humaine, en sortir et qui par l'air venait à moi […]. Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençai à étendre mes bras pour l'embrasser. Lors, lui, le plus beau de tous les enfants des hommes, avec un visage plein d'une douceur et d'un attrait indicible, m'embrassant et me baisant amoureusement, me dit « Voulez-vous être à moi ? » Je répondis « Oui ». (R, p. 160-161)

Dans ces lignes, Marie de l'Incarnation décrit la toute première marque de l'élection divine, un songe prophétique au cours duquel le Christ demande à la petite Marie si elle veut être à lui. À travers son consentement, qui scelle les « fiançailles mystiques », la petite fille promet de vouer son âme et son corps au service du Tout-Puisant. Dans cet épisode, l'instance narrative présente la protagoniste aussi bien dans sa dimension corporelle – le pronom personnel à la première personne se réfère à la petite âgée de sept ans et à son double onirique – que dans sa dimension spirituelle à travers le syntagme « mon âme » qui ne désigne que l'une des parties constitutives de l'être. Dans la suite du premier état d'oraison, cette restriction de l'individu à sa partie invisible sera évoquée par l'apparition des synonymes « cœur » et « esprit ». Ces termes se présenteront dans le texte en tant que sujets de l'action ou dans des compléments circonstanciels de lieu, ce qui fait de l'âme aussi bien un personnage que l'espace où Dieu agit. Dans l'incipit de la *Relation*, en effet, la localisation « dans mon âme » témoigne explicitement de la spatialisation de l'intérieur, procédé secondé par les métaphores du « temple » et du « réceptacle », images qui constituent un écho du « château intérieur » illustré dans *Las Moradas* (1588) de sainte Thérèse d'Avila.

Comme une demeure organise son espace en pièces, l'âme se compose de plusieurs parties que les mystiques appréhendent par motion divine. Dans son étude consacrée à la littérature spirituelle française du XVIIe siècle, *L'anatomia dell'anima : da François de*

Sales a Fénelon, Mino Bergamo met en relief que les auteurs mystiques sont des « cartographes » de l'intériorité[8]. Les spirituels dissèquent l'âme comme l'on procède en anatomie, de sorte que dans leurs textes, qu'il s'agisse de traités théologiques ou de comptes rendus d'expériences mystiques vécues, ils offrent une image précise de la structure du monde intérieur. Tout en se référant à des modèles animiques fondamentaux[9], chaque auteur développe son schéma. Marie de l'Incarnation s'inspire probablement du modèle psychologique salésien – d'ailleurs, redevable du témoignage de la sainte d'Avila[10] – pour la conception de sa relation avec Dieu, et s'approprie un langage codifié tout au long de la tradition mystique pour décrire minutieusement les mouvements de son âme.

La topographie animique ne commence à se dévoiler dans la *Relation* qu'à partir du deuxième état d'oraison, chapitre consacré aux effets de la grâce de la conversion, c'est-à-dire à l'expérience extatique qui transforma la jeune Marie « en une autre créature » (R, p. 185) par la prise de conscience de la nécessité de la pureté intérieure. Si l'on interprète le songe survenu pendant l'enfance comme l'éveil de la protagoniste à la vie spirituelle, on peut voir dans la grâce de la conversion une entrée effective dans cette vie, dans la mesure où Marie renaît en s'instaurant en « être intérieur ». Alors que dans le premier état d'oraison la religieuse déploie un lexique restreint pour désigner l'intériorité, dans la suite, elle met en œuvre une terminologie savante. Les hyperonymes « âme », « cœur » et « esprit » alternent avec une série d'hyponymes qui révèlent une structure bipartite de l'âme. Marie de l'Incarnation oppose une « partie inférieure » à une « partie supérieure ». La première est également appelée « partie sensitive » parce qu'elle est rattachée à la composante corporelle de l'individu à travers l'activité des facultés sensibles. Étant donné que celles-ci constituent une entrave au perfectionnement, la religieuse cherche à les anéantir en ayant recours à des pratiques de pénitence. C'est, par exemple, en privant son corps du sommeil et de l'alimentation nécessaires, en le battant violemment, en le surchargeant de travaux pénibles et en le contraignant à assister à des scènes écœurantes que Marie de l'Incarnation empêche la partie inférieure de son âme d'interférer dans le processus d'élévation spirituelle et de jouir des dons de Dieu (R, p. 210-212). Dans cette partie se situe également l'« imagination », espace de la tentation et seul lieu d'action du diable (R, p. 224-225, 292-293). De son côté, la partie supérieure a ses facultés, dites « puissances de l'âme »,

c'est-à-dire la « mémoire », l'« entendement » et la « volonté ». Les trois interagissent avec l'essence divine, comme le souligne l'Ursuline au cours de la narration de la grâce de la première révélation du mystère de la Trinité :

> Et comme elle [l'âme] recevait cette illumination, ensemble elle entendait et expérimentait comme elle était créée à l'image de Dieu : que la mémoire avait rapport au Père Éternel, l'entendement au Fils et la volonté au Saint-Esprit, et que, tout ainsi que la très sainte Trinité était trine en personnes et une seule et divine Essence, qu'aussi l'âme était trine en ses puissances et une en sa substance. (R, p. 236)

Au-delà de ces deux composantes animiques, Marie de l'Incarnation décrit un troisième espace, écarté et profond, qu'elle nomme généralement « centre de l'âme » ou « fond de l'âme[11] ». Il s'agit d'un espace qui échappe à une localisation précise par rapport aux deux autres parties, d'un lieu insaisissable et privilégié parce que c'est là que se réalise l'expérience fusionnelle avec Dieu, phénomène que l'on définit comme « inhabitation de l'esprit » car, selon le *topos* de la demeure intérieure, cette partie de l'âme se dispose à accueillir son Maître. Même si tout au long de la *Relation* le « fond de l'âme » n'est jamais décrit, Marie de l'Incarnation fournit parfois des aperçus de cet espace. Dans le onzième état d'oraison, par exemple, elle le présente à travers un oxymore spatial :

