

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERARIE

CICLO XXIII

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

L'ÉNONCIATION TROUBLÉE DANS LA *RELATION* DE 1654

DE MARIE DE L'INCARNATION

Amandine Bonesso

Prof.ssa Alessandra Ferraro

ANNO ACCADEMICO

2013/2014

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|------------|
| Introduction | p. 1 |
| I. La vie et l'œuvre de Marie de l'Incarnation | 14 |
| 1. Repères biographiques | 14 |
| 2. L'œuvre au fil des siècles | 26 |
| II. L'énonciation dans la <i>Relation</i> | 41 |
| 1. Le manuscrit de Trois-Rivières | 41 |
| 2. Attitudes scripturaires divergentes | 46 |
| 3. Dépossession et reconquête auctoriale | 52 |
| 4. Dom Claude : destinataire de la <i>Relation</i> ? | 57 |
| a. La correspondance | 58 |
| b. De la confiance épistolaire à la confiance autobiographique | 61 |
| c. L'énonciation épistolaire et autobiographique : un destinataire pour des destinataires | 67 |
| 5. Fragmentation du sujet et voix troublée | 82 |
| a. La pluralité des sujets | 90 |
| b. Énonciation historique | 119 |
| c. Énonciation mystique | 132 |
| 6. Auctorialité remise et assumée | 148 |
| a. Déjouer l'interdiction | 148 |
| b. S'affirmer par le silence | 158 |
| III. Le renversement de la représentation de l'espace dans la <i>Relation</i> | 182 |
| 1. L'alternance spatiale extérieur/intérieur : une stratégie discursive | 182 |
| 2. Le monde intérieur et le monde extérieur : élargissements et rétrécissements | 194 |
| 3. L'intérieur s'élargit | 197 |
| a. Grandeurs intérieures | 197 |
| b. La métaphore aquatique | 201 |
| c. La métaphore abyssale | 210 |
| d. Les métaphores empiriques de l'exiguïté | 214 |
| 4. L'extérieur se rétrécit | 218 |

| | |
|--|------------|
| a. L'espace domestique : l'enfermement recherché | 219 |
| b. Le cloître : l'enfermement absolu | 231 |
| c. L'expérience apostolique : contradictions spatiales | 235 |
| d. L'espace missionnaire et la contestation sociale | 249 |
| e. L'enfermement sacré | 255 |
| | |
| IV. La mesure temporelle de l'éternel dans la <i>Relation</i> | 260 |
| 1. Croisements temporels et culturels | 260 |
| a. Le temps de la conversion | 266 |
| b. Le temps des prophéties | 277 |
| c. Le temps historique | 298 |
| 2. Temps extérieur et temps intérieur | 313 |
| a. Les déterminations temporelles | 313 |
| b. Les distorsions chronologiques | 322 |
| c. Les variations de rythme narratif | 331 |
| 3. L'intemporel devient temporel | 337 |
| | |
| Conclusion | 353 |
| Bibliographie | 385 |

INTRODUCTION

Vers la moitié du XVII^e siècle – le siècle de l’invasion, de la conquête et du crépuscule de la mystique¹ – Marie Guyard de l’Incarnation mit le point final à sa relation spirituelle², un récit autobiographique visant à cerner les étapes de son parcours vers la sainteté. L’écrit, qui représente l’œuvre majeure de l’Ursuline de Tours, est probablement à l’origine de la célèbre expression forgée par Bossuet dans son *Instruction sur les estats d’oraison*. En l’appelant “la Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde³”, l’évêque de Meaux met en relief les expériences capitales de la religieuse, à savoir l’inspiration divine qui la rendit une mystique à l’instar de Thérèse d’Avila et la vocation apostolique qui la fit quitter à jamais son pays natal, pour participer à l’évangélisation de la Nouvelle France.

Née en 1599 dans une famille de la petite bourgeoisie tourangelle, Marie Guyard entra au Couvent des Ursulines de Tours en 1631. Par ce choix elle se sépara définitivement de sa vie séculière et surtout de son fils, Claude Martin, le seul lien qui lui restait d’un mariage contracté, contre son gré, à l’âge de dix-sept ans. Malgré les tourments de conscience engendrés par le détachement filial, Marie s’abandonna à la volonté de Dieu, qui l’avait acheminée vers la sainteté, dès son enfance, en la comblant de plusieurs faveurs. Quelques années plus tard, c’est en lisant les *Relations de ce qui s’est passé en la mission de la Compagnie de Jésus, au pays de la Nouvelle France* qu’elle réalisa, à travers un songe prophétique, quelle était la destination de la vocation apostolique que Dieu lui avait inspiré. En 1639, après avoir surmonté plusieurs obstacles, la religieuse établit à Québec le premier monastère d’Ursulines du Nouveau Monde, ainsi que le premier institut voué à l’éducation et à l’instruction des jeunes filles françaises et amérindiennes. Jusqu’en 1672, date de son décès, l’Ursuline travailla sans répit à la conversion et à la francisation de sa clientèle autochtone de sorte que, par sa constance, elle contribua sensiblement, du côté spirituel, à la fondation d’une nouvelle

¹ Nous nous référons au découpage historique qui s’est imposé depuis les travaux d’Henri Brémond et de Louis Cagnet : Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu’à nos jours*, 11 vol., Paris, Bloud et Gay, 1916-1933 ; Louis Cagnet, *Crépuscule des mystiques : Bossuet, Fénelon*, Tournai, Desclée, 1958, 396 p..

² Nous nous appuyons sur l’édition critique établie 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, pp. 151-476. Dorénavant R.

³ 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. Nous signalons que l’expression n’est que le remaniement de l’antonomase “seconde sainte Thérèse” créée par le Père Jérôme Lallemand, l’un des directeurs de conscience de Marie. À ce propos, voir : Claude Martin, *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, Louis Billaine, 1677, p. 753.

Église et, du côté temporel, au projet d'acculturation des Amérindiens, en vue de la création d'une société mixte. Son zèle missionnaire et son exemplarité spirituelle lui ont valu, à la fin du XIX^e siècle, l'appellation de "Mère de la Nouvelle-France" par le Parlement du Québec et, en 1980, la béatification par le Pape Jean-Paul II.

Dans cette vie tournée à la fois vers le perfectionnement intérieur et l'immolation de soi, selon le modèle christique, pour l'épanouissement du royaume de Dieu en terre, Marie a souvent consacré son temps à l'écriture. L'œuvre de la religieuse rassemble une dizaine d'écrits que nous distinguons en ouvrages pédagogiques et autobiographiques. La production didactique ne comprend plus que quelques notes d'exégèse biblique et un catéchisme, contenus de l'enseignement dispensé aux novices et aux pensionnaires du monastère de Tours, car les ouvrages rédigés en langues amérindiennes ont malheureusement été égarés. La production autobiographique est essentiellement constituée d'une abondante correspondance et de plusieurs relations spirituelles. La *Correspondance*⁴ rassemble les lettres de conscience que Marie adressa à Dom Raymond de Saint-Bernard, son directeur spirituel depuis 1620 jusqu'à 1631, et les missives, d'intérêt aussi bien historique que spirituel, envoyées à plusieurs correspondants français, tout au long de sa vie missionnaire. Quant aux comptes rendus spirituels, il s'agit de deux relations d'oraison, écrites en 1634 et 1635 en fonction des retraites annuelles que les religieux de l'époque pratiquaient habituellement, et de deux relations autobiographiques. Alors que la première, la *Relation* de 1633, a été rédigée à Tours sous la direction du Jésuite Georges de la Haye, la deuxième, la *Relation* de 1654, a vu le jour au Canada à la demande du fils de l'Ursuline.

L'une des particularités de la *Relation* de 1654, par rapport à tout autre écrit monastique féminin de l'époque, tient à la requête filiale de mettre par écrit les mémoires spirituelles. Claude Martin – devenu lui aussi religieux, Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur en France – ne cessa, dès les premières années de l'établissement de sa mère à Québec, de lui demander ses papiers de conscience. La religieuse – émue par le besoin de consolation d'un fils abandonné deux fois, au nom de sa vocation religieuse et apostolique, et contrainte par son insistance – se résolut à rédiger, entre 1653 et 1654, son autobiographie spirituelle, selon l'une des pratiques ordinairement mises en œuvre dans le cadre de la direction de conscience. Dans le but de discerner l'orthodoxie de l'expérience intérieure des pénitents et de les accompagner dans les voies de Dieu, les directeurs de conscience demandaient à leurs dirigés de décrire en détail les états de leur relation avec Dieu. Ces documents – lettres, relations, journaux intimes et autobiographies –, nés au sein de la relation confidentielle instaurée avec le confesseur, circulaient parfois de manière anonyme dans le milieu

⁴ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouvelle édition par dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1071 p. Dorénavant C.

dévot ou dans les institutions religieuses. Face à des cas exemplaires d'expérience mystique féminine, les directeurs de conscience se servaient des papiers de leurs dirigées pour rédiger eux-mêmes la biographie de la servante de Dieu. Dom Claude avait exigé les écrits de sa mère, car il songeait à publier sa *Vie*⁵, ainsi qu'il le fit que cinq ans après sa disparition. Marie, qui ne possédait pas ce que son fils lui demandait, se mit à l'ouvrage pour lui envoyer le compte rendu de sa vie, tant extérieure qu'intérieure. La *Relation* de 1654 représente, donc, une infraction à la règle, car Dom Claude n'avait aucune autorité pour sa requête et le texte n'a pas été écrit en vue du discernement spirituel, comme dans le cas de la *Relation* de 1633.

La *Relation* de 1654 se distingue aussi pour son caractère authentique, dans le sens que nous disposons du texte dans une forme probablement fidèle à l'original. Pendant des siècles, la parole et la pensée de l'Ursuline n'ont été accessibles qu'à travers la médiation du discours de Dom Claude et de nombreux biographes qui ont sans cesse rendu hommage à la vie de la religieuse. Au début du XX^e siècle, Dom Albert Jamet, moine de l'abbaye de Solesmes chargé de la réédition critique de l'œuvre de Marie, trouva au monastère des Ursulines de Trois-Rivières une copie manuscrite de la *Relation*. Cette trouvaille inespérée nous permet, aujourd'hui, d'apprécier la parole de la religieuse, telle qu'elle est sortie de sa plume et, de surcroît, de réhabiliter la valeur littéraire de la création qui a été occultée et neutralisée par le discours du premier éditeur. Même si, dans sa *Vie*, Dom Claude a largement cité le texte source, il en a altéré le contenu et la forme par son point de vue, ses modifications quant à l'organisation textuelle, ses remaniements morpho-syntaxiques et ses additions. Le texte, dépouillé des interventions filiales, nous autorise en quelque sorte à replacer Marie dans son rôle auctorial, reconnaissance impensable à son époque, puisque les moniales n'avaient accès à l'écriture et à la publication que sous la tutelle de leurs supérieurs. La *Relation* se révèle, donc, une pièce singulière parmi les écrits monastiques féminins du XVII^e siècle, ce qui nous invite à interroger le texte en fonction du paradoxe de la genèse de l'écriture – un acte pris entre l'autonomie de la créativité et la contrainte de l'injonction masculine – pour aboutir à la mise en relief de ses spécificités discursives, en tant que témoignage autobiographique et mystique.

Nous nous proposons de passer la *Relation* au crible de l'analyse littéraire en vue d'apporter une contribution à l'étude des écritures du moi et de l'écriture mystique, phénomènes étroitement reliés, ainsi que Georges Gusdorf l'a montré, en 1975, dans son article "De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire"⁶. Il existe un rapport de filiation entre l'autobiographie conçue en tant que genre littéraire autonome, depuis les *Confessions* (1782) de Jean-Jacques Rousseau, et les

⁵ Claude Martin, *op. cit.*.

⁶ Georges Gusdorf, "De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. LXXV, n. 6 (1975), pp. 957-994.

récits autobiographiques religieux des époques précédentes. Gusdorf se réfère à cette évolution comme à un processus de “désacralisation” des autobiographies spirituelles, récits où la connaissance de soi va de pair avec la connaissance de Dieu, selon l'exemple inaugural des *Confessions* de Saint Augustin. Or, la *Relation*, lue à travers les critères de définition de l'autobiographie formulés par Philippe Lejeune⁷, présente des caractéristiques qui annoncent la genèse de l'autobiographie moderne. Tout en accordant une place importante aux événements existentiels de la protagoniste, le texte demeure inscrit dans cette vaste catégorie des autobiographies spirituelles en raison de la prédominance de l'histoire de l'élévation de l'âme. Marie retrace rétrospectivement sa vie, depuis son enfance jusqu'au moment de l'écriture, mais le fil conducteur de l'ouvrage repose sur l'enchaînement et la progression des grâces divines, de sorte que Dieu apparaît comme le co-protagoniste de l'histoire. À travers la reconnaissance de la puissance divine, le texte se veut un hommage à la gloire de Dieu, plutôt qu'une autocélebration de la réussite personnelle, aspect blâmé par la morale chrétienne de l'époque.

En rendant compte de son expérience intérieure, Marie a souvent recours au thème de l'ineffabilité, selon l'un des *topos* de l'écriture mystique. Malgré les incessantes protestations contre l'impuissance du langage humain et des capacités expressives du locuteur, le texte est là, en disant plus de ce qu'il prétend et en constituant la seule preuve de l'expérience invisible à autrui. C'est pourquoi l'expérience mystique ne peut pas être envisagée en dehors de l'écriture. La mystique française du XVII^e siècle, héritière de la tradition médiévale espagnole et italienne, foisonne en ouvrages qui contribuent au renouveau spirituel contre-réformiste. La production de cette époque se développe selon deux tendances : d'un côté, le courant spéculatif des traités philosophiques et théologiques et, de l'autre, l'ensemble des témoignages d'expériences, divulgués à travers les formes de l'écriture de l'intime. Depuis les années 1980, Jacques Le Brun a le mérite d'avoir suivi les traces de Jean Baruzi dans la redécouverte et l'encouragement de l'étude du *corpus* des biographies et des autobiographies spirituelles françaises⁸, à partir du postulat que le travail de l'historien de la mystique doit se fonder sur l'étude du langage mystique, en tant que réalisation verbale individuelle :

[...] l'expérience devant laquelle se trouve l'historien n'est pas une expérience « mystique », mais une expérience qui a rapport à un texte, une expérience « poétique », « littéraire », un rapport à une écriture.