> Dans ce purgatoire, on ne perd point la vue du sacré Verbe Incarné, et Celui qui n'avait paru qu'Amour et qui auparavant consommait l'âme dans ses divins embrassements est Celui qui la crucifie et la divise d'avec l'esprit [dans] toutes ses parties, excepté en son fond où est le cabinet et le siège de Dieu, qui en cet état paraît un abîme et lieu séparé. (R, p. 379)

Tout en s'expliquant sur une épreuve spirituelle qui remonte à l'époque missionnaire, la religieuse représente « son fond » comme un lieu dont les dimensions sont variables : il est à la fois un espace exigu, le « cabinet » où Dieu installe son « siège », et une profondeur illimitée, comme le suggère le terme « abîme ». Alors qu'à travers l'image du cabinet, l'un des espaces domestiques symboliques de la retraite au XVIIe siècle[12], la narratrice souligne l'intimité de la communication qui s'établit avec Dieu dans cette portion de l'âme, à travers l'image de la cavité terrestre insondable elle traduit la

distance divine perçue par l'âme à cause de son état de trouble.

Comme le montre la *Relation*, l'identité mystique se construit à mesure que Dieu illumine l'âme. De grâce en grâce, le Seigneur accompagna Marie de l'Incarnation dans la découverte et l'exploration des parties, auparavant insoupçonnées, de son intérieur. Pour atteindre l'état d'union dont le désir avait été instauré par l'invitation onirique du Christ, la religieuse laissa le Saint-Esprit anéantir toute motion humaine de ses facultés parce que, écrit-elle, « lorsque Dieu l'appelle [la créature] à ce genre de vie intérieure, la correspondance est absolument requise avec l'abandon de tout soi-même à la divine Providence » (R, p. 208). La mystique, pour commencer, se disposa à l'étouffement de ses sens et de toute forme d'attachement corporel ; ensuite, elle remit progressivement les puissances de la partie supérieure de son âme à la volonté divine, de sorte que Dieu déposséda l'âme de son espace pour occuper son centre. C'est ce que nous lisons dans les dernières pages de l'autobiographie :

> […] je suis sans cesse dans ce divin commerce, d'une façon et manière si délicate, simple et intense, qu'elle ne peut porter l'expression. Ce n'est pas un acte, ce n'est pas un respir, c'est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu […]. Mes regards à cette suradorable Majesté portent ce que l'Esprit me lui fait dire, et c'est par lui que je parle, car dans ce langage de l'esprit qui regarde ce commerce, duquel la divine Majesté veut honorer ma bassesse, je ne puis rien entièrement que par sa motion très simple […]. (R, p. 462-463)

Juste avant de mettre le point final à son texte, Marie de l'Incarnation revient une dernière fois sur son état unitif à travers une prétérition (« elle ne peut porter l'expression ») contrebalancée par une double négation – l'inspiration divine n'est ni « un acte » ni « un respir » – et par une image de subtilité aérienne (« un air si doux »). L'espace animique habité par Dieu s'est mué en un espace éthéré où la communication est désormais incontrôlable par la religieuse. Dépossédée de sa parole, Marie de l'Incarnation s'exprime à travers le langage de Dieu. Dans cet état, plus rien n'est du ressort humain, à l'exception de l'abandon de soi-même.

Le passage remet en scène la métaphore de la demeure intérieure en bouclant, ainsi, la boucle qui avait été ouverte au début de la *Relation* à travers l'image du temple. Toutefois, l'analogie spatiale que l'ursuline établit entre son âme et la demeure n'est pas la seule de son récit. La spatialisation métaphorique de l'intériorité repose également sur d'autres objets empiriques. Cette configuration de l'espace animique répond à l'un des topos de la littérature mystique du XVIIe siècle. D'après Mino Bergamo, les spirituels ont tendance à subvertir la logique spatiale ordinairement partagée[13] : si l'on associe habituellement l'intérieur à des images de fermeture ou d'étroitesse et l'extérieur à l'ouverture ou à la vastitude, les mystiques inversent les termes en faisant de l'âme un espace proche de l'infini. En d'autres mots, chez Marie de l'Incarnation, la représentation de l'espace intérieur s'appuie sur des analogies avec le monde extérieur à travers l'évocation, en général, d'éléments naturels reliés entre eux par le trait de la grandeur. Comme le constate Benedetta Papasogli, le rapprochement entre la dimension intérieure et la réalité extérieure tient à la reconfiguration du monde connu en fonction des progrès géographiques et cosmologiques qui marquent l'époque classique. La modification de la vision du monde due aux découvertes et aux explorations de la terre et du ciel se reflète dans les métaphores que les auteurs élaborent pour décrire l'intériorité[14].

La transcendance que Marie de l'Incarnation explore en esprit par l'intervention de la grâce se matérialise particulièrement en images de l'immensité aquatique et terrestre. Pour décrire l'Être divin, aussi bien dans son essence que dans ses manifestations, et l'effet de ses opérations dans l'âme, la religieuse recourt aux éléments empiriques les plus vastes possibles. Nous avons vu ci-dessus que le terme « abîme » avait été employé pour illustrer la présence divine dans l'âme à un moment de crise de conscience. Dans une autre circonstance, en relation avec la révélation des attributs divins, le mot sert à définir l'incommensurabilité de la perfection de Dieu :

> Si l'impression est de l'Être de Dieu, les esprits ne peuvent dire que : « Ô Être ! » Puis, l'âme adore et a un respect très grand et une estime de la sublimité de ce divin Attribut. Si de la pureté et sainteté, qui sont des attributs très conjoints, elle ne peut dire que : « Ô Pureté ! Ô Netteté ! Ô Abîme sans fond ! » Et cette âme aime ce grand Dieu qui est un abîme de perfection. (R, p. 244-245.)

Selon la même logique, la pureté divine est évoquée par des images de vastes étendues d'eau :

> […] l'âme se sentant appelée à choses plus épurées, ne sait où l'on la veut mener. Quoiqu'elle ait une tendance à choses qu'elle ne connaît pas encore ni qu'elle ne peut concevoir, elle s'abandonne, ne voulant rien suivre que le chemin que Celui à qui elle tend avec tant d'ardeur lui fera tenir. On lui ouvre l'esprit de nouveau pour la faire entrer en un état comme de lumière. Dieu lui fait voir qu'il est comme une grande mer, laquelle, tout ainsi que la mer élémentaire ne peut souffrir rien d'impur, aussi que lui, Dieu de pureté infinie, ne veut et ne peut souffrir rien d'impur, qu'il rejette toutes les âmes mortes, lâches et impures. (R, p. 206-207)

Marie de l'Incarnation rassemble dans l'image de la « grande mer » le symbole religieux de l'eau qui lave du péché et le souvenir de l'océan qu'elle traversa pour asperger les Amérindiens de l'eau baptismale.

L'Ursuline évoque également d'autres formes aquatiques, comme les eaux courantes du « fleuve » et du « torrent » (R, p. 308) – image qui annonce *Les Torrents spirituels* (1682) de Madame Guyon –, pour traduire les opérations de Dieu dans son âme. De plus, les phénomènes relationnels entre les deux acteurs intérieurs sont souvent rendus par un réseau lexical concernant les mouvements des liquides. C'est ce qui apparaît, par exemple, dans la conclusion du récit de la troisième révélation trinitaire : « […] en portant l'impression que les écoulements et embrassements divins avaient faite en mon âme qui était toute liquéfiée là-dedans » (R, p. 287). La fluidité de l'action de Dieu, qui agit par « écoulements », se transmet à l'âme en lui faisant changer d'état. La liquéfaction de l'esprit se révèle très prégnante dans un passage du septième chapitre, lorsque la religieuse rend compte des conséquences du « mariage spirituel » qui correspond, dans son parcours, à la deuxième révélation trinitaire :

> […] il [le Bien-Aimé] redouble ses divins excès, de sorte que c'est une source inépuisable qui, sans finir, se va dégorgeant en l'âme, qui est un ruisseau qui, semblablement sans fin, recoule dans sa divine source pour s'y perdre, en sorte qu'elle-même semble être son Bien-Aimé, dans les rapports d'esprit

> à esprit. (R, p. 265-266)

Dans cette métaphorisation de l'expérience fusionnelle, l'âme est devenue un « ruisseau » qui naît de la « source » divine pour s'y rejeter éternellement vu que l'échange se réalise « sans finir » et « sans fin ». L'union entre les deux sujets est donc illustrée par un phénomène d'osmose aquatique qui ne permet plus de distinguer les deux corps hydriques. La fusion est vécue par la religieuse comme une métamorphose signalée par le fait que son âme se confond avec Dieu (« s'y perdre ») et qu'elle a l'impression d'« être son Bien-Aimé ». Toutefois, l'hésitation sur l'identification au Père Éternel que Marie de l'Incarnation exprime à travers le verbe modal « sembler » ne figure pas dans le récit de l'événement inaugural de l'état unitif. La narration du moment culminant du « mariage mystique » présente un effet énonciatif singulier :

> Ce fut par des touches divines et des pénétrations de lui en moi et d'une façon admirable de retours réciproques de moi en lui, de sorte que n'étant plus moi, je demeurai lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même, je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation. (R, p. 252-253)

La réciprocité des mouvements aquatiques révélée dans le passage précédent se retrouve, ici, dans les « pénétrations » mutuelles des deux entités. De ce commerce intime dérive un état où l'âme perd la perception d'elle-même et son autonomie identitaire. La dépossession de soi engendrée par la grâce unitive renverse la logique énonciative qui relie le pronom « je » à son équivalent « moi ». À travers l'énoncé « je demeurai lui », la religieuse force les règles de la langue pour décrire une expérience inconcevable par la plupart des hommes : « je » n'est plus « moi », il est « lui », l'Autre. Ainsi, le désir d'enfance d'*être à lui* se trouve réalisé, voire dépassé, par l'être « devenue lui ».

L'identité sociale ou l'affrontement des lois divines et des lois humaines

Le paradoxe mystique de la subversion des valeurs spatiales ordinaires relevé par Mino Bergamo est également repérable dans la représentation corporelle de Marie de l'Incarnation. Si, d'un côté, l'espace intérieur tend à l'infini grâce à la spatialisation métaphorique, de l'autre, le monde extérieur se réduit à une série de lieux clos. Du début jusqu'à la fin de la *Relation*, nous voyons la protagoniste presque toujours enfermée dans une pièce ou dans un bâtiment, aussi bien profanes que sacrés. La religieuse se décrit dans des intérieurs domestiques où l'isolement favorise la communication avec Dieu, ainsi que dans les églises, les chapelles ou les couvents de la France et de la Nouvelle-France. Chez Marie de l'Incarnation, le caractère extraordinaire de sa vie spirituelle conditionne sa manière d'être dans le monde en passant par plusieurs états, du laïc au religieux et, enfin, au missionnaire.