⁷ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 [1975], 381 p..

⁸ Jacques Le Brun “Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle”, in *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e Colloque de Marseille (janvier 1982), Centre Méridional des Rencontres sur le XVII^e siècle, 17, 1983, pp. 317-330 ; “L'institution et le corps, lieux de la mémoire d'après les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle”, *Corps écrits*, vol. 11 (1984), pp. 111-121 ; “Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps”, *Revue des sciences humaines*, vol. 211 (1988), pp. 27-47 ; “Mutations de la notion de martyr au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines” in “Sainteté et martyr dans les religions du livre”, *Problèmes d'histoire du Christianisme*, vol. 19, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 77-90.

Les conséquences de ce retournement lucide sont multiples. D'abord c'est pour nous la perte de l'illusion qu'un mot renvoie à une chose, qu'un texte renvoie à une expérience, à un vécu, à une réalité vitale qui nous serait accessibles⁹.

À travers cette affirmation, Le Brun réactualise et valorise la réflexion théorique élaborée par Baruzi une cinquantaine d'années auparavant¹⁰. D'après celui-ci, la recherche dans le domaine mystique tire plus de profit d'analyses individuelles qu'universelles, car l'expérience mystique est tout d'abord l'affaire d'un individu. En écrivant "[...] nous ne disposons guère que de textes. Car la mystique, elle-même, où la trouverons-nous ?"¹¹, Baruzi affirme que l'expérience contemplative n'existe qu'en fonction de son compte rendu écrit. Sans les textes, preuves tangibles de l'ineffable, l'expérience extraordinaire demeure un phénomène inconnu et caché. Cela signifie que l'expérience est indissociable de l'écriture, en reprenant les mots de Le Brun, que "l'expérience se situe dans ce travail d'écrivain"¹². À la lumière de cette évaluation de l'acte scripturaire, nous avons jugé de l'intérêt de proposer une étude visant à cerner la spécificité de l'énonciation mystique chez Marie. L'approche historico-littéraire de Baruzi nous fournit un autre élément de réflexion qui s'avère profitable en vue de l'analyse de la *Relation* : il s'agit du franchissement des limites impliquées par le postulat de la "ressemblance"¹³. Les autobiographies spirituelles partagent, en effet, une série de *topoi*, manifestations du principe d'"imitation" qui définit, d'après Frank Bowman, le statut littéraire de ce type d'écrits¹⁴. Dans ce domaine littéraire, comme l'affirme Bowman, la notion d'"imitation" n'a pas de sens péjoratif : "La pensée moderne tend à voir dans l'imitation masque et donc mensonge ; l'autobiographie spirituelle y voit, à ses origines, validation et signification"¹⁵. La pensée de ce spécialiste rejoint la perspective de Baruzi qui prône la recherche de la singularité, de

⁹ Jacques Le Brun, "Expérience religieuse et expérience littéraire", in *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, Manfred Tietz et Volker Kapp (dir.), Papers on French Seventeenth Century Literature, 1984, p. 138.

¹⁰ Le Brun adopte la perspective de Baruzi, au détriment de la posture théorique déployée par Henri Brémond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* : "Il y a un risque plus grave pour l'historien dans le recours à la notion d'expérience, le risque de considérer que l'expérience serait une réalité existant derrière les textes et les documents, que les textes traduiraient et masqueraient, mais dont il devrait postuler l'existence. C'est ce que nous trouvons déjà dans l'œuvre de Brémond [...] : il ne cessait de poser le problème des rapports entre la spiritualité et la littérature, la mystique et la poésie, en termes psychologiques, en se demandant à partir des textes et des documents ce que sentait l'auteur spirituel ou ce à quoi il restait insensible, ce qui se passait en son esprit et en son cœur, quelle réalité ultime, clairement définie par les dogmes de la théologie ou pressentie à travers les analyses de la psychologie religieuse élaborée depuis le XIX^e siècle, se cachait derrière les mots, les chants ou les gestes", *Ibid.*, p. 136. Le Brun met en relief les limites du caractère "littéraire" de l'œuvre brémondienne, en analysant le débat qui oppose Brémond à Baruzi. Alors que le premier songe à la réalité mystique comme à une expérience au-delà du discours, une réalité dont les textes ne sont qu'une reproduction infidèle, Baruzi soutient que l'expérience est inséparable de l'écriture.

¹¹ Jean Baruzi, "Introduction à des recherches sur le langage mystique", in *Encyclopédie des mystiques : Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif*, t. I, Marie-Madeline Davy (dir.), Paris, Seghers, 1977, p. XXXI. Article paru dans *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, pp. 66-82.

¹² Jacques Le Brun, "Expérience religieuse et expérience littéraire", *art. cit.*, p. 144.

¹³ Jean Baruzi, *art. cit.*, p. XXXIII.

¹⁴ Frank Bowman, "Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle", in *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Marc Fumaroli (éd.), Genève, Droz, 1982, pp. 313-334.

¹⁵ *Ibid.*, p. 317.

la différence, au sein de l'identité foncière entre les mystiques : "C'est dans l'étude des retours, variations, disparitions, transformations de ces topoi que doit se situer, à mon avis, en grande partie l'histoire de l'autobiographie spirituelle, plutôt que dans un effort d'en dresser une typologie générique¹⁶". La *Relation* n'échappe pas à ce principe, car le texte déploie les *topoi* du genre hagiographique que Marie a puisés dans ses lectures. Nous signalons que pour l'Ursuline, comme pour tant d'autres moniales contraintes à prendre la plume par leurs directeurs de conscience, le modèle de référence était inévitablement Thérèse d'Avila (1515-1582), dont l'œuvre parut en France tout au début du XVII^e siècle. Le récit de Marie reproduit les *topoi* hagiographiques de la précocité de la vocation, du retardement de la réalisation de la vocation par la famille et par un mariage imposé, de l'expérience de la conversion qui marque le début de l'itinéraire vers la sainteté, de la pratique de nombreuses mortifications corporelles et de l'enchaînement de phénomènes extatiques et prophétiques. Le récit autobiographique s'inscrit dans la tradition, mais il y a dans ce modelage générique ce que l'on peut définir, selon une métaphore musicale, des variations sur le thème qui constituent l'expression d'une individualité tant sur le plan expérientiel que poétique. Nous avons exploré la *Relation* en tenant compte des écarts et des ressemblances, autrement dit de la manière dont l'Ursuline s'approprie les thèmes et les formes codifiées par la tradition et la culture de son temps.

Si l'on demanda à Marie de prendre la plume pour se raconter c'est parce qu'on avait la conscience qu'elle était un être hors du commun, en raison de son expérience mystique et missionnaire. La sainteté de l'Ursuline, qualification attribuée socialement bien avant la reconnaissance officielle du Saint-Siège, relève de la dérivation de la vocation apostolique de l'inspiration mystique qui l'a mise à la tête d'une entreprise exceptionnelle. Chez les religieuses et les dévotes du XVII^e siècle, la mystique se révèle souvent le principe de grandes œuvres dans le domaine de la charité, de la fondation ou de la réformation d'ordres et de l'écriture. C'est pourquoi le cas de l'Ursuline a fait le bonheur des chercheurs dans le domaine des études de genre et féministes¹⁷. Les auteurs

¹⁶ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷ Nous signalons : Mary M. Rowan, "Conversion and Reconversion in the Writings of Marie de l'Incarnation", *Québec Studies*, vol. 6 (1988), pp. 65-77 ; Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins : Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1995, 360 p. (ouvrage traduit en français par Angélique Levi et publié chez Seuil en 1997) ; Anya Mali, *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, 189 p. ; Marie-Florine Bruneau, *Women Mystics Confront the Modern Worlds : Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, Albany, SUNY Press, 1998, 279 p. ; Carla Zecher, "Life on the French-Canadian Hyphen : Nation and Narration in the *Correspondance* of Marie de l'Incarnation", *Québec Studies*, vol. 26 (1998-1999), pp. 38-51 ; Elizabeth C. Goldsmith, *Publishing Women's Life Stories in France, 1647-1720 : From Voice to Print*, Aldershot, Ashgate, 2001, 172 p. ; Dominique Deslandres, "In the Shadow of the Cloister : Representations of Female Holiness in New France", in *Colonial Saints : Discovering the Holy in the Americas 1500-1800*, Allan Greer et Jodi Bliinkoff (dir.), New York/London, Routledge, 2003, pp. 129-152 ; Chantal Théry, *De plume et d'audace : Femmes de la Nouvelle-France*, Montréal/Paris, Tryptique/Cerf, 2006, 262 p. ; Caroline Woidat, "Captivity, Freedom, and the New World Convent : The Spiritual Autobiography of Marie de l'Incarnation Guyart", *Legacy : A Journal of American Women Writers*, vol. 25, n. 1 (2008), pp. 1-22.

renouvellent et approfondissent constamment l'image de l'Ursuline en mettant en évidence la richesse de sa personnalité et de ses compétences spirituelles, gestionnaires et pédagogiques, le caractère émancipé de sa pensée et de son action en rapport à l'acculturation et à sa relation à l'altérité, sa témérité et sa persévérance dans la réalisation d'un projet apparemment incompatible avec sa condition. Marie n'est pas seulement à l'origine de la vie monastique et de la scolarisation de la colonie française, elle est également, comme l'affirme Chantal Théry, "la première intellectuelle de la Nouvelle-France"¹⁸. On ne cesse de louer la quantité et la qualité des écrits de la religieuse qui, depuis la fin du XX^e siècle, suscitent un intérêt multidisciplinaire. Dans cet appareil critique vaste et pluriel, où les méthodes de l'analyse textuelle sont souvent exploitées pour les finalités propres aux différentes interrogations disciplinaires, se dégage une investigation littéraire et linguistique qui cherche à décrire la spécificité des discours intimes et semi-publics de l'Ursuline, ainsi qu'à souligner le rôle que la relation entre Marie et son fils a joué dans l'émergence de l'écriture de l'un et de l'autre¹⁹.

En ce qui concerne la *Relation* de 1654, la recherche littéraire bénéficie de deux contributions italiennes : il s'agit, d'un côté, de la thèse de doctorat *Marie de l'Incarnation e la Relation del 1654 : la scrittura tra biografia ed estasi*²⁰ soutenue, en 1995, par Michela Mengoli²¹ à l'Université

¹⁸ Chantal Théry, "Les audaces «laïque» et «féminine», «moderne» et «postmoderne»", in *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 100.

¹⁹ Nous signalons : Alessandra Ferraro, "Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation de 1654*", *Ponts/Ponti : langues, littératures, civilisations des pays francophones*, n. 9 (2010), p. 58-69 ; *Id.*, "Autobiographie, biographie, hagiographie : la construction du mythe de Marie de l'Incarnation", in *Inventing Canada / Inventer le Canada*, Klaus-Dieter Ertler et Martin Löschnigg (dir.), Actes de la Conférence internationale de Graz, 13-16 décembre 2007, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008, pp. 199-209 ; *Id.*, "Dal discorso mistico all'autobiografia : le *Relazioni* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation", in *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (secc. XVI-XXI)*, Actes du colloque international de Naples, 4-6 novembre 2010, Rita Librandi (dir.), Firenze, Cesati, 2012, pp. 405-417 ; Nathalie Freidel, "Écriture de mission et mission de l'écriture : la correspondance de Marie de l'Incarnation", in *De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, pp. 185-198 ; Isabelle Landy-Houillon, "Les lettres de Marie de l'Incarnation : exil et jouissances", in *Expériences limites de l'épistolaire. Lettres d'exil, d'enfermement, de folie*, André Magnan (dir.), Colloque de Caen, 16-18 juin 1991, Paris, Champion, 1993, pp. 145-153 ; *Id.*, "Marie de l'Incarnation et les jésuites : une exception culturelle ?", in *Femme, mystique et missionnaire, Marie Guyart de l'Incarnation*, Raymond Brodeur (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, pp. 69-97 ; *Id.*, "L'émergence du « je » dans les écritures croisées de Marie de l'Incarnation et de Claude Martin, son fils", in *Lecture inédite de la modernité...*, *op. cit.*, pp. 61-73 ; *Id.*, "« Au bruit de tous les infinis » : la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation et de son fils Claude Martin", *Littératures classiques*, n. 71 (2010), pp. 303-325 ; Carla Zecher, "A New-World model of Female Epistolarity : the *Correspondance* of Marie de l'Incarnation", *Studies in Canadian Literature*, vol. 21, n. 2 (1996), pp. 89-103.

²⁰ Michela Mengoli, *Marie de l'Incarnation e la Relation del 1654 : la scrittura tra biografia ed estasi*, thèse de doctorat en littératures francophones, Université de Bologne, 1994-1995, 220 p.. L'ouvrage peut être consulté dans la page web des thèses de doctorat de l'Université de Bologne : <http://www2.lingue.unibo.it/francone/tesi.htm>.

²¹ Nous signalons les autres études consacrées à la production de l'Ursuline par Michela Mengoli : "L'étrange destin des écrits de Marie de l'Incarnation", in Actes du "Premier Colloque des jeunes chercheurs en Littérature québécoise", avril 1993, Paris, Centre de Coopération interuniversitaire franco-québécoise, Université Paris VII, 1994, pp. 11-16 ; "La *Relation* de 1654 de Marie de l'Incarnation : une autobiographie spirituelle", in *The Guises of Canadian Diversity/Les masques de la diversité canadienne*, Serge Jaumain et Marc Maufort (éd.), Actes du colloque sur les littératures

de Bologne et, de l'autre, de la thèse de doctorat *Marie de l'Incarnation, esperienza mistica e scrittura di sé*, présentée par Laura Verciani, en 2003, à l'Université de Florence et publiée l'année suivante²². Les deux ouvrages proposent une analyse de l'œuvre majeure de l'Ursuline, dans le but de déconstruire le postulat de la spontanéité, l'un des *topoi* de l'écriture monastique féminine²³.