Dans les sept premiers chapitres de l'autobiographie, où l'Ursuline retrace sa vie séculière, l'enfermement du personnage est attesté par la représentation de l'espace domestique de plusieurs demeures. Pour commencer, dans le premier état d'oraison, Marie de l'Incarnation se réfère à la maison conjugale :

> Notre-Seigneur, ayant permis que, dans le monde, mes parents me missent dans un état et condition qui semblait me permettre les petites libertés et passe-temps qui m'étaient déniés en leur maison, m'en fit entièrement perdre l'affection et l'inclination, et me donna un esprit de retraite qui, m'occupant intérieurement dans l'amour d'un bien que j'ignorais, me faisait quitter la hantise des personnes de mon âge pour demeurer seule dans la maison à lire en des livres de piété, ayant entièrement quitté ceux qui traitaient des choses vaines et auxquels j'avais eu de l'attache purement pour mon seul esprit et récréation. (R, p. 163)

Le passage nous révèle que Dieu dicte à la jeune femme une conduite qui sort de l'ordinaire : le divertissement que peut procurer la fréquentation des gens de son âge ou la lecture romanesque est remplacé par un penchant pour la solitude et pour la lecture d'ouvrages spirituels. Tout en se focalisant sur l'un de ses comportements au sein du foyer conjugal, Marie de l'Incarnation présente implicitement l'éducation, sans « libertés et passe-temps », reçue chez ses parents.

Après le décès de son mari, la jeune femme refusa le remariage de sorte qu'elle regagna la maison paternelle :

> Je n'avais que vingt ans, et mon fils n'avait pas un an. Mon père me rappela chez soi, où ma solitude fut favorisée. Je me logeai au haut de la maison où, en faisant quelque ouvrage paisible, mon esprit portant toujours occupation, mon cœur parlait sans cesse à Dieu. (R, p. 187)

Là, encore, la disposition intérieure inspire à Marie un mode de vie solitaire qu'elle assouvit en occupant l'extrémité de la maison. La partie haute du bâtiment apparaît comme un lieu de refuge, un espace écarté de la vie domestique du bas, où la protagoniste peut communiquer librement avec Dieu.

Quelques temps plus tard, Marie déménagea chez sa sœur aînée Claude pour l'aider dans les tâches ménagères et, ensuite, pour seconder son beau-frère dans la gestion de son entreprise de transport. Dans la demeure fraternelle, la religieuse se représente généralement dans sa chambre en oraison, en extase ou en train de se mortifier. On voit également la jeune femme errer d'un bout à l'autre de la demeure-entreprise à la recherche d'un lieu isolé pour pouvoir cacher aux autres les manifestations et les pratiques que sa relation avec Dieu lui imposait : « La cave, les greniers, la cour, l'écurie pleine de chevaux étaient mes stations. La nuit je me mettais en danger de me blesser. J'étais aveugle à tout. Pourvu que je trouvasse lieu à me cacher, ce m'était assez » (R, p. 263-264).

Si Marie de l'Incarnation se met constamment en scène dans l'exiguïté d'une pièce et dans les demeures familiales, qu'elle ne quitte que pour se rendre à l'église, c'est en fonction de deux raisons, l'une spirituelle et l'autre socio-culturelle. D'un côté, l'« esprit de retraite » qui caractérise les années de jeunesse de Marie est l'une des manifestations du refus, voire du dégoût[15], du monde. Celui-ci constitue un espace de danger et de corruption qui risque d'entraver l'élévation de l'âme. Nous avons vu, à ce propos, que Marie fuyait toute sorte d'amusement et de contact avec l'extérieur, tant spatial qu'humain. De l'autre, l'enfermement réalise l'une des conditions essentielles de l'éducation féminine sous l'Ancien Régime[16], ainsi qu'il relève, selon la mentalité contre-réformiste, de l'extension de la retraite religieuse au monde laïque[17]. Conformément aux

attentes sociales de l'époque, Marie incarne la « bonne chrétienne », la femme de piété qui se dévoue à la famille dans ses rôles de fille, d'épouse, de mère et de sœur.

Cependant, vers la fin des années 1620, Dieu aurait communiqué à Marie qu'il était temps d'abandonner sa vie séculière, ce qui la contraignait à se séparer des membres de sa famille qui avaient le plus besoin d'elle, son fils adolescent et son père âgé. La future religieuse s'attira ainsi les reproches de son entourage, tout en se sentant coupable de mettre l'amour de Dieu devant l'amour maternel, comme elle l'écrit à la fin du septième état d'oraison, dans un passage concernant Claude :

> […] j'étais combattue de tous côtés et l'amour naturel me pressait comme si l'on m'eût séparé l'âme du corps, et il n'y a raison qui ne passât dans mon esprit au sujet de mes obligations, outre cet amour que j'avais pour lui. (R, p. 274)

Dans le chapitre suivant, Marie de l'Incarnation s'explique sur ses responsabilités filiales :

> Mon père qui était âgé lorsque je le quittai, m'assura qu'il mourrait d'affection si je me retirais. Moi, qui voulais obéir à Dieu, ayant d'autre part trois sœurs dans le monde capables de l'assister s'il en eût besoin, je passai par-dessus toutes les tendresses de la nature […]. (R, p. 282).

Malgré les troubles de conscience et le blâme de ses proches, Marie entra chez les Ursulines de Tours en 1631. L'enfermement monastique combla le désir de retraite du monde, qui avait caractérisé sa période séculière, au point de réjouir intensément la novice :

> En marchant, je ne me sentais pas toucher la terre. Envisageant mon habit religieux, je mettais ma main à ma tête pour toucher mon voile et voir si [je] ne me trompais point, pensant posséder ce bonheur que d'être en la maison de Dieu et une portion de son héritage. (R, p. 290)

Dans le récit des débuts de la vie religieuse, le monastère apparaît comme le lieu de refuge par excellence dans la mesure où l'Ursuline peut entièrement se consacrer à Dieu

sans le souci de devoir « se mêler de tout » (R, p. 291), comme dans son passé. Néanmoins, la libération et le bonheur ressentis dans la nouvelle condition se relativisèrent avec l'émergence de la vocation apostolique.