Notre ouvrage se place dans le sillage critique de ces deux études littéraires, en partageant l'idée que la spontanéité et la simplicité expressives vantées par la religieuse ne sont qu'un leurre. La *Relation*, tout en ayant été écrite d'une seule traite et dans les moments creux que Marie a réussi à découper dans ses journées surchargées d'occupations et de soucis, est loin d'être un brouillon. Le texte est le résultat d'une profonde méditation qui synthétise les attentes de la culture de son époque et l'autonomie créative. Notre objectif est de replacer Marie dans son rôle auctorial, indépendamment de l'avenir éditorial de son texte, en cernant les caractéristiques saillantes de sa création. Dans cette perspective, nous proposons une étude narratologique de la *Relation* qui amplifie ce que Mengoli n'a qu'ébauché. Nous reprenons également l'analyse de la subjectivité en nous limitant, par rapport à Verciani, à sa manifestation dans l'énonciation mystique et autobiographique. Comme le suggère notre titre, l'énonciation s'avère troublée en fonction de la coexistence d'une série d'oppositions ou de situations contradictoires : la requête illégitime du fils contre l'obéissance au directeur de conscience, la conception d'un destinataire unique et pluriel, le croisement de thèmes hérités de la tradition et des événements de l'expérience individuelle, la fusion d'une écriture mystique et d'une écriture autobiographique, l'alternance de discours narratifs et didactiques. Tous ces contrastes n'apparaîtront qu'à travers l'étude du trouble majeur, celui qui

canadiennes de l'Université Libre de Bruxelles, septembre 1993, Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 109-120 ; "Marie de l'Incarnation et la *Relation* de 1654: une écriture féminine binaire", *Francofonia*, revue du Département de philologie française et anglaise de l'Université de Cadix, n. 4 (1995), pp. 223-250.

²² Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation, esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004, 223 p.. La spécialiste a également fait paraître l'article: "Una mistica nella Nouvelle-France: il confronto col « sauvage » negli scritti di Marie de l'Incarnation", in *L'altra riva/La otra orilla*, Maria Grazia Profeti (éd.), Firenze, Alinea, 2003, pp. 53-67.

²³ Alors que Mengoli se consacre principalement à la *Relation* de 1654, en n'évoquant que rarement la correspondance de la religieuse, Verciani explore indistinctement les relations spirituelles de 1633 et de 1654 et la production épistolaire. Après avoir réfléchi sur le statut générique de la *Relation*, Mengoli analyse le texte en mettant en lumière l'instance narrative, les structures spatio-temporelles, le thème de l'ineffable, le vocabulaire de l'intériorité et les démarches intertextuelles. Pour finir, la spécialiste se penche sur le processus éditorial de l'autobiographie spirituelle en examinant et en classant les interventions que Dom Martin opère sur le texte source dans sa *Vie*, puis, en étudiant les réécritures de quelques biographies successives. De son côté, Verciani analyse les écrits de Marie en fonction de l'émergence de la subjectivité. Grâce à la mise en relief des stratégies discursives qui sont à l'origine de l'affirmation du sujet qui s'écrit, l'auteur dégage quatre manifestations de la subjectivité : la première se concrétise dans la relation qui s'instaure entre la religieuse et son fils, la deuxième apparaît à travers les représentations corporelles qui témoignent du rapport du sujet à la féminité, à l'ascétisme et à la maternité, la troisième se manifeste à travers l'affirmation identitaire de l'Ursuline par rapport à l'altérité masculine et amérindienne et, enfin, la quatrième se révèle dans l'expression de l'expérience contemplative. En ce qui concerne cette dernière manifestation, Verciani relit les relations spirituelles en développant des aspects déjà examinés par Mengoli, tels que l'indicibilité mystique et l'intertextualité biblique, et en décrivant la spécificité du discours de l'Ursuline à travers l'étude du langage métaphorique, du lexique de l'intériorité et des structures syntaxiques.

relève de la nécessité de rendre compte d'une vie qui réunit deux expériences antithétiques, c'est-à-dire le cheminement spirituel et le parcours terrestre. L'être mystique se dédouble, en quelque sorte, en raison de l'expérimentation de deux réalités régies par des principes distincts : d'un côté, le sujet accède par son for intérieur au monde surnaturel soumis à la loi de l'éternité divine et, de l'autre, il appréhende, comme tout être humain, le monde extérieur qui obéit aux lois spatio-temporelles. L'expérience mystique implique une altération anthropologique, voire ontologique, car la relation qui s'instaure avec Dieu mène à une déification progressive du sujet. Ce processus évolutif consiste dans ce que l'on appelle la "dépossession de soi", autrement dit l'anéantissement de l'humanité de la créature qui se produit au fil des grâces, pour aboutir au phénomène de l'union de l'âme avec Dieu. Le sujet mystique se transforme, il devient autre chose par rapport à soi jusqu'à se confondre avec l'Autre. Le perfectionnement intérieur se réalise à mesure que l'âme explore la dimension surnaturelle, à travers une série d'expériences utopiques et uchroniques, où le moi-ici-maintenant est constamment remis en question. Or, les catégories humaines et langagières du sujet, de l'espace et du temps – éléments propres à exprimer le vécu existentiel – s'avèrent paradoxales et limitées pour celui qui doit relater les expériences atemporelles et atopiques de l'élévation spirituelle qui finit par ébranler l'identité du sujet.

Puisque "la mystique est une « manière de parler »", comme l'affirme Michel de Certeau²⁴, nous chercherons à révéler la singularité de l'énonciation mystique dans la *Relation*, autrement dit d'étudier l'humanisation de l'expérience du divin que Marie réalise en mobilisant et en modifiant le langage commun – sans cesse dénigré, car il ne traduit qu'improprement les réalités pour lesquelles il faudrait inventer un autre code – ainsi qu'en variant et en altérant les structures de l'expression de la subjectivité et de la détermination spatio-temporelle. Marie relate sa vie spirituelle en la mettant constamment en relation avec son expérience existentielle, de sorte que l'énonciation mystique s'appuie sur l'énonciation autobiographique. Nous allons, donc, analyser le croisement et les distinctions de ces deux énonciations, en interrogeant le texte sur la mise en scène du sujet, aussi bien de l'énonciation que de l'énoncé, et sur la représentation de l'espace et du temps. Même si ces trois éléments et, en particulier, l'expression du temps et de l'espace impliquent des chevauchements nécessaires, nous avons préféré un traitement distinct, au risque de créer parfois un effet de répétition.

Notre ouvrage s'articule, donc, en quatre chapitres, dont le premier est consacré à quelques informations biographiques sur Marie, pour familiariser le lecteur au personnage, au contexte historique et aux événements narrés dans son récit. Nous nous sommes penchés, ensuite, sur l'œuvre de l'Ursuline et sur sa réception critique. Dans les trois autres chapitres nous avons

²⁴ Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 156.

développé notre analyse narratologique, selon la perspective de Gérard Genette que nous avons enrichie de l'apport théorique linguistique et littéraire, entre autres, d'Émile Benveniste, de Philippe Lejeune, de Gaston Bachelard, de Iouri Lotman et de Mikhaïl Bakhtine²⁵.

Dans le deuxième chapitre nous étudions la situation d'énonciation de la *Relation*. En mettant tout d'abord en relief ce que représente l'écriture pour Marie, d'après les indications qu'elle fournit dans sa correspondance, nous réfléchissons sur l'émetteur du discours en fonction de son statut auctorial. Ensuite, nous nous penchons sur le deuxième élément de la situation d'énonciation. En nous appuyant sur les lettres que Marie adressa à son fils au sujet de l'autobiographie spirituelle, nous verrons que la représentation du destinataire dans la *Relation* est aussi incertaine que l'image de l'auteur. D'après la correspondance, Marie inscrit son récit autobiographique dans le cadre de la confidentialité épistolaire, ainsi qu'elle avoue avoir rédigé le texte pour l'édification de Dom Martin. La *Relation*, à travers le *topos* de l'obéissance au directeur de conscience et les indices de destination à un public de spirituels, contredit les affirmations épistolaires. Cependant, nous avons constaté que l'Ursuline adresse implicitement son ouvrage à son fils en s'expliquant minutieusement, voire apologétiquement, sur le drame de l'abandon maternel, l'événement, connu dans la tradition mystique féminine, dont le Bénédictin se sert pour convaincre sa mère à écrire sa vie.

Dans le même chapitre, nous examinons les modalités énonciatives de la *Relation*. Le texte, tout en empruntant l'appareil formel du discours, comme la plupart des autobiographies, alterne parfois une énonciation historique. Qu'il s'agisse du compte rendu du parcours spirituel ou existentiel, la subjectivité autobiographique se révèle un concept éclaté, en raison de l'alternance de la première personne et de plusieurs formes de la troisième personne et des changements de voix. Lorsque Marie relate ses expériences intérieures, le sujet autobiographique "je" – forme apparemment unitaire, puisqu'elle représente à la fois le "je narrant" et le "je narré" – apparaît insuffisant. La relation qui s'instaure avec Dieu entraîne la religieuse à explorer son espace animique et par là à se désigner à travers la terminologie de l'intériorité codifiée depuis l'Antiquité. Le sujet mystique se fragmente en fonction de la localisation des opérations divines dans l'âme de sorte que, dans le texte, le pronom personnel à la première personne laisse souvent la place aux termes "âme", "esprit" et "cœur", ainsi qu'aux éléments constitutifs de l'âme, à savoir la "partie sensitive", la "partie supérieure" – espaces caractérisés par une ultérieure subdivision en principes opérationnels, appelés "puissances" ou "facultés" – et le "fond de l'âme". Tous ces référents intérieurs sont généralement reliés à la subjectivité grâce à l'antéposition d'un adjectif possessif, aspect qui ne modifie pas la cohérence énonciative. Toutefois, nous verrons que parfois Marie réalise une sorte de

²⁵ En ce qui concerne la bibliographie méthodologique détaillée, nous renvoyons aux notes de chaque chapitre.

distanciation par rapport à son vécu spirituel à travers une stratégie discursive qui, en ébranlant la subjectivité et l'historicité autobiographiques par le sujet impersonnel "l'âme" et l'emploi du présent de l'indicatif, se veut une généralisation didactique.

La multiplication des sujets de l'énoncé, impliquée dans la description des états de conscience, émerge également en ce qui concerne le compte rendu des événements extérieurs. À partir des chapitres où Marie relate l'émergence et l'évolution de sa vocation apostolique, l'instance autodiégétique qui caractérise l'ensemble du récit fait parfois défaut. Dans cette partie du texte, l'histoire de la religieuse se mêle avec l'histoire des personnages qui ont contribué à la réalisation de son projet missionnaire et à l'histoire de la Nouvelle-France de 1639 à 1654. De ce fait, l'énonciation devient historique, lorsque Marie enchâsse dans son texte des passages hétérodiégétiques, et mixte dans les récits où l'Ursuline se représente aussi bien à la première personne du singulier que du pluriel.

Dans la conclusion du chapitre, nous nous pencherons sur les interventions métalinguistiques du narrateur. Marie, comme toute moniale appelée à prendre la plume pour raconter sa vie, déploie une rhétorique de l'écriture soumise à l'obéissance au directeur spirituel et à l'inspiration divine. L'Ursuline refuse, donc, d'assumer son écrit conformément au *topos* de l'humilité féminine qui relève du préjugé social de l'époque contre les compétences intellectuelles des femmes, l'une des manifestations de la tutelle masculine visant à garder inaltérée la subdivision des rôles sociaux selon le genre. Le texte fait apparaître une posture auctoriale ambiguë, car ce refus se heurte à des démarches discursives qui témoignent de l'affirmation de la religieuse dans son rôle créatif. Nous verrons, d'un côté, que Marie renverse le sens original du thème de l'assistance divine, dans la rédaction du texte, en l'exploitant comme une rhétorique apologétique, lorsque son récit est explicitement didactique, de l'autre, que l'Ursuline, à travers ses réflexions axées sur le *topos* mystique de l'ineffable, ne fait que rendre visible sa maîtrise du langage et la conscience d'être la créatrice de son message.

Dans le troisième chapitre, nous approfondissons l'énonciation spatiale. Pour commencer, nous verrons que Marie reproduit dans son texte l'une des pratiques de l'examen de conscience : pour s'assurer de l'orthodoxie des expériences mystiques, les confesseurs demandaient à leurs dirigés de fournir le maximum de détails circonstanciels. Cet aspect devient, dans la *Relation*, une stratégie discursive centrée sur la réification des phénomènes extraordinaires. Marie montre que la vie mystique est marquée par l'ubiquité, c'est-à-dire l'expérience simultanée de l'ici et de l'Ailleurs. Pour rendre compréhensible à autrui cet état, la religieuse narre les grâces reçues en mettant en relief la transition de l'espace extérieur à l'espace intérieur et *vice-versa*, phénomène exprimé à

travers l'alternance de la perception sensible et de l'appréhension spirituelle et à travers la rhétorique de la perte et du rétablissement de la conscience de soi.

Nous verrons, ensuite, que les événements spirituels et terrestres se concrétisent dans le texte à travers des représentations spécifiques de l'espace, images influencées par les conceptions spatiales de l'époque. Il s'agit, d'un côté, d'une sensibilité envers l'inconnu, le lointain et l'immense, aspects entrés dans l'imaginaire de la culture du XVII^e siècle grâce aux découvertes cosmologiques et géographiques du siècle précédent. De l'autre, la culture de l'intériorité, aussi bien religieuse que laïque, valorise les espaces de l'intimité, du refuge et de la retraite. Ces deux perceptions antithétiques de l'espace se réunissent dans la *Relation* en fonction d'un procédé typique de l'écriture mystique, la subversion de la logique spatiale partagée. De l'espace intérieur – normalement associé à l'intime, à la fermeture et à l'exigüité – Marie accède à l'infini divin, dimension atopique qu'elle réifie à travers le lexique de l'immensité et une série de métaphores empiriques qui évoquent des éléments aquatiques et terrestres démesurés. Toutefois, la représentation de l'élargissement intérieur est parfois contrebalancée par des images de l'étroitesse et de la fermeture. Chez Marie, l'espace extérieur, habituellement associé à l'ouverture et à la vastitude, subit un rétrécissement. La religieuse se représente exclusivement dans des lieux clos : une succession d'espaces domestiques, au temps de sa vie séculière, et le cloître. Ce qui surprend c'est que même l'expérience apostolique en Nouvelle-France, qui implique une expérience de voyage et de découverte, n'est décrite qu'en termes de fermeture. Nous verrons, donc, que l'enfermement spatial, en ce qui concerne la vie religieuse et missionnaire, offre l'occasion à Marie de contester l'enfermement socio-culturel de la condition monastique féminine.