Le récite rapporte alors une série de manifestations prémonitoires, par lesquelles Dieu communique à sa servante le projet missionnaire qu'il lui a assigné en Nouvelle-France. Au-delà du songe prophétique qui déclencha sa vocation en 1634 (R, p. 303-306), Marie de l'Incarnation relate plusieurs expériences extatiques singulières qu'elle nomme « abstractions ». Dans le neuvième état d'oraison, par exemple, elle écrit :

> Je ne voyais plus d'autre pays pour moi que le Canada, et mes plus grandes courses étaient dans le pays des Hurons, pour y accompagner les ouvriers de l'Évangile, y étant unie d'esprit au Père Éternel, sous les auspices du sacré Cœur de Jésus, pour lui gagner des âmes. Je faisais bien des stations par tout le monde ; mais les parties du Canada étaient ma demeure et mon pays, mon esprit étant tellement hors de moi et abstrait du lieu où <était> mon corps, qui pâtissait cependant beaucoup par cette abstraction, que même en prenant ma réfection, c'étaient les mêmes fonctions et courses dans le pays des Sauvages pour y travailler à leur conversion et aider les ouvriers de l'Évangile. Et les jours et les nuits se passaient de la sorte. (R, p. 316-317)

L'« abstraction », dont témoigne ce passage, correspond à un phénomène d'ubiquité qui projette la religieuse, enfermée dans le monastère, dans le monde entier et, en particulier, au Canada. En d'autres termes, les « grandes courses » vécues en esprit, formes de dons de l'immanence divine, s'opposent à l'immobilisme du corps et, par extension, à la claustration conventuelle. Au fil des pages qui rendent compte de l'évolution de la vocation apostolique, le monastère se transforme en prison en raison de la restriction disciplinaire et institutionnelle que représente la clôture monastique féminine décrétée, en 1563, par le Concile de Trente. La remise en question de la règle monastique ne se lit qu'implicitement à travers le regret de voir la réalisation de l'inspiration divine empêchée et retardée par un monde qui ne comprend pas que les ordres de Dieu ne s'accordent pas avec les lois humaines. C'est ce que l'on remarque à travers l'expression de ses craintes dans un discours que Marie de l'Incarnation adresse au Verbe Incarné et qu'elle rapporte dans le dixième état d'oraison :

> L’on ne me croira jamais ; l’on dira que je veux tromper les autres après avoir été trompée, nommément en une chose qui semble être hors du sens commun, surtout eu égard à ma condition [de] religieuse qui doit vivre et mourir dans un cloître. (R, p. 326.)

Le désir de travailler au salut des âmes apparaît un projet déraisonnable aux yeux des autres et incompatible avec les lois de l’Église. Ainsi, les chapitres concernant la vie religieuse à Tours révèlent une image contradictoire du monastère : il est à la fois lieu de libération par rapport à la vie dans le monde et lieu d’emprisonnement par rapport à la vocation apostolique.

La discrète contestation de l’enfermement monastique réapparaît lorsque Marie de l’Incarnation évoque sa dernière demeure, le monastères des Ursulines de Québec. Si le couvent de Tours est décrit en tant qu’espace de la réalisation religieuse et de l’inassouvissement apostolique, le nouvel établissement est représenté comme le lieu d’une satisfaction partielle de la vocation missionnaire. Le monastère, tout en offrant à la religieuse l’occasion de collaborer à l’évangélisation des Amérindiens en prenant soin de leurs filles, empêche la réalisation parfaite de sa disposition intérieure, ainsi que l’immolation de soi selon le modèle christique. Comme nous l’avons vu ci-dessus, dans la narration de l’« abstraction », Marie de l’Incarnation se voyait « accompagner les ouvriers de l’Évangile », dans le sens de travailler sur le terrain avec eux. C’est, d’ailleurs, ce qu’elle exprime clairement dans une lettre envoyé à l’une de ses consœurs de Tours :

> Vous avez raison de croire que j’ay envie de mourir en cette nouvelle Église : car je vous assure que mon cœur y est tellement attaché, qu’à moins que Dieu ne l’en retire, il ne s’en départira ni à la vie ni à la mort. Vous croyez peut-être que ce sont les filles et les femmes sauvages qui nous retiennent ; mais je vous diray ingénument mes sentiments à ce sujet. Il est vray qu’encore que notre clôture ne me permette pas de suivre les ouvriers de l’Évangile dans les nations qui se découvrent tous les jours : étant néanmoins incorporée comme je suis, à cette nouvelle Église, notre Seigneur m’aiant fait l’honneur de m’y appeler, il me lie si fortement d’esprit avec eux, qu’il me

> semble que je les suis par tout, et que je travaille avec eux en de si riches et nobles conquêtes[18].

Encore une fois, la religieuse souligne que sa liberté de mouvement n'est qu'une condition spirituelle et que l'obligation de garder le cloître limite son zèle car l'œuvre qu'elle accomplit auprès des filles et des femmes amérindiennes dans l'enceinte du monastère ne lui suffit pas.

L'attitude critique envers la clôture monastique féminine soulève également une polémique qui oppose la vie missionnaire des Jésuites et des Ursulines. La question tient au fait que l'œuvre apostolique jésuite est visible par tous[19]. Les religieux, en se déplaçant d'une nation amérindienne à l'autre, s'exposent à toutes sortes de risques – en particulier, aux attaques des peuples insoumis, comme les Iroquois – et, par conséquent, ils se mettent sans cesse dans la condition de subir le martyre, la plus haute forme d'héroïsme religieux[20]. Dans un passage évoquant la défaite huronne et jésuite de 1649 par les Iroquois, Marie de l'Incarnation rapporte l'honneur enviable réservé à ses supérieurs :

> Ce fut en ce temps-là que les Révérends Pères de Brébœuf, Garnier et Lalemant furent brûlés et massacrés avec leur troupeau, et que tous les Révérends Pères de la Mission des Hurons, avec le reste de ces pauvres chrétiens, furent contraints de quitter la place et de venir se réfugier ici. Ah ! que ce coup me fut extrême ! C'était une chose la plus pitoyable qu'aucune qui fût encore arrivée en cette nouvelle Église. Les Révérends Pères qui étaient demeurés vifs avaient plus souffert que ceux qui étaient morts. L'on voyait que c'étaient personnes consommées et dans lesquelles Jésus-Christ vivait plus qu'elles ne vivaient en elles-mêmes. Leur sainteté était si visible à tout le monde que chacun en était ravi. (R, p. 429.)

En narrant ce triste épisode de l'histoire de l'évangélisation en Nouvelle-France, la religieuse déplore de manière voilée la visibilité publique que les Jésuites atteignent. De leur côté, les Ursulines sont condamnées à une double invisibilité car les murs du monastère cachent leur dévouement quotidien et inlassable à l'égard des Amérindiennes, ainsi qu'ils protègent leurs vies des dangers du prosélytisme sur le

terrain et de la violence iroquoise.

Finalement, Marie de l'Incarnation ne dispose que de mots pour abattre les murs du couvent et montrer que sa communauté s'immole à sa façon pour la cause du Christ. Par le biais de la stratégie de l'« héroïsation », procédé rhétorique et actanciel typique de l'écriture missionnaire et viatique de l'époque[21], la religieuse défend et valorise le rôle des Ursulines dans la colonie en mettant en relief une série de circonstances de souffrance. Dans une évaluation globale, Marie de l'Incarnation présente la difficulté constante de la vie en Nouvelle-France : « ce pays-ici est très plein de tracas, surtout en un nouvel établissement où l'on trouve tout à faire, une grande disette et diverses circonstances fort épineuses » (R, p. 424). Tout en poursuivant le récit de son état intérieur, la religieuse décrit aussi bien quelques peines de la vie quotidienne des Ursulines que les événements qui risquèrent de mettre fin à leur apport missionnaire. Les deux derniers chapitres de la *Relation* affichent, par exemple, les désagréments du premier monastère, un logement provisoire qui ne comptait « que deux petites chambres » (R, p. 368), la nécessité de « l'étude de la langue des Sauvages » qui était « si disproportionnée à la nôtre » (R, p. 369) et la garantie d'« un exercice continuel de la charité à l'endroit de ces pauvres Sauvages qui arrivent ici de diverses nations » (R, p. 370) malgré la misère de la communauté qui dépendait de l'aumône des bienfaiteurs de la métropole.

Quant aux pensionnaires amérindiennes, l'instruction chrétienne que leur dispensaient les religieuses allait de pair avec des soins corporels que les Français ne pouvaient ni imaginer ni tolérer :

> La saleté des filles sauvages qui n'était point encore faites à la <propreté> des Français, nous faisait quelquefois trouver un soulier en notre pot, et journellement des cheveux et des charbons, ce qui ne nous donnait aucun dégoût. Les personnes qui nous visitent, à qui, par récréation, nous racontions cela, ne pouvaient comprendre comment nous pouvions nous y accoutumer, non plus que de nous voir embrasser et caresser et mettre sur les genoux de petites orphelines sauvages qu'on nous donnait, qui étaient graissées en un guenillon sur une petite partie de leur corps empesé de graisse qui rendait une fort mauvaise odeur. Tout cela nous était un délice

> plus suave qu'on ne pourrait penser. (R, p. 372.)

Les religieuses accommodèrent sereinement leurs pratiques aux besoins d'élèves si différentes de celles qu'elles avaient connues en France. Ensuite, elles affrontèrent avec la même force d'âme l'épidémie qui frappa les Amérindiens au cours de leur première année d'établissement :

> Cette petite maison fut bientôt réduite en un hôpital, par l'accident de la petite vérole qui se mit parmi les Sauvages. […] Trois ou quatre de nos filles sauvages moururent. La divine Majesté donnait une si grande ferveur et courage à mes sœurs que pas une n'avait de dégoût des maux et de la saleté des Sauvages. (R, p. 369)

Marie de l'Incarnation propose un portrait de ses consœurs axé sur les traits de l'endurance morale et de l'absence de découragement. Ces aspects apparaissent également dans le récit d'un accident qui aurait dû ébranler toute la communauté. Il s'agit de l'« incendie, qui arriva sur la fin de l'an 1650 » (R, p. 430). Par mégarde, une religieuse oublia d'étouffer des braises à la boulangerie. De là, le feu envahit tout le bâtiment et le réduisit complètement en cendres. Les moniales et les pensionnaires sauvèrent leurs vies, mais elles perdirent leur maison :

> C'était un spectacle pitoyable à voir. Une bonne personne qui regardait les sœurs, les voyant si tranquilles, dit tout haut qu'il fallait que nous fussions folles ou que nous eussions un grand amour de Dieu, d'être sans émotion dans la perte de tous nos biens et de nous voir en de petits moments réduites à rien sur la neige. Ce bon Monsieur ne savait pas la force de la grâce que notre bon Jésus répandait dans nos cœurs. Tous nos bons amis pleuraient de compassion de nous voir. (R, p. 433.)

Les Ursulines demeurèrent imperturbables et confiantes devant l'écroulement de tant d'années de sacrifices et de fatigues, ainsi que devant la perte de tout moyen de subsistance et la possibilité d'être rapatriées, ce qui aurait pu représenter l'échec des Ursulines dans l'histoire de l'évangélisation de la Nouvelle-France.

Même si les religieuses ne mettent pas leurs vies en péril comme les Jésuites, leur mérite ne doit pas passer sous silence. À travers ces quelques scènes de vie missionnaire, Marie de l'Incarnation rend justice à sa communauté en prouvant que l'existence, apparemment protégée par les murs du monastère, a ses difficultés et que les souffrances endurées par les moniales se substituent ou égalent le martyre auquel elles ne peuvent pas avoir accès.