Dans le dernier chapitre, nous analysons l'énonciation temporelle. Comme toute autobiographie, la *Relation* retrace la vie de l'auteur à partir de l'enfance jusqu'au moment de l'écriture. À part quelques phénomènes de distorsion temporelle, la reprise autobiographique se réalise de manière chronologique. La progression est marquée par plusieurs sortes de références au temps historique : la datation, les expressions de durée, les embrayeurs temporels de succession et l'indication de l'âge de la protagoniste. Toutefois, la chronologie historique n'est qu'un contrepoint de la temporalité spirituelle déterminée par la succession des "états d'oraison", les étapes du perfectionnement intérieur. D'autres structures temporelles se superposent sur cet enchaînement. En premier lieu, Marie conçoit son parcours selon le *topos* hagiographique de la conversion, autrement dit l'évolution d'un état de vie marqué par l'imperfection et le péché à un état de réhabilitation qui tend vers le salut. En second lieu, la religieuse agence une structure temporelle proleptique fixée par les nombreuses révélations prophétiques – dons de connaissance qui relèvent de l'éternité et de l'immanence de Dieu – qui caractérisent son itinéraire mystique. Les prophéties, tout en constituant

des contenus biographiques, se révèlent des indications qui agissent sur l'horizon d'attente du lecteur. En troisième lieu, Marie montre la nécessité du croisement du temps intérieur et du temps extérieur à travers les deux épisodes fondamentaux de son existence. Grâce à la vocation religieuse et, ensuite, à la vocation apostolique, Marie atténue la prédominance de la temporalité spirituelle et de la focalisation sur l'histoire individuelle en accordant plus d'espace à la temporalité historique et aux relations de la protagoniste avec le monde qui l'insèrent dans l'Histoire collective.

Nous verrons, ensuite, à travers la classification des déterminations temporelles et à travers la mise en évidence des distorsions temporelles et des variations de rythme, de quelle manière l'Ursuline objective son parcours spirituel. Enfin, nous approfondissons cet aspect de l'humanisation de l'expérience mystique par la catégorie du temps, en reprenant les passages consacrés aux faveurs divines. Nous verrons que la réification spatiale des phénomènes extatiques résonne avec un ensemble de marqueurs temporels qui témoignent de la superposition d'une perception extérieure, exprimée par les indications de durée, et d'une perception intérieure et atemporelle, traduite par les expressions de l'instant et de la simultanéité.

I. LA VIE ET L'ŒUVRE DE MARIE DE L'INCARNATION

I. 1 REPÈRES BIOGRAPHIQUES

À la fin du XVI^e siècle, Tours était l'une des plus grandes et florissantes villes de France. Elle s'élevait au sud de la Loire en croisant la voie terrestre qui reliait Paris aux villes de la côte atlantique, telles que La Rochelle et Bordeaux. L'origine de Tours remonte au XIV^e siècle, en fonction de l'union de deux cités et de leurs faubourgs : d'un côté, la cité épiscopale qui s'étendait autour de la cathédrale de Saint-Gatien et, de l'autre, le quartier qui surgissait autour du tombeau de saint Martin. La ville connut un grand développement au XV^e siècle, lorsque l'activité économique se spécialisa dans le textile, à travers l'établissement de soieries qui donnaient de l'emploi à la majorité de la population.

Tours fut un centre spirituel prestigieux – d'ailleurs, on l'appelait la “métropole religieuse de l'Ouest” – car les évêques du Mans, d'Angers et des diocèses bretons étaient suffragants de l'archevêque de Tours. De plus, la ville recueillait de nombreux chapitres et monastères. La cathédrale de Saint-Gatien et l'abbaye de Saint-Martin étaient les deux centres principaux. Ensuite, on comptait les chapitres de Saint-Venant, de Saint-Martin de la Basoche et de Plessis, quatre couvents d'ordres mendiants et plusieurs monastères établis *extra muros*. Les ravages des guerres de religion n'épargnèrent pas la ville. Du 2 avril au 10 juillet 1562, Tours fut occupée et, entre 1562 et 1564, les catholiques et les protestants succombèrent à tour de rôle aux massacres. En 1598, avec la proclamation de l'édit de Nantes, qui sanctionnait la liberté des cultes, les réformés de Tours obtinrent l'autorisation de pratiquer dans les faubourgs des alentours du château de Plessis.

La famille Guyard²⁶ vivait sur le territoire de la paroisse de Saint-Saturnin, probablement au 31 de la rue des Tanneurs. Marie Guyard naquit le 28 octobre 1599, elle était la quatrième des huit enfants de Florent Guyart et Jeanne Michelet. La famille appartenait à la moyenne bourgeoisie commerçante, car le père était maître boulanger. Cependant, la mère était issue de la famille noble des Babou de la Bourdaisière qui avait acquis une renommée à l'époque de François I^{er}. Les frères et sœurs de Marie étaient : Claude, née en 1592, Hélye, né en 1595, Florent, né en 1598, Catherine, née en 1602, Florent, né en 1604, Jeanne, née entre 1606 et 1610 et Mathieu, né en 1612.

²⁶ Nous adoptons l'orthographe de la signature de Marie, voir à ce propos *Le milieu familial de Marie Guyard (Marie de l'Incarnation) 1599-1672*, Tours, Centre généalogique de Touraine, 1999, p. 2.

Jeanne Michelet s'occupa probablement de l'instruction de ses enfants, en leur apprenant à lire, à écrire et à compter. Toutefois, comme l'affirme Dom Guy-Marie Oury²⁷, les écrits de la future Ursuline révèlent une maîtrise de la langue qui fait penser à une formation plus spécifique, de sorte que l'enseignement maternel fut probablement complété par les cours dispensés dans une petite école. Le Bénédictin avance également l'hypothèse d'une formation distribuée par un membre de la famille appartenant au clergé ou par ces groupes de demoiselles qui se vouaient à l'instruction des filles, c'est-à-dire ces communautés laïques qui devancèrent l'activité des Ursulines. Le fait d'appartenir à une famille de la moyenne bourgeoisie commerçante fut déterminant quant à la formation de la jeune Marie. Elle s'accoutuma, dès son enfance, aux activités de gestion et, par la suite, elle développa un certain savoir-faire et de remarquables qualités dans les affaires. À côté de cela, Marie reçut aussi une formation artistique. Elle se mit à la broderie, activité très répandue à Tours, à la peinture, au travail du bois et à sa décoration, à travers la technique de la dorure. Marie exerça ses dons artistiques jusqu'à la fin de ses jours, ce que l'on ne manqua pas de louer : "Elle estoit industrielle et n'ignorait rien de ce qu'on peut souhaiter en une personne de son sexe, pour l'aiguille ou pour le pinceau et pour toutes sortes d'ouvrages ; elle n'estoit pas mesme ignorante en matière d'architecture²⁸" (C 1028).

Marie était une petite fille au caractère vif et joyeux, mais la douceur l'emportait. Sa mère l'avait initiée à la foi chrétienne et élevée dans la charité, de sorte que Marie manifestait naturellement son amour de Dieu et du prochain. La petite fille s'inspirait de la conduite maternelle, ainsi que nous le lisons dans la lettre du 3 septembre 1644 que Marie adressa, de Québec, à l'une de ses sœurs :

Je me souviens que notre défunte mère vaquant à ses occupations, lorsqu'elle était seule dans son trafic, prenait avantage de ce loisir pour faire des oraisons jaculatoires très affectives. Je l'entendais dans ces moments parler à Notre Seigneur de ses enfants et de toutes ses petites nécessités. Vous n'y avez peut-être pas pris garde comme moi, mais vous ne croiriez pas combien cela a fait impression dans mon esprit. (C 235-236)

Toutefois, l'expérience la plus marquante de l'enfance fut un rêve que Marie fit à l'âge de sept ans : dans une atmosphère paisible, Jésus-Christ apparaît à la petite fille pour lui annoncer leur union. Le phénomène onirique, signe de l'élection divine, marqua le début d'une recherche intérieure tournée vers l'approfondissement de la relation avec Dieu. C'est pourquoi Marie quittait fréquemment sa demeure pour aller se recueillir à l'église où inconsciemment elle découvrait l'oraison admirative. La petite aimait écouter les prédicateurs et participer à la messe et aux processions au point que, de retour chez elle, elle racontait ou mimait les offices à sa famille. Cette conduite, qui traduisait maladroitement sa ferveur, se répercuta sur la vocation religieuse de l'adolescente, car Jeanne

²⁷ Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Tours, Société archéologique de Touraine, 1973, pp. 18-19. Pour notre brève synthèse de la vie de Marie nous nous sommes globalement inspirés de cette biographie critique.

²⁸ Lettre du Père Dablon, Jésuite, au Père Jean Pinette, Provincial de France, de Québec, été 1672.

Michelet, lorsque sa fille, âgée d'environ quatorze ans, lui manifesta son désir d'entrer au couvent des Bénédictines de Beaumont-les-Tours, ne la prit pas au sérieux. Les Guyard avaient, en réalité, d'autres projets pour leur fille.

Lorsque Marie eut seize ans, ses parents décidèrent de la marier à Claude Martin. L'obéissance aux parents était incontestable à l'époque, de sorte que Marie se plia à la volonté parentale, même si la vie conjugale était hors de ses aspirations. Les Guyard avaient jugé le prétendant un bon parti, puisqu'il avait hérité de son père une soierie. Ainsi, la décision fut-elle prise : Marie, à dix-sept ans, devint Madame Martin. Même si cet engagement ne respectait pas sa volonté, la jeune mariée apprécia son mari, en reconnaissant ses qualités physiques et intellectuelles, ainsi qu'en admirant sa bonté, puisqu'il tolérait son zèle spirituel et toutes ses dévotions. Marie collaborait à l'activité de son époux en s'occupant de ses ouvriers, aussi bien du point de vue matériel que spirituel et moral. La jeune femme craignait pour son salut autant que pour celui des autres, de sorte qu'elle exhortait le prochain – signe d'une précoce vocation apostolique – à mettre scrupuleusement en pratique les préceptes de la foi chrétienne. Le reste du temps, Marie demeurait seule pour se livrer aux travaux d'aiguille et à la lecture. Grâce à la vie conjugale, Marie avait connu les écrits profanes et la vie mondaine, mais elle s'en détourna aussitôt, en préférant la retraite pour se consacrer à des biens d'ordre spirituel.

En 1619, la vie de Marie bascula d'un état de joie à une circonstance malheureuse : le 2 avril, la jeune femme mit au monde un enfant, Claude, et quelques mois plus tard son mari décéda de maladie. La mort du conjoint laissa Marie dans une situation fâcheuse, due à la faillite de l'entreprise qui se préparait déjà depuis quelques temps. La veuve pouvait renoncer à la succession du mari puisqu'elle n'était pas engagée dans les dettes, mais elle voulut fermer l'affaire honorablement. Elle mit le petit Claude en nourrice, où il resta pendant deux ans, pour régler les dettes, ainsi que pour clore les procès qui étaient en cours. Marie suscita l'intérêt de quelques prétendants, car son courage et ses capacités administratives étaient publiquement reconnus. Néanmoins, la veuve, qui se voyait délivrée d'un lien qu'elle n'avait pas souhaité, ne songeait pas au remariage. Les événements de l'hiver 1619-1620 – c'est-à-dire le double deuil, puisque la mort de la belle-mère avait suivi de peu celle du mari, et les affaires de succession – n'avaient fait que raviver le désir d'une vie retirée du monde.

Le changement de vie fut accompagné par un bouleversement intérieur, car Marie entra effectivement dans la vie contemplative le 24 mars 1620, à travers sa première expérience extatique. La vision, qui lui révéla toutes les imperfections commises depuis sa naissance et la signification du mystère de la Rédemption, mit la jeune femme face à la nécessité d'être purifiée et de repenser son

existence à la lumière du salut. Cette grâce correspond à ce que l'on appelle la conversion, l'expérience qui engendre chez les saints le passage d'une vie dissolue à une vie ascétique. À partir de ce moment, Marie réalisa la nécessité d'une direction spirituelle, ce qui l'encouragea à se confier au Père François de Saint-Bernard, le Feuillant qui avait été le témoin de la confession générale inspirée par la grâce de la conversion. Ensuite, Marie résolut de se retirer chez son père, même si sa famille souhaitait son remariage, pour que l'avenir de son enfant fût assuré. La veuve réalisa des broderies et des tapisseries pour subvenir à ses besoins, tout en se consacrant à des œuvres de charité. Parfois, elle rencontrait son amie Gillette Roland, avec laquelle elle partageait le désir d'une vie religieuse. À cette époque, Marie lut l'*Introduction à la vie dévote* (1609) de François de Sales, lecture probablement suggérée par son amie qui participait à la fondation d'un couvent de Visitandines à Tours. L'ouvrage éclaira la veuve sur plusieurs aspects de la vie intérieure et, en particulier, sur le vœu de chasteté qu'elle désirait formuler. Cet engagement était déterminant aussi bien du point de vue spirituel qu'existential car Marie pouvait compter sur cette raison morale pour se soustraire aux insistances familiales au sujet de son remariage.

En 1621, après une année de retraite dans la maison paternelle, Marie fut appelée par sa sœur aînée, Claude, et son mari, Paul Buisson, qui dirigeait une entreprise de transport. Les affaires s'étaient multipliées au point que la famille Buisson avait besoin d'aide pour assurer les tâches domestiques. Marie accepta l'emploi sans rémunération, à la condition d'être libre de pratiquer ses dévotions. Pendant quelques années, elle prit soin des ouvriers, en s'occupant de leur logement et de leurs repas, et du bétail. Marie s'appliquait à ses tâches avec une abnégation excessive, car le caractère dégradant de son emploi et la bassesse de sa condition représentaient à ses yeux un moyen indispensable pour parvenir à la purification de son esprit. Les ouvriers de Paul Buisson n'étaient pas des personnes faciles à gérer puisqu'ils se laissaient aller à des excès, à des comportements rudes et blasphèmes. Ainsi, Marie se disposait-elle à leur faire quelques leçons de morale pour les remettre dans la dignité d'une vie chrétienne. En 1624, les Buisson modifièrent l'emploi de leur sœur car Claude, qui était devenue mère, ne pouvait plus suivre les affaires de son mari. Étant donné que Paul ne savait ni lire ni écrire, Marie devint sa secrétaire et sa comptable : sur le plan gestionnaire, elle contrôlait le marchandises et elle organisait le personnel ; sur le plan administratif, elle rédigeait les contrats et elle s'occupait des transactions.

Les travaux humiliants et la surcharge de responsabilités affermirent la personnalité et les compétences dans les affaires de Marie. En même temps, elle approfondit son expérience intérieure. Dès la grâce du 24 mars 1620, la jeune femme se sentit envahie par une puissance supérieure qui la mettait en communication avec Dieu, sans aucune participation de sa volonté. Cette disposition

engendra à la fois un dégoût croissant pour sa vie séculière et le désir d'explorer le monde intérieur que Dieu lui faisait pressentir. Marie commença à pratiquer l'oraison mentale, c'est-à-dire une méditation profonde sur les mystères de la foi que l'on choisit de façon arbitraire. Cette pratique comporte une grande concentration, puisque la méditation d'un mystère se structure en plusieurs étapes qui sont, à leur tour, subdivisées en plusieurs sujets d'analyse. Marie s'efforçait en cette voie, mais sans résultats, car cette méditation lui causait des maux de tête insupportables. Ainsi, son directeur spirituel lui conseilla-t-il de suivre son inclination naturelle à l'oraison passive, c'est-à-dire à la méditation dans laquelle le croyant ne choisit pas l'objet de sa contemplation car il se laisse aller aux mouvements que Dieu inspire à son âme. Le confesseur en question était Dom Raymond de Saint-Bernard, le Feuillant qui releva la direction spirituelle de Marie, en 1621, en répondant parfaitement aux besoins d'une mystique. Contrairement au confrère qui l'avait précédé, Dom Raymond comprit que Marie n'était pas une simple dévote.

À travers l'oraison, Marie disposait son âme aux illuminations divines qui, en lui révélant toutes ses imperfections, lui demandaient une purification progressive pour aboutir à l'union spirituelle avec Dieu, étape culminante du parcours mystique. Dans cet état de purgation, Marie percevait l'extrême dissemblance entre la condition humaine et l'infinie perfection de Dieu. C'est pourquoi elle pensait que l'humanité de la créature devait être anéantie aussi bien sur le plan intérieur que sur le plan extérieur. En ce qui concerne la conduite morale, la pénitente cherchait à mettre en pratique les maximes évangéliques, ainsi qu'elle examinait sa conscience en ayant constamment recours à la confession. Dans son processus d'expiation étaient comprises les mortifications, violences que Marie infligeait à son corps et à ses fonctions vitales par l'abstinence alimentaire et la privation du repos.

Les pratiques ascétiques et la vie retirée du monde représentaient pour Marie le moyen de compenser la vocation religieuse qui lui était déniée à cause de ses responsabilités maternelles. C'est pourquoi, en 1624, la jeune femme se sentit inspirée de prononcer les vœux privés d'obéissance et de pauvreté. Après cet événement, la faiblesse s'empara de son esprit. Marie fut victime d'une série de tentations diaboliques qui ébranlèrent ses convictions quant à son style de vie, autrement dit l'utilité de la pratique des mortifications, la confiance en la direction de conscience, la convenance des vœux privés et le dévouement servile dans sa vie active.

De 1625 à 1627, Dieu combla sa pénitente de nouvelles grâces, les expériences capitales de son parcours. Pour commencer, Marie contempla l'enchâssement de son cœur dans le Cœur de Jésus-Christ. Dans la phénoménologie mystique, cette expérience prélude au mariage mystique, car l'union dans un seul cœur symbolise l'acquisition d'une dignité qui implique le passage à une nouvelle dimension ontologique. Ensuite, le 19 mai 1625, une nouvelle expérience extatique

dévoila le mystère de la Trinité, dogme que Marie approfondit par la suite à travers deux autres révélations : la première manifestation eut lieu à la Pentecôte 1627 et la deuxième le 17 mars 1631. Alors que la révélation de 1625 fit connaître à Marie le secret des relations entre les trois personnes divines, le ravissement de 1627 fit participer l'âme de Marie à la vie trinitaire, à travers l'union mystique. Il s'agit d'une alliance unique provoquée par une triple relation : le Saint-Esprit, en agissant sur l'esprit de Marie, scella l'union avec le Verbe, qui devint son Epoux, et avec le Père, qui devint son Père. À partir de la deuxième grâce trinitaire, Marie entra dans un état permanent de communication surnaturelle, ce qui l'encouragea à songer au changement de vie qu'elle souhaitait depuis la rupture de son lien conjugal.

Même si Dieu l'assurait de la réalisation de sa vocation religieuse, la postulante voyait son désir entravé par son fils. Dans ce genre de cas, les autorités ecclésiastiques n'empêchaient pas la profession, à condition que l'enfant eût un tuteur et les biens nécessaires pour son entretien. Ainsi, le vœu de pauvreté prononcé quelques années auparavant s'avérait-il problématique : en ayant renoncé aux biens d'ordre matériel, Marie ne pouvait pas garantir l'avenir de son enfant. La même raison risquait d'empêcher son entrée au couvent, puisqu'il fallait apporter une dot. Marie comptait sur l'aide des Buisson, mais ceux-ci n'approuvaient pas son choix en raison de l'immoralité de l'abandon de l'enfant. Cependant, Dom Raymond de Saint-Bernard parvint à les convaincre de s'occuper du jeune Claude, en guise de remerciement pour les années de service de sa mère.

Il fut question de choisir l'ordre monastique en harmonie avec les aspirations de la future religieuse. Dom Raymond insistait pour les Feuillantines tandis que d'autres souhaitaient son entrée chez les Carmélites, mais Marie, tout en respectant ces ordres religieux, se sentait attirée par les Ursulines qui s'étaient établies à Tours, en 1622, grâce à Mgr Bertrand d'Eschaux et à la fondatrice du couvent de Bordeaux, la Mère Françoise de Cazères. La préférence de Marie s'explique par la conjugaison de la vie contemplative et de la vie active que l'ordre religieux permettait car les Ursulines se consacraient à l'instruction des jeunes filles²⁹.

²⁹ L'ordre de Sainte Ursule représentait pour les femmes ce que la Compagnie de Jésus était pour les hommes. Les Ursulines, avant de devenir un ordre monastique, étaient une simple association de jeunes filles laïques animées par un esprit apostolique. C'est en 1535 que la fondatrice, Angèle Merici (1474-1540), réunit les premières disciples sous le patronage de Sainte Ursule. Le petit groupe, qui avait commencé à pratiquer dans la ville de Brescia, se répandit dans plusieurs villes du nord de l'Italie. Cette première association visait à combattre la diffusion de l'hérésie protestante, en agissant sur la femme qui était à l'époque la responsable principale de l'éducation au sein du foyer. Ainsi, les jeunes filles de Sainte Ursule instruisaient-elles les femmes et les filles dans la foi chrétienne, en fréquentant aussi bien les maisons privées que les écoles paroissiales. En 1535, le groupe se modifia, car les filles prononcèrent un vœu privé de chasteté et elles commencèrent à vivre en communauté dans les demeures que quelques bienfaiteurs leur concédaient. Là, les filles ouvrirent leurs classes, tout en continuant à visiter les familles, puisqu'elles n'étaient pas soumises à la clôture comme les ordres religieux. Au fil des années, les associations se propagèrent remarquablement, de sorte qu'en 1544 le pape Paul III leur donna son approbation. Vingt ans après, l'archevêque de Milan, Charles Borromée, établit une communauté d'Ursulines dans son diocèse, exemple que d'autres prélats suivirent, en apportant toujours de nouvelles dispositions au statut des associations, jusqu'au point que celles-ci devinrent des communautés religieuses. En France, les premières Ursulines s'établirent à Avignon grâce à la Mère Françoise de Bermond qui avait obtenu du

L'entrée de Marie au couvent de Tours dépendait de l'approbation de Mgr Bertrand d'Eschaux. L'admission de la postulante fut traitée par Dom Raymond, qui s'était résolu au choix de sa dirigée, et par la supérieure du monastère, la Mère Françoise de Saint-Bernard, que Marie avait connue, en 1628, à l'occasion d'une affaire qu'elle devait régler pour Paul Buisson. Depuis ce temps-là, les deux femmes avaient noué une amitié qui contribua à appuyer la candidature de Marie. L'entrée de Marie était prévue pour le 25 janvier 1631, mais de nouveaux soucis, causés par son enfant, vinrent ébranler la sérénité de la future religieuse. Deux semaines avant cette date importante, Claude fuit inopinément vers Paris, en demeurant introuvable pendant plusieurs jours. La famille de Marie se servit de cet épisode pour lui rappeler ses responsabilités maternelles. Toutefois, la résolution de la postulante était inébranlable de sorte que l'entrée au couvent eut lieu le jour convenu. Claude, trop jeune pour comprendre le motif de l'abandon maternel, allait souvent au monastère pour réclamer sa mère, ce qui faisait craindre à Marie d'être renvoyée.

Deux mois après son entrée, le 25 mars 1631, Marie prit l'habit des novices. Elle pensait être reçue comme sœur laïe, puisqu'elle n'apportait pas de dot, mais la supérieure l'accepta en tant que sœur de chœur. Les sœurs laïes, dites aussi converses, contrairement aux sœurs de chœur, n'étaient admises au monastère que par charité, elles n'avaient pas de voix au chapitre et elles se vouaient aux travaux les plus humbles dans l'entretien du monastère. Marie débuta son noviciat en prenant le nom religieux Marie de l'Incarnation, en l'honneur de la fête liturgique du mystère de l'Annonciation à la sainte Vierge et de l'Incarnation du Verbe qui correspondait, d'ailleurs, à l'anniversaire de la grâce de sa conversion.

Les deux années de noviciat furent une période de crise : d'un côté, tout en se sentant à l'aise et soulagée dans un état qui lui permettait de vivre selon sa vocation, Marie devait partager la classe avec des novices qui étaient beaucoup plus jeunes qu'elle ; de l'autre, sa progression spirituelle, reliée à la troisième révélation trinitaire, se heurtait à une nouvelle condition de désordre mental et de détresse. La religieuse se laissait aller à des tentations d'impureté et d'orgueil, elle avait des difficultés dans l'oraison, elle imaginait l'aversion de ses compagnes et elle croyait que son

pape Clément VIII l'autorisation d'instruire gratuitement les filles de sa ville natale. Comme en Italie, les premières Ursulines françaises ne faisaient que prononcer un vœu privé de chasteté, associé à une promesse de pauvreté et d'obéissance. Les communautés commencèrent, dès 1599, à s'installer dans toute la France et, dès 1610, à se transformer en congrégations monastiques soumises à la Règle de Saint Augustin. Les Ursulines devaient, donc, prononcer leurs vœux et se soumettre à la règle de la clôture récemment rétablie par le Concile de Trente (1542-1563). Même si la clôture empêchait les activités apostoliques originaires des Ursulines, les établissements continuaient à pratiquer la charité en devenant des instituts scolaires voués à l'instruction chrétienne des jeunes filles. Peu à peu, toutes les congrégations de France se transformèrent, de sorte qu'en 1700 l'ordre comptait presque douze mille religieuses, réparties en 320 communautés.

itinéraire spirituel avait été une illusion. De plus, Dom Raymond, qui avait été nommé prieur à Toulouse, n'était plus là pour la diriger et la soutenir dans ses troubles intérieurs.

Après la profession, qui eut lieu le 25 janvier 1633, les tourments ne quittèrent pas l'esprit de Marie de sorte que le besoin d'une direction spirituelle s'imposait. Cette même année, le Père Georges de la Haye, recteur du collège jésuite d'Orléans, rendit visite à ses confrères de Tours. Marie, qui avait entendu parler de lui, désirait le rencontrer en privé, ce que la Mère Françoise de Saint-Bernard consentit. Pour examiner la conscience de l'Ursuline, le Jésuite demanda une relation de toutes les grâces reçues. Marie s'exécuta en y ajoutant un compte rendu de toutes ses imperfections, document que le Père de la Haye détruisit après l'avoir lu. Dès lors, Marie confia définitivement sa direction spirituelle aux Jésuites, en commençant par le Père Jacques Dinet, qui résida à Tours jusqu'en 1635. Celui-ci demanda à Marie de mettre par écrit ses dispositions intérieures et, en particulier, de transcrire les méditations de ses retraites annuelles.

Le 1^{er} janvier 1634 Marie fut nommée sous-maîtresse des novices. Elle avait soin d'une classe d'environ 20-30 filles, auxquelles elle enseignait la doctrine chrétienne. Le talent pédagogique de la religieuse se manifestait à travers l'aisance de ses explications et de ses réminiscences scripturaires. Ses cours se fondaient sur le catéchisme du Concile de Trente et sur le catéchisme du cardinal Bellarmin.

Quelques jours avant la nomination à sous-maîtresse, pendant la Noël 1633³⁰, Dieu annonça à l'Ursuline, par voie onirique, le projet missionnaire qu'il disposait pour elle. Ensuite, Marie reçut la confirmation de cette prophétie par une série de grâces qui l'appelaient à imiter l'apostolat christique. Comme Jésus-Christ avait répandu son sang pour racheter le genre humain, Marie devait immoler sa vie pour collaborer à la fondation d'une nouvelle Église. En 1635, à travers une nouvelle révélation prophétique, Marie réalisa que le pays dont elle avait rêvé était la Nouvelle-France. Le Père Dinet confirma la destination, ou peut-être l'inflença-t-il, lorsque la religieuse lui fit part de sa vocation apostolique. La même année, le Père Antoine Joseph Poncet envoya à l'Ursuline une copie de la *Relation de la Nouvelle-France* de 1634. Les Jésuites, établis au-delà de l'Atlantique, rédigeaient annuellement une *Relation* pour informer la France des progrès des missions, ainsi que pour recruter d'autres missionnaires et susciter la charité chez les bienfaiteurs. Le Père Poncet invita Marie à participer à l'évangélisation de la Nouvelle France en lui avouant son propre projet missionnaire. Marie fit également part de sa vocation à sa Mère supérieure, ainsi qu'à l'une de ses consœurs, la Mère Ursule Jouye qui manifesta la même inclination. De son côté, Dom

³⁰ D'après la *Relation* de 1654, le rêve eut lieu pendant l'Octave de Noël 1634, datation en contraste avec l'indication, "il y eût un an aux fêtes de Noël" (C 42), que Marie fournit dans une lettre adressée, en 1635, à son ancien directeur de conscience. D'après la missive (Lettre de Tours, à Dom Raymond de Saint-Bernard, 3 mai (?) 1635), il s'agirait donc de la Noël 1633.