Conclusions

Pour Marie de l'Incarnation se raconter – parler de sa manière d'être femme, mystique et missionnaire – équivaut à se décentrer tant sur le plan identitaire que social. Comme tout mystique, la religieuse s'est instituée en espace du désir, le lieu où elle a cherché la présence de l'absent divin. Comme l'affirme Michel de Certeau, il s'agit « d'un ailleurs qui n'est pas autre part » parce que « l'absent qui n'est plus ni au ciel ni sur la terre habite la région d'une étrangeté tierce[22] ». L'âme constitue donc un entre-deux, ni là-bas ni ici, qui devient le centre et la demeure de Dieu.

C'est sur ce décentrement identitaire que l'Ursuline se redéfinit dans sa relation aux autres, en allant à l'encontre de la culture de son époque. Marie de l'Incarnation, en effet, abandonna ses responsabilités de fille, de mère et de sœur dévouée par et pour l'amour de Dieu. Devenue religieuse, elle força, en quelque sorte, les règles institutionnelles pour satisfaire sa vocation apostolique et réaliser un projet inouï par rapport à sa condition. En harmonie avec le renouveau spirituel contre-réformiste, elle envisagea la possibilité d'un retour à la pureté de la foi primitive dans un nouveau monde, un autre ailleurs, éloigné de l'ancienne France. De l'autre côté de l'Atlantique, elle dut contenir son désir de courir parmi les Amérindiens comme dans ses prémonitions. Cependant, tout en se pliant aux règles, elle exprima sa liberté à travers sa plume en suggérant que Dieu, lorsqu'il fait don de la vocation à ses serviteurs, ne considère pas les normes humaines qui distinguent les hommes des femmes.

Malgré l'adoption d'un langage qui est commun à tous les mystiques par la fragmentation du sujet et par la subversion de la logique spatiale, Marie de l'Incarnation a su faire entendre la singularité de sa voix, de son expérience personnelle et de sa vision du monde, une vision qui, dans le respect de l'humilité attendue d'une femme et

d’une religieuse de l’époque, franchit les barrières socio-culturelles de son temps.

Bibliographie citée

Baruzi, Jean, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, p. 66-82

Benvéniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 79-88

Bergamo, Mino, *L’anatomia dell’anima : da François de Sales a Fénelon*, Bologna, il Mulino, 1991, 203 p.

Bernard Beugnot, « Quelques figures de l’espace intérieur », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, *Espaces classiques*, dir. P. Dandrey, 2002, p. 29-38

Jacques-Bénigne Bossuet, *Instruction sur les estats d’oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours : Avec les actes de leur condamnation*, Paris, Jean Anisson, 1697, livre IX, 483 p.

Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 2005 [1970], 475 p..

Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. I, Paris, Gallimard, 1982, 414 p..

Alessandra Ferraro, « Le corps de l’Autre. Marie de l’Incarnation et les Sauvages », in *Altérité et insularité. Relations croisées dans les cultures francophones*, Actes du séminaire d’Udine, 16 mai 2002, Udine, Forum, 2005, p. 47-59

Giguère, Herman, « Une voie de l’indicible : le fond de l’âme” » *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 2 (1997), p. 317-333

Sophie Houdard, « Le cri public du fils abandonné ou l’inexprimable secret de la cruauté d’une mère », *Littératures classiques*, vol. 68 (2009), p. 273-284

Jacques Le Brun, « Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVIIe siècle », in *La Conversion au XVIIe siècle*, Actes du XIIe Colloque de

Marseille (janvier 1982), Centre Méridional de Rencontres sur le XVIIe siècle, 17, 1983, p. 317-330

Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire », in *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIe siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, dir. Manfred Tietz et Volker Kapp, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1984, p. 123-146

Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyre au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », in *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, *Problèmes d'histoire du Christianisme*, vol. 19, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 77-90

Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 [1970], 381 p.

Martin, Claude, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Luois Billaine, 1677, 766 p..

Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, in *Écrits spirituels et historiques*, publiés par dom Claude Martin, réédités par dom Albert Jamet, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'Action sociale, vol. II, 1930, p. 151-476

Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouvelle édition par Dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1071 p.

Réal Ouellet, *La relation de voyage en Amérique (XVIe-XVIIe siècles), au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 165 p.

Nicholas D. Paige, « Enlightened (Il)literates : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing », *Studies in Early Modern France*, vol. 7 (2001), p. 115-140

Benedetta Papasogli, « L'idée de monde intérieur : "il se fait un monde nouveau de l'homme" », in *Le « Fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2000, p. 241-258

Linda Timmermans, *L'Accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion, 2005, 967 p.

Éric Van Der Schueren, *Les Sociétés et les déserts de l'âme : approche sociologique de la retraite religieuse en France au XVIIe siècle*, Bruxelles, Académie Royale de Langue et de Littérature françaises, 2001, 506 p.

Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004, 223 p.

1 Jacques-Bénigne Bossuet, *Instruction sur les estats d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours : Avec les actes de leur condamnation*, Paris, Jean Anisson, 1697, livre IX, p. 343.

2 Ce n'est qu'au début du XXe siècle qu'une copie manuscrite de la *Relation* a été retrouvée chez les Ursulines de Trois-Rivières. Le texte a été reproduit dans l'édition critique soignée par Dom Albert Jamet : Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, in *Écrits spirituels et historiques*, publiés par dom Claude Martin, réédités par dom Albert Jamet, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'Action sociale, vol. II, 1930, p. 151-476. Dorénavant R suivi de l'indication de la page.

3 Sur le rôle de l'écriture dans la relation mère-fils voir Alessandra Ferraro, « Le corps de l'Autre. Marie de l'Incarnation et les Sauvages », in *Altérité et insularité. Relations croisées dans les cultures francophones*, Actes du séminaire d'Udine, 16 mai 2002, Udine, Forum, 2005, p. 47-59 et Sophie Houdard, « Le cri public du fils abandonné ou l'inexprimable secret de la cruauté d'une mère », *Littératures classiques*, vol. 68 (2009), p. 273-284.