Raymond aussi préparait en secret son départ pour la Nouvelle-France. Marie, l'ayant découvert, écrivit à son ancien directeur pour lui demander de l'aider à réaliser sa vocation. Les projets de Dom Raymond échouèrent, mais il aida également les Ursulines de Tours dans les démarches pour leur fondation. Le Feuillant trouva un bailleur de fonds, Noël Brûlart, dit le commandeur de Sillery, mais les Jésuites détournèrent sa générosité au profit de leurs missions. Au-delà de cette mauvaise nouvelle, Marie apprit aussi que les parents de la Mère Ursule Jouye s'opposaient à son départ. L'espoir de l'Ursuline fut ravivé lorsqu'elle lut la *Relation* de 1635 où le Père Paul Le Jeune, supérieur de la mission à Québec, demandait des religieuses pour secourir les femmes et les filles amérindiennes de la Nouvelle-France.

En 1636, une autre personne s'intéressa à cette *Relation* où l'on encourageait les dames de France à contribuer à la fondation nécessaire aux religieuses missionnaires :

Pour des religieuses, il leur faut une bonne Maison, quelques terres défrichées et un bon revenu pour se pouvoir nourrir et soulager la pauvreté des femmes et des filles sauvages. Hélas ! mon Dieu ! si les excès, si les superfluités de quelques Dames de France s'employaient à cette œuvre si sainte, quelle grande bénédiction feraient-elles fondre sur leurs familles ! Quelle gloire en face des Anges, d'avoir recueilli le sang du Fils de Dieu, pour l'appliquer à ces pauvres infidèles ! Se peut-il faire que les biens de la terre nous touchent de plus près que la propre vie ? Voilà des vierges tendres et délicates, toutes prêtes à jeter leur vie au hasard sur les ondes de l'Océan ; de venir chercher de petites âmes dans les rigueurs d'un air plus froid que l'air de France ; de subir des travaux qui étonnent des hommes mêmes, et on ne trouvera point quelque brave Dame qui donne un Passeport à ces Amazones du grand Dieu, leur donnant une Maison, pour louer et servir sa divine Majesté en cet autre monde ? Je ne saurais me persuader que notre Seigneur n'en dispose quelqu'une pour ce sujet³¹.

Madame de la Peltrie, ou Madeleine de Chauvigny, songea à offrir ses biens pour cette cause. Elle naquit en 1603, dans une famille bourgeoise originaire des alentours d'Alençon. Comme Marie, elle dut renoncer à son désir de vie religieuse pour épouser, en 1622, Charles de Gruel, membre d'une famille de l'ancienne noblesse. Six ans plus tard, celui-ci mourut, ce qui permettait à la veuve de songer à faire profession. Toutefois, le désir de collaborer à la conversion des Amérindiens l'emporta car elle disposait d'une remarquable fortune. Monsieur de Chuvigny, son père, n'aurait jamais autorisé cet investissement car il souhaitait plutôt le remariage de sa fille. Madeleine pensa déjouer l'obéissance paternelle en organisant un mariage blanc avec Jean de Bernières, trésorier de France à Caen et homme de piété. Entre-temps, M. de Chauvigny mourut et Monsieur de Bernières aida la bienfaitrice dans les démarches nécessaires pour la donation de son bien. En allant à Paris pour prendre contact avec le Père Charles Lallemand, procureur de la mission en Nouvelle-France, ils rencontrèrent le Père Poncet qui leur parla de la vocation de Marie. Madame de la Peltrie décida de vouer ses biens pour la fondation des Ursulines de Tours, tout en prenant la résolution de s'établir elle-même à Québec. Il fallait obtenir, donc, le consentement de la Compagnie des Cent-Associés, la société responsable du commerce et du peuplement de la colonie. Le Jésuite désigné

³¹ Cité dans Guy-Marie Oury, *Les Ursulines de Québec (1639-1953)*, Sillery, Septentrion, 1999, p. 19.

pour relever la charge de supérieur de la mission, le Père Barthélemy Vimont, et le provincial, le Père Etienne Binet, essayèrent de convaincre Madame de la Peltrie à adresser sa générosité aux Ursulines de Paris, en raison de leur quatrième vœu – relatif à l'éducation des enfants – qui les distinguait de la Congrégation de Bordeaux. Pour finir, à l'assemblée générale de la Compagnie, le Père de la Haye et Madame de la Peltrie persuadèrent les membres d'accepter une fondation commune pour les religieuses de Tours et de Paris. La Compagnie posa un autre problème : étant donné que le départ des navires de 1639 avait déjà été préparé, il n'y avait plus de place pour la fondatrice et ses religieuses. Ainsi, Madame de la Peltrie s'engagea-t-elle à affréter un navire supplémentaire, pour ne pas remettre le voyage à l'année suivante.

Le 22 janvier 1639, Marie fut informée des résolutions prises au cours de l'assemblée de la Compagnie. On mit au courant la Mère Françoise de Saint-Bernard et Mgr d'Eschaux, car les religieuses en partance étaient soumises à l'approbation de leurs supérieurs. Au mois de février, Madame de la Peltrie se rendit à Tours pour rencontrer Marie et choisir l'Ursuline qui devait l'accompagner. La Mère Marie de Saint-Bernard manifesta sa vocation, mais pour recevoir l'autorisation de partir elle dut convaincre la supérieure et ses parents, Monsieur et Madame Savonnières de la Troche de Saint-Germain, qui s'opposaient en raison de son jeune âge et de sa santé délicate.

Le 22 février, après avoir reçu l'obédience de Mgr d'Eschaux, les fondatrices se dirigèrent vers Paris pour rencontrer l'Ursuline du Faubourg Saint-Jacques qui devait se joindre à elles, ainsi que pour recevoir les Lettres patentes du roi. En route, à Orléans, Claude Martin rejoignit sa mère pour lui demander des explications sur son départ et la saluer à jamais. Le 19 mars, les fondatrices entrèrent au couvent des Ursulines de Paris, mais l'archevêque de Paris, Mgr de Gondi, refusa d'accorder son obédience à la religieuse désignée pour la mission, la Mère Catherine de Saint-Jérôme. Le prélat justifia sa décision en déclarant qu'il ne voulait pas exposer la religieuse aux périls du voyage et des Amérindiens mais, en vérité, il ne voulait pas que sa candidate se plie aux règlements de la Congrégation de Bordeaux. Les fondatrices essayèrent, donc, de résoudre le problème par l'entremise de la reine Anne d'Autriche, mais la tentative n'aboutit à rien. Le 28 mars, on signa le contrat de fondation, dans lequel Madame de la Peltrie s'engageait à constituer un fond de neuf cents livres annuelles. Ensuite, le petit groupe de Marie, n'ayant plus rien à faire à Paris, se dirigea vers Dieppe, la ville de l'embarquement. La Mère Cécile Richer de Sainte-Croix, Ursuline de Dieppe, prit la place de la religieuse parisienne. Le 4 mai 1639 les trois Ursulines, Madame de la Peltrie et sa demoiselle, Charlotte Barré, s'embarquèrent. Le voyage eut une durée d'environ trois mois. La possibilité de rencontrer des pirates, les conditions météorologiques défavorables et l'événement miraculeux d'un iceberg firent craindre le pire aux passagers. Le 1^{er} août, les

fondatrices arrivèrent à Québec. Le lendemain, les Jésuites leur firent visiter la réduction de Sillery où ils avaient recueilli quelques familles amérindiennes, dans le but de les convertir et de les sédentariser. On logea temporairement les Ursulines dans une petite maison dans la basse-ville où elles entrèrent immédiatement en fonction, car on leur confia les premières pensionnaires amérindiennes. Elles ouvrirent également une classe pour les élèves externes, les filles des colons.

Au cours de la trentaine d'années de vie à Québec, Marie s'appliqua avec beaucoup de courage et de dévouement au développement de son monastère, en assumant souvent la direction de l'établissement : elle remplit pendant dix-huit ans l'office de supérieure, elle fut depositaire pendant douze ans et assistante pendant deux ans. La fondation du monastère ne représenta pas une tâche simple. Sur le plan institutionnel, Marie dut assurer le fonctionnement d'une communauté hétérogène et sans autonomie juridique, puisque les religieuses appartenaient à deux Congrégations distinctes et que l'évêché de Québec n'existait pas encore. En attendant la constitution du diocèse, qui n'eut lieu qu'en 1674, Marie chercha les solutions adéquates pour garantir l'harmonie de la communauté. L'arrivée, en 1640, de deux religieuses de Paris, la Mère Anne Le Bugle de Sainte-Claire et la Mère Marguerite Flécelles de Saint-Athanase, contraind la supérieure à rédiger un acte d'union visant à accommoder la coexistence de consœurs qui, en demeurant soumises aux monastères de provenance, respectaient des règles différentes. Ce document de compromis provisoire, approuvé par les maisons de la métropole et signé le 8 septembre 1641, fut remplacé par un texte normatif plus complet et conforme aux besoins du pays d'adoption. En 1647, le Père Jérôme Lallemant, nommé supérieur des Ursulines, jugea qu'il était temps d'adopter un règlement permanent et de légitimer le statut des Ursulines de Québec en soumettant le document à l'approbation des autorités ecclésiastiques de Rome. Le Jésuite se soucia personnellement de la rédaction des "Constitutions" et des "Règlements", tout en comptant sur la collaboration des religieuses par rapport à leur expérience. Toutefois, on attribue la deuxième partie du texte, les "Règlements", à Marie, en raison de l'esprit pratique et de la minutie qui émergent dans la description des circonstances de vie la monastique³².

Sur le plan matériel, Marie s'occupa de la construction du monastère. Grâce à l'acte de cession signé le 28 septembre 1639, les Ursulines obtinrent le terrain, situé dans la ville haute, que la Compagnie des Cent-Associés avait réservé pour l'établissement d'une institution enseignante. Le 21 novembre 1642, après trois ans de travaux de défrichage et de construction, la communauté s'installa dans le nouveau bâtiment. Ensuite, celui-ci s'écroula à cause d'un incendie accidentel,

³² Voir : Gabrielle Lapointe, *Constitutions et règlements des premières Ursulines de Québec, par le Père Jérôme Lallemant, 1647*, Québec, Monastère des Ursulines, 1974, pp. XVI-XVII et Guy-Marie Oury, "Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec", *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 46 (1970), pp. 397-410.

survenu le 30 décembre 1650. En une seule nuit les religieuses virent disparaître une dizaine d'années d'efforts et une valeur d'environ 50 000 livres. La colonie ne pouvait pas se passer de l'apport de l'œuvre spirituelle, pédagogique et humanitaire des Ursulines de sorte que la Compagnie des Habitants, le gouverneur Louis d'Ailleboust, les Jésuites et les Hospitalières contribuèrent à leur rétablissement. Les dettes de la reconstruction aggravèrent la situation financière qui, de toute façon, avait toujours été précaire car elle dépendait des aumônes de France. Le fond annuel de Madame de la Peltrie ne suffisait pas à garantir la survie du monastère, l'entretien des filles amérindiennes, qui étaient accueillies gratuitement à la différence des filles françaises, et les œuvres de charité dispensées aux familles des élèves et aux autochtones qui rendaient visite aux religieuses. C'est pourquoi les Ursulines devaient compter sur la générosité, tant matérielle que financière, des maisons religieuses et des laïcs de France.

Malgré les soucis que la gestion du monastère comportait, Marie trouvait toujours le temps pour donner des cours aux novices et aux élèves, ainsi que de veiller aux nécessités des Amérindiennes, la raison pour laquelle elle avait sacrifié son existence. Les élèves autochtones bénéficiaient de deux formes d'encadrement scolaire : d'un côté, les élèves externes se rendaient deux fois par jour au couvent pour suivre les cours ; de l'autre, les élèves internes – Marie les nommait “séminaristes” pour les distinguer des “pensionnaires” françaises – séjournaient au monastère pendant une période variable, allant de quelques semaines à des années. Il n'y avait pas de réglementation temporelle pour la formation des autochtones, de sorte qu'en général les filles fréquentaient les classes des Ursulines juste le temps de la préparation aux sacrements du baptême et de la communion. Il n'y avait non plus de restrictions en ce qui concerne l'âge : même si le règlement prescrivait l'entrée de filles d'un âge compris entre six et seize ans, les religieuses, selon les nécessités, accueillait également des adultes et des petites en bas âge. Quant à l'enseignement, les Ursulines reproduisaient le modèle éducatif français, axé sur la formation chrétienne, les rudiments de l'instruction et les travaux manuels féminins. À l'égard des Amérindiennes, on se souciait principalement de leur instruction chrétienne et de leur francisation, aussi bien du point de vue de la langue que des mœurs. Malgré les efforts des religieuses, la réussite de l'apprentissage dépendait du temps de scolarisation des filles : les Ursulines obtinrent les meilleurs résultats avec les séminaristes, finalement peu nombreuses, qui demeurèrent plusieurs années au couvent ; la majorité des filles, n'étant que de passage, faisait juste espérer leur persévérance dans la foi chrétienne. Au fil des années, les Ursulines virent défiler les petites de plusieurs nations amérindiennes, ce qui impliqua l'étude de leurs langues pour assurer l'enseignement. Les premières élèves appartenaient aux familles montagnaises et algonquines établies à Sillery. Ensuite, les Ursulines accueillirent des Nipissingues, des Abénaquises et des Huronnes. Celles-ci furent confiées aux religieuses à partir de

1650, en raison du refuge que les Hurons trouvèrent auprès de Québec, après leur défaite par les Iroquois. La mésentente entre les deux peuples existait depuis longtemps, bien avant la colonisation française, car les Iroquois ne toléraient pas l'ouverture relationnelle des Hurons. Le peuple meurtrier interpréta, par exemple, les liens que les Hurons avaient tissés avec les Abénaquis comme une trahison, ce qui se reproduit par rapport à l'entente avec les missionnaires et les Français. Quelques années plus tard, lorsque débutèrent les négociations de paix entre les Iroquois et les autorités coloniales, on demanda aux Ursulines de garder leurs filles en otages.

En plus de trente ans de vie missionnaire, Marie ne cessa de travailler au projet d'assimilation exigé par les autorités politiques. Pendant la première moitié du XVII^e siècle, l'évangélisation des Amérindiens allait de pair à l'entreprise d'acculturation sociale qui visait à la création d'une population mixte et, par conséquent, au développement démographique qui devait favoriser la croissance de la colonie. En constatant la résistance des autochtones adultes à la francisation, les Jésuites se penchèrent sur la jeunesse, public sans aucun doute plus réceptif à l'instruction et à l'adoption d'un système de valeurs et de coutumes si différent du leur. Les séminaires fondés par le Père Le Jeune et par Marie constituèrent la pierre angulaire du projet d'acculturation amérindienne. Toutefois, les Jésuites et les Ursulines finirent par reconnaître l'échec même chez les plus jeunes, au point qu'ils résolurent de privilégier l'évangélisation sur l'instruction. Même si l'idée d'une nouvelle société s'évanouissait progressivement, les missionnaires continuèrent à se consacrer au salut des âmes pour l'épanouissement d'une nouvelle Église. C'est avec cette conviction que Marie, après une longue maladie, s'éteignit le 30 avril 1672.

I. 2 L'ŒUVRE AU FIL DES SIÈCLES

Tout au long de sa vie, Marie a constamment pris la plume pour se raconter. Ses directeurs de conscience, dès le début de sa vie religieuse, lui ont demandé de s'instaurer en sujet de l'écriture pour narrer son expérience intérieure. Comme pour tant d'autres religieuses au parcours exceptionnel depuis le Moyen Âge, les écrits de l'Ursuline ont été soumis au commandement d'un ecclésiastique qui, après avoir jugé leur conformité à la foi, les a enchâssés dans un récit hagiographique destiné à l'édification de la communauté chrétienne. En d'autres mots, la voix de la religieuse n'a existé qu'en fonction d'un ordre reçu, ainsi qu'elle n'a apparu que par le truchement d'une voix masculine. Le premier à avoir entrepris l'édition des écrits de Marie a été son fils, Claude Martin, religieux de la Congrégation de Saint-Maur, maison renommée pour ses travaux historiques et critiques. Le Bénédictin a le mérite d'avoir inauguré une légende hagiographique qui

a traversé les siècles, ainsi que le témoignent les nombreuses biographies publiées dès le lendemain de la mort de la religieuse jusqu'à nos jours. La parole de l'Ursuline a sans cesse été reprise, adaptée, transformée et interprétée par ses biographes, en alimentant un processus de mythification qui a réuni les deux patries de la religieuse. Les ouvrages qui se sont enchaînés les uns après les autres ont mis en relief le rôle que Marie a joué au sein de la fondation de la Nouvelle-France et de son Église, ainsi que l'exemplarité de ses vertus, en oubliant ou en refusant de reconnaître son statut d'auteur. Il faut attendre le début du XX^e siècle pour voir l'œuvre de Marie dépouillée des interventions des biographes, ce qui a entraîné, dans la deuxième moitié du siècle, à interroger les textes du point de vue de plusieurs disciplines dans le domaine des sciences humaines. Nous nous proposons, donc, de retracer brièvement le destin des écrits de Marie.

À la nouvelle de la mort de sa mère, Dom Martin se mit à l'ouvrage pour la publication de la *Vie* à laquelle il avait déjà songé du vivant de l'Ursuline. Comme il le déclare dans la préface de son récit, la vie de sa mère mérite de passer à la postérité pour son caractère extraordinaire et exemplaire :

Car excepté les miracles qui sont plutôt des effets de la puissance de Dieu, que de la vertu de la créature, il sera difficile de trouver une vie plus diversifiée en aventures singulières, plus riches en vertus héroïques, plus féconde en saintes instructions, & plus élevée dans l'intelligence de choses mystiques³³.

L'aspect inégalable de la vie de l'Ursuline est mis en relief par la série de superlatifs qui définissent la singularité de son parcours existentiel, sa sainteté et l'édification qui en résulte.

Claude possédait la correspondance que Marie lui avait adressée pendant sa vie en Nouvelle-France et la relation autobiographique de 1654 qu'elle avait écrite à sa demande, sous l'approbation de son directeur de conscience, le Père Jérôme Lallemand. Le Bénédictin contacta les personnes de l'entourage de sa mère pour recueillir le maximum d'écrits et de témoignages. En ce qui concerne la correspondance, il obtint les lettres envoyées aux Ursulines de Tours et aux autres maisons religieuses de France, les papiers adressés à Dom Raymond de Saint-Bernard, les missives du Père Poncet et de la nièce Marie Buisson, devenue ursuline à Tours en 1643. Les Ursulines de Saint-Denys transmirent au Mauriste une copie de la *Relation* de 1633, écrite pour le Père de la Haye, et le *Supplément* de 1636, demandé par le Père Dinet. Puis, les Ursulines de Tours envoyèrent les notes des leçons de catéchisme et des conférences exceptionnelles sur le *Cantique des cantiques* que Marie avait dispensées pendant sa charge de sous-maîtresse des novices. Pour finir, Dom Claude reçut aussi les relations d'oraison rédigées pendant les retraites des années 1535 et 1636.

En 1677, cinq ans après le décès de l'Ursuline, Dom Claude fit paraître chez Louis Billaine, à Paris, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*. L'ouvrage reproduit intégralement la *Relation*

³³ Claude Martin, *op. cit.*, [“Préface”, p. XI, recto].

de 1654, texte source que Claude commente, dans ses *Additions*, tout en y ajoutant des passages de la *Relation* de 1633 dont la *Vie* est le seul témoignage qui nous est parvenu. Quant au compte rendu des années postérieures à 1655, le Bénédictin s'est appuyé sur la correspondance de sa mère. Au fil des années, la *Vie* a représenté la source documentaire principale pour les futurs biographes de l'Ursuline.

En 1681, Dom Claude publia la correspondance de sa mère en distinguant les missives selon le critère spirituel et historique³⁴. En réalité, le recueil ne rassemble qu'un choix de lettres, car Dom Claude a volontairement omis les lettres d'affaires et celles qui étaient trop personnelles, aussi bien à son égard que pour d'autres correspondants. De même que pour la *Relation* de 1654, les études critiques du XX^e siècle ont mis en lumière, grâce aux retrouvailles de copies et d'originaux, que les remaniements de l'éditeur ne se limitent pas à des corrections lexicales ou syntaxiques, car on a relevé la recomposition des textes et de nombreuses interprétations qui relèvent probablement de la préoccupation de livrer un témoignage orthodoxe, au moment où, en pleine querelle quiétiste, la mystique commençait à être suspecte.

En 1682, Dom Claude fit paraître les *Retraites* de Marie, suivies de son exégèse du *Cantique des cantiques*³⁵, puis, deux ans plus tard, *L'École sainte*³⁶, ouvrage consacré à la production catéchistique.

À la fin du XVII^e siècle, la *Vie* publiée par Dom Claude suscita l'intérêt des spirituels français et, en particulier, de Bossuet et de Fénelon qui, tout en étant en querelle, s'étaient accordés sur la reconnaissance de la valeur spirituelle de l'Ursuline. Au début du siècle suivant, la mystique atteint son "crépuscule", selon l'expression de Louis Cognet : les voix intérieures, les visions surnaturelles et les effusions de Dieu dans l'âme – expériences de foi personnelle qui risquaient de bouleverser la conception du rapport entre les hommes et le divin – ne semaient que le doute. C'est pour contraster la méfiance de ses contemporains que le Jésuite Pierre-François-Xavier de Charlevoix récrivit la biographie de Marie :

[...] car il faut avouer que ces matieres spirituelles, et sur tout les sublimes voyes de l'esprit, ne font plus guère aujourd'hui de saison. Le seul nom de mysticité effarouche jusqu'à ceux même qui se piquent le plus d'une piété solide : mais je demanderois volontiers si la source de ces graces purement gratuites dont les ouvrages des Peres, & les historiens des premiers siècles nous fournissent tant d'exemples, est absolument tarie³⁷ ?

³⁴ Claude Martin, *Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, divisées en deux parties*, Paris, Louis Billaine, 1681, 675 p..

³⁵ *Id.*, *Retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une Exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, Veuve Louis Billaine, 1682, 248 p..

³⁶ *Id.*, *L'École sainte, ou Explication familière des mystères de la foi pour toutes sortes de personnes qui sont obligées d'apprendre ou d'enseigner la doctrine chrétienne*, Paris, J.-B. Coignard, 1684, 562 p..

³⁷ Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *La vie de la Mère Marie de l'Incarnation : institutrice et première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Le Mercier, 1735 [1724], pp. XI-XII.

Charlevoix célèbre l'expérience de l'Ursuline pour défendre et réhabiliter la mystique, en rappelant que l'on ne peut pas craindre une tradition aussi ancienne que l'Église. Tout en mettant en relief l'expérience apostolique de la religieuse, l'auteur insiste sur son parcours spirituel, en visant l'édification des religieux, des mystiques et des directeurs de conscience. Comme il le déclare dans sa préface³⁸, s'il veut montrer aux premiers la miséricorde que Dieu accorde aux âmes qui le servent fidèlement, il offre aux deuxièmes un modèle susceptible de les aider à se connaître et il fournit aux derniers une connaissance qu'ils ne peuvent pas ignorer en raison de leur ministère.

L'hagiographie de Charlevoix accorde un large espace textuel à la parole de l'Ursuline, en puisant les citations dans la version de Dom Martin. Comme le révèle Dom Jamet dans son édition critique de la *Relation* de 1654, à travers la comparaison des deux imprimés et du manuscrit de Trois-Rivières, le Jésuite a certainement eu entre les mains une copie du manuscrit, ainsi que le témoignent les ressemblances jusqu'à l'article XXIII (R 146-147). Contrairement à son prédécesseur, Charlevoix limite autant que possible ses interventions, en se proposant de livrer un portrait moins anecdotique et moins subjectif que le récit empreint de l'amour filial.

Après la contribution de Charlevoix, pendant plus d'un siècle, la production sur l'Ursuline cessa des deux côtés de l'Atlantique. En Nouvelle-France, le milieu catholique devait faire face à la situation politique et religieuse amenée par la domination britannique (Traité de Paris, 1763). En France, le silence se justifie par l'anticléricalisme révolutionnaire. C'est à l'abbé Henri Raymond Casgrain que l'on doit la reprise de la légende hagiographique de Marie. Ordonné prêtre à Québec en 1856, Casgrain fut également conteur, poète, biographe, critique et historien. Son œuvre se veut un engagement moralisant et un hymne aux aspirations patriotiques des canadiens-français et aux origines catholiques du pays.

Au début de sa carrière d'écrivain, en 1864, l'abbé publia l'*Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de la colonie*³⁹. Pour la rédaction de son texte, il s'appuya sur les biographies de Dom Martin et de Charlevoix, sur les documents inédits conservés aux Archives des Ursulines de Québec et sur plusieurs ouvrages historiques. Le titre annonce une œuvre de genre biographique, mais nous soulignons le choix du mot "histoire" par rapport à l'emploi plus répandu du terme "vie". L'intention historique de l'auteur est confirmée par la suite du titre qui met l'accent sur l'importance du personnage dans l'histoire religieuse de la Nouvelle-

³⁸ *Ibid.*, pp. XXIX, XXXI, XXXII.

³⁹ Henri Raymond Casgrain, *Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de la colonie*, Québec, Desbarats, 1864, 467 p..

France, ainsi que par l'«esquisse» historique de la colonie, d'environ une centaine de pages, qui précède le compte rendu biographique. Casgrain propose une peinture de la société naissante en Nouvelle-France, en insistant sur les origines chrétiennes de la communauté. Dans la synthèse historique, discours à la fois désenchanté et exalté, il décrit l'héroïsme des personnages de la fondation – découvreurs, gouverneurs et missionnaires – en termes providentiels. L'éloge de Marie débute avec une valorisation du rôle que joue la femme au sein de l'Église et des sociétés chrétiennes :

Depuis le jour où le Verbe de Dieu s'est associé une Vierge dans l'œuvre de la rédemption du monde, rien de grand ne s'opère dans l'Église sans l'intervention de la femme. Elle apparaît à l'origine de toutes les sociétés chrétiennes, exerçant une puissance inconnue aux âges païens. Car, de même que Dieu, le christianisme est amour ; et nulle part sur la terre le fleuve de l'amour ne jaillit avec tant d'abondance que du cœur de la femme ; aussi est-ce sur ses genoux que le christianisme est venu déposer les générations naissantes pour les abreuver du lait de cet amour, après l'avoir purifié et sanctifié. Tel est le secret de la grandeur et de la puissance de la femme chrétienne⁴⁰.

Casgrain rend hommage à l'Ursuline en mettant en lumière ses qualités intellectuelles et spirituelles, pour souligner son rôle précurseur par rapport à l'établissement d'une congrégation missionnaire féminine et à l'implantation de la vie monastique en Nouvelle-France. Toutefois, le mérite de la valeur et des actions de la religieuse revient à Dieu :

Le Seigneur, qui prédestinait cette jeune fille à devenir un vase d'élection dont les riches trésors devaient se répandre sur l'Ancien et le Nouveau Monde, voulut la prévenir, dès son enfance, de faveurs privilégiées, et l'attirer à lui par ses attraits extraordinaires de la grâce qu'il ne communique qu'à ceux qu'il veut faire servir à ses grands desseins⁴¹.

La mythification du personnage, axée aussi bien sur son itinéraire mystique que sur son œuvre missionnaire, est mise au service de l'objectif idéologique de l'auteur, c'est-à-dire prouver la nature providentielle de la naissance et de l'évolution de la société canadienne-française.

En France, l'oubli de Marie se dissipa dix ans après la publication de l'abbé Casgrain : en 1874, Pierre-François Richaudeau, aumônier des Ursulines de Blois, publia l'ouvrage intitulé *Vie de la Révérende Mère Marie de l'Incarnation*⁴², en attendant la délibération de la Congrégation des Rites sur la béatification de l'Ursuline. L'idée d'introduire la cause vint à Richaudeau qui, en 1866, écrivit à la supérieure des Ursulines de Québec, la Mère Saint-Gabriel Plante, en lui suggérant d'en faire part à l'évêque de Québec car, selon la procédure, il était le seul à pouvoir présenter la demande au Saint-Siège. Un an plus tard, Mgr Charles-François Baillargeon constitua une commission pour recueillir les preuves de la sainteté de Marie. Les travaux aboutirent à une constatation canonique des miracles et des guérisons qui s'étaient produits à la suite de l'invocation de la fondatrice des Ursulines de Québec. C'est en attendant l'ouverture de la cause – la procédure

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴¹ *Ibid.*, p. 77.