4 Dans l'Europe post-tridentine, les expériences mystiques féminines s'étaient multipliées au point de susciter des formes de contrôle très rigoureuses, d'autant plus que, comme nous le rappelle Michel de Certeau, l'illumination divine était voisine de la manipulation démoniaque (*La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 2005 [1970], p. 20-21). Ainsi, face à des manifestations spirituelles peu ordinaires, les confesseurs demandaient à leurs dirigées de mettre par écrit leur expérience intérieure. Après avoir discerné l'orthodoxie de leur foi, le directeur se chargeait d'accompagner ces âmes dans les voies de Dieu. De la réussite de la relation de confiance entre

l'ecclésiastique et la pénitente pouvait découler aussi bien un succès semi-public – lorsque les confessions manuscrites circulaient de manière anonyme dans les communautés religieuses ou dans les milieux dévots –, qu'un succès public, dans la mesure où le confesseur se servait des textes de la servante de Dieu pour écrire son hagiographie, ouvrage destiné à l'édification de la communauté chrétienne (à ce propos, nous renvoyons à Nicholas D. Paige, « Enlightened (Il)literates : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing », *Studies in Early Modern France*, vol. 7 (2001), p. 115-140). Conformément à cette pratique, Dom Claude Martin publia chez Louis Billaine, en 1677, l'hagiographie intitulée *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses écrits*.

5 C'est ce que suggère Jean Baruzi dans son approche historico-littéraire de la mystique : « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, p. 66-82. Cette posture sera reprise dans les années 1980 par Michel de Certeau (*La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, vol. I, Paris, Gallimard, 1982) et par Jacques Le Brun (« Expérience religieuse et expérience littéraire », in *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIe siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, dir. Manfred Tietz et Volker Kapp, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1984, p. 123-146).

6 Émile Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 79-88.

7 Sur le dualisme du sujet autobiographique voir Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 [1970], p. 39.

8 Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 30.

9 Les modèles de référence, entre la fin du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle, étaient les schémas aristotélico-thomiste et rhéno-flamand. Le modèle salésien, tiré du *Traité de l'amour de Dieu* (1616), seajouta à ceux-là en révolutionnant la théologie mystique par ce que Mino Bergamo définit comme une « psychologisation » de l'expérience unitive. *Ibid*., p. 41, 171.

10 *Ibid*., p. 184.

11 Pour une analyse théologique de cet espace animique voir Herman Giguère, « Une voie de l'indicible : le fond de l'âme », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 2 (1997), p. 317-333.

12 L'analogie élaborée par Marie de l'Incarnation tient de la perception et de l'imaginaire spatial de son époque. Comme l'indique Bernard Beugnot, la tendance à la quête spirituelle qui gagne le monde séculier sous l'influence de la retraite religieuse privilégie les espaces de l'intimité et de la solitude comme le cabinet : « Aux salons et aux pièces de réception succèdent les chambres, la bibliothèque, le cabinet ou l'oratoire, parfois à l'étage supérieur et dominant le jardin. Ce sont là autant d'espaces intérieurs dont les fonctions se différencient ou se recouvrent et qui acquièrent un statut particulier, spécifique. […] Le cabinet "ancêtre du boudoir, lieu retiré et secret", selon la juste expression d'Alain Mérot, connaît toute une gamme de variantes. Lieu solitaire du tête à tête avec soi, lieu politique de la délibération secrète, il peut aussi devenir le microcosme du monde […] » (« Quelques figures de l'espace intérieur », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2 (2002), p. 31-32).

13 Mino Bergamo, *op. cit.*, p. 15-16.

14 Benedetta Papasogli, « L'idée de monde intérieur : "il se fait un monde nouveau de l'homme" », in *Le « Fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2000, p. 241-258.

15 Jacques Le Brun constate, dans les récits de vie spirituelle du XVIIe siècle, la récurrence de la relation entre l'attrait intérieur et le dégoût du monde : « Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVIIe siècle », in *La Conversion au XVIIe siècle*, Actes du XIIe Colloque de Marseille (janvier 1982), Centre Méridional de Rencontres sur le XVIIe siècle, 17, 1983, p. 324-325.

16 Sur l'instruction féminine de l'époque nous renvoyons à Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion, 2005, p. 445-450.

17 Il s'agit de l'hypothèse développée par Éric Van Der Schueren dans l'étude intitulée *Les Sociétés et les Déserts de l'âme : approche sociologique de la retraite religieuse en*

France au XVIIe siècle, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature française, 2001.

18 Lettre CCXIII, de Québec, à la Mère Angélique de la Conception, Religieuse Ursuline à Tours, 19 août 1664 (Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouvelle édition par Dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 734-735).

19 Comme le montre Laura Verciani, la rivalité entre les Jésuites et les Ursulines en termes de visibilité et d'accès au martyre apparaît de manière plus marquée dans la correspondance de la religieuse : *Marie de l'Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004, p. 108-131.

20 Dans son étude centrée sur les nouvelles formes de martyre qui émergent au XVIIe siècle, Jacques Le Brun précise que « [l]'aspiration au martyre était un sentiment très fort chez les chrétiens de l'époque de la Contre-Réforme » et que le martyre réel n'avait lieu que dans quelques contextes, tels que les guerres en Europe et les « missions lointaines », (« Mutations de la notion de martyre au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines », in *Sainteté et martyre dans les religions du livre, Problèmes d'histoire du Christianisme*, vol. 19, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 77).

21 Ces procédés ont été étudiés par Réal Ouellet : *La Relation de voyage en Amérique (XVIe-XVIIe siècles), au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 47, 53.

22 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 10.