⁴² Pierre-François Richaudeau, *Vie de la révérende mère Marie de l'Incarnation, ursuline (née Marie Guyart), première supérieure du monastère des Ursulines de Québec*, Tournai, Casterman, 1874, 519 p..

ordinaire prescrivait dix ans d'attente – que Richaudeau publia la *Vie* de la religieuse, les *Lettres de Marie de l'Incarnation* (1876-1877) et le *Catéchisme de la Vénérable Marie de l'Incarnation* (1876).

L'ouvrage biographique – qui contient dans son vingtième chapitre les témoignages de personnes, du Canada et d'Europe, ayant reçu des faveurs par l'intercession de Marie – se veut un éloge de la sainteté du personnage. Tout en partageant l'idée d'élection providentielle mise en lumière par l'abbé Casgrain, Richaudeau s'éloigne de son providentialisme historique pour réfléchir plutôt sur la prédestination dans sa dimension individuelle. L'aumônier s'autorise, d'ailleurs, une critique envers le prêtre de Québec, en signalant le peu de relief accordé au parcours mystique de l'Ursuline :

[...] M. Casgrain, suivant une méthode opposée à celle du Père Charlevoix, a presque entièrement omis, dans l'histoire de la servante de Dieu, ce qui caractérise le plus sa sainteté exceptionnelle. Il n'a pas jugé à propos de mettre en relief les faveurs extraordinaires dont son âme a été comblée, les degrés par lesquels elle a été élevée à une vie mystique et une perfection d'union avec Dieu telles que bien peu de saints, même parmi les plus éminents peut-être, l'ont surpassée ou égalée. Or il nous semble que ce n'est plus le moment de laisser dans l'ombre ce splendide travail de la grâce dont Bossuet et les grands esprits du XVII^e siècle avaient été particulièrement frappés, et qui, à leurs yeux, rendait Marie de l'Incarnation comparable à Sainte Thérèse⁴³.

Richaudeau insiste, donc, sur les événements qui permettent de reconnaître la sainteté du personnage en se référant constamment à l'expérience d'autres saints. Puis, à travers la célébration de Marie, l'auteur aboutit également à vanter l'ordre de sainte Ursule et l'Église entière, dans le but de s'opposer à la tendance antichrétienne instaurée à la fin du XVIII^e siècle. L'auteur vise à éveiller en France l'intérêt pour l'un des personnages les plus remarquables de l'histoire chrétienne, car il constate, avec une légère amertume, que “c'est surtout au Canada que s'est conservée la mémoire de cette admirable et sainte religieuse : là son souvenir est toujours resté vivant dans les familles. Tous les hommes sérieux qui ont étudié les origines de leur pays ont été frappés par cette figure resplendissante [...]”⁴⁴. Richaudeau se sert de l'exemple de l'ancienne colonie française, qui s'est montrée plus fidèle à la foi catholique que la métropole, dans l'espoir d'encourager un renouveau spirituel de la société française et l'établissement d'un culte de Marie, aspect nécessaire pour l'avancement de la cause de béatification.

L'éloge de l'Église catholique canadienne, qui n'a pas connu le bouleversement de la Révolution française, apparaît également dans l'*Histoire de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure du monastère des Ursulines de Québec*, publiée en 1892 par

⁴³ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 509.

l'abbé Léon Chapot⁴⁵. L'aumônier du Monastère de Sainte-Ursule de Nice reprend la biographie de Dom Martin en apportant, comme il l'affirme, "d'importantes modifications à sa forme et à sa contexture, que nous avons jugées trop surannées⁴⁶". Chapot critique l'ouvrage du Bénédictin en mettant en relief le rythme monotone, les répétitions lexicales et conceptuelles, l'obscurité discursive de certaines réflexions ainsi que l'insuffisance des références à la vie extérieure. Le nouveau biographe supplée aux lacunes de la première *Vie* en se servant des ouvrages de Richaudeau et de Casgrain, ainsi que de *La vie du vénérable Claude Martin* (1697) du Bénédictin Edmond Martène. Chapot réédite la *Vie* en souhaitant une large diffusion, ce que les ouvrages de ses devanciers n'ont pas atteint. L'abbé souligne, d'un côté, que la *Vie* de Richaudeau n'a pas circulé en dehors des monastères des Ursulines et, de l'autre, que l'*Histoire* de Casgrain n'a pas rejoint le public français. Chapot ne fait que réactualiser les propos de Richaudeau en prônant les vertus spirituelles du personnage : d'après lui, Marie représente "notre grande mystique française" qui "a mis sur le front de notre chère France un doux rayonnement de gloire⁴⁷". La célébration de l'Ursuline repose sur un sentiment national aigu car la valeur de la religieuse rend honneur à la France, le pays qui est à l'origine de sa grandeur. Ainsi que l'écrit l'aumônier : " Mais ce qui distingue la glorieuse mystique française de toutes celles qui l'ont précédée, et à leur exemple, c'est le génie propre et particulier du pays qui l'a vu naître⁴⁸".

En 1893, parut l'ouvrage intitulé *Vie de la vénérable Marie de l'Incarnation, née Marie Guyart, fondatrice du monastère de Québec*⁴⁹. Il s'agit d'une biographie, la première d'une main féminine, qui avait été envoyée de manière anonyme à Mgr Louis Baunard, recteur des facultés catholiques de Lille, pour être lue et corrigée. L'ouvrage, rédigé par l'Ursuline Marie de Chantal Gueudré, contribue à la gloire de l'ordre de Saint-Ursule à travers la reconnaissance des mérites et de la sainteté de Marie, caractères dignes de la fondatrice italienne :

[...] la vénérable Marie de l'Incarnation sera, pour sa famille religieuse en particulier, une seconde sainte Angèle, offrant avec la première de merveilleux traits de ressemblance. Elle pourra être proposée comme Ursuline modèle, selon la forme définitive embrassée par l'Ordre au XVII^e siècle, et que la vierge de Brescia n'aurait pu qu'entrevoir⁵⁰.

Dans l'introduction, Mgr Baunard ajoute deux autres objectifs. En premier lieu, en considérant la double patrie de Marie, il souhaite que l'ouvrage "reste comme un bien indivis qui forme un lien de

⁴⁵ Léon Chapot, *Histoire de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure du monastère des Ursulines de Québec d'après Dom Claude Martin, son fils, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, décédé en odeur de sainteté à l'Abbaye de Marmoutier, le 9 août 1696*, 2 vol., Paris, Poussielgue, 1892.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹ *Vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation : Ursuline, née Marie Guyart, fondatrice du monastère de Québec / par une religieuse du même ordre* [i. e. Marie de Chantal] ; avec une introduction de Mgr Baunard, Paris, Retaux, 1893, 516 p..

⁵⁰ *Ibid.*, p. 494.

plus entre notre pays et cette terre canadienne demeurée si fidèle à l'esprit, aux souvenirs, à la langue et à la foi de l'ancienne mère patrie⁵¹". Après le Traité de Paris, les relations entre la France et l'ancienne colonie se renouèrent que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. En deuxième lieu, le prélat espère que la Congrégation des Rites reconnaisse la sainteté de l'Ursuline ou, selon son expression, "qu'un jour, bientôt, le nom de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation soit inscrit au nombre de ceux que l'Eglise honore de son culte public⁵²".

La Mère de Chantal, selon une attitude qui tient d'une sorte de vénération filiale, mythifie l'Ursuline dans le but de proposer un modèle aux religieuses de son ordre. Le récit inaugure le thème de la "femme forte", de la "femme de tête et de cœur", qui sera repris à la fin du siècle suivant. L'éloge met essentiellement en lumière la conjonction de l'esprit pratique et de l'état contemplatif de Marie, autrement dit la parfaite réunion de l'héroïsme apostolique et du mysticisme. L'Ursuline de Nantes n'apporte rien de nouveau car elle a eu accès aux mêmes sources documentaires que les derniers biographes. Cependant, son récit diffère des plus récentes publications en raison de l'abondante exploitation de l'ouvrage *Les ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours* (1866) de la Mère Saint-Thomas Burke. De plus, l'ouvrage se distingue pour l'apport de la sensibilité féminine car l'Ursuline aborde des thèmes que ses devanciers n'avaient pas approfondi : il s'agit, par exemple, du rapport entre Marie et son fils – examiné dans le douzième chapitre, "Le martyr intérieur – Récompense divine : deux vocations (1640-1643)", et dans le seizième, "La mère et le fils (1647-1660)" – et de la vie relationnelle de la missionnaire, illustrée dans le dix-septième chapitre, "Relations avec la France – Amis et famille", et dans le chapitre suivant, "Rapports de la Vénérable Marie de l'Incarnation avec la colonie".

Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, la figure de Marie sortit de l'ombre grâce à l'intérêt que plusieurs religieux lui vouèrent, en raison de son rôle de convergence culturelle entre l'Amérique du Nord et la France et de ses vertus qui méritaient d'être légitimées par l'Église. En 1873, en conséquence des démarches de Mgr Baillargeon, à Rome se tint le premier procès apostolique, où l'on examina les preuves recueillies. Le successeur de l'archevêque, Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau, poursuivit les enquêtes pour apporter d'autres preuves. En 1875, l'on présenta le résultat des nouvelles recherches de sorte que, deux ans plus tard, le Pape Pie IX introduit la cause. Le procès apostolique se réalisa en plusieurs étapes : le procès de non-culte eut lieu de 1880 à 1882, le procès sur le renom de sainteté de 1888 à 1891, le procès sur les vertus et les miracles de 1892 à 1894 et le procès sur l'héroïcité des vertus de 1907 à 1910. Le 10 juillet 1911, le

⁵¹ *Ibid.*, p. XV.

⁵² *Ibid.*, p. XVI.

Pape Pie X promulgua le décret sur l'héroïcité des vertus de Marie, ce qui permettait, enfin, de l'appeler "vénérable". La proclamation de la béatification⁵³ ne suivit pas immédiatement, ainsi qu'on l'espérait, car le dossier des miracles n'était pas conforme aux règles en vigueur à l'époque. Mgr Amato Frutaz, membre de la Congrégation des Rites, fut envoyé à Québec pour effectuer une expertise médicale des restes de Marie, en collaboration avec l'archevêque Maurice Roy. Le 5 août 1959 eut lieu la reconnaissance officielle des résultats de l'examen. Il fallut attendre une dizaine d'années pour que la cause reprît un cours plus dynamique. À la fin des années 1970, le postulateur de la cause, le Père Angelo Mitri, obtint du Pape Paul VI l'autorisation de modifier le dossier à présenter à la Congrégation des Rites, c'est-à-dire qu'au lieu de fournir un dossier concernant qu'un seul miracle, pourvu des attestations médicales prévues par le règlement, on put présenter un dossier recueillant le témoignage de cinq miracles sans les certifications médicales conformes. La Congrégation des rites se prononça le 20 novembre 1979 de sorte que le 11 avril 1980 on publia le décret de béatification et, le 22 juin de la même année, le Pape Jean-Paul II célébra la cérémonie générale pour la béatification de Marie, de Mgr François de Montmorency Laval et de l'Amérindienne Kateri Tekakwitha.

Il a fallu deux cents ans, depuis le décès de l'Ursuline, pour l'introduction de la cause de béatification et un peu plus de cent ans pour voir la servante de Dieu honorée du titre préalable à la canonisation. Or, ce processus a influencé la production littéraire du XX^e siècle qui s'est développée selon deux tendances antithétiques : d'un côté, se situent les ouvrages biographiques et critiques d'intellectuels catholiques et universitaires, de l'autre, la vie de Marie a fait l'objet d'une tendance à la vulgarisation.

C'est à l'abbé Henri Brémond que l'on doit la redécouverte de la vie et, en particulier, la valorisation de l'écriture de Marie. Le religieux consacre à l'Ursuline une partie du sixième volume de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*⁵⁴. L'ouvrage monumental, articulé en onze volumes, retrace l'histoire de la spiritualité française selon une perspective de recherche innovante : d'un côté, Brémond accorde une place importante aux spirituels mineurs et, de l'autre, il cherche à approfondir la réalité de l'expérience mystique, autrement dit à saisir les dynamiques de la vie intérieure et les effets de la grâce, à travers l'étude des écrits spirituels.

L'historien consacre à l'Ursuline la première partie du sixième volume, tandis que dans la deuxième partie, intitulée "Turba Magna", apparaissent Jean de Bernières et une multitude de mystiques

⁵³ À ce propos, voir : Éric Suire, "La sainteté à l'époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI^e-XVIII^e siècle)", *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 110, n. 2 (1998), pp. 921-942.

⁵⁴ Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. VI, *Marie de l'Incarnation – Turba Magna*, Paris, Bloud et Gay, 1926, 529 p..

mineurs, ceux qui ont atteint des états intérieurs moins élevés. Brémond avoue avoir eu des difficultés à situer l'expérience de Marie par rapport aux autres spirituels : si d'un côté, il ne voulait pas séparer l'Ursuline de son ami et correspondant Jean de Bernières, de l'autre, il voulait l'inscrire dans l'école de Louis Lallemant, puisqu'elle en avait reçu l'enseignement à travers la direction spirituelle des Jésuites. Finalement, Brémond lui réserve un espace isolé en raison de l'originalité de son parcours :

Un personnage de cette importance déborde, plus que d'autres, nos classifications, d'ailleurs toujours plus ou moins factices ; nos cadres, trop étroits ou encombrés. Elle veut être étudiée séparément, et pour elle-même. Marie est vraiment notre Thérèse, comme on l'a dit avant Bossuet ; une Thérèse de chez nous, sans rien d'espagnol, de flamand, ni de germanique ; tourangelle, française de tête et de cœur, jusqu'au bout des ongles, ajouterais-je, s'il était permis de parler ainsi. Ajoutez à cela une histoire prodigieusement intéressante, même avant le Canada ; ajoutez de nombreux écrits, d'une richesse et d'une limpidité merveilleuse ; deux gros volumes de lettres ; plusieurs relations autobiographiques dont Marie nous a préparé elle-même comme une édition critique, les recopiant et les expliquant, en vue de façonner par ce moyen à la vie mystique son propre fils, Dom Claude Martin⁵⁵.

L'ouvrage se distingue nettement des biographies précédentes car il ne s'agit pas d'une biographie. Sans négliger de fournir quelques aperçus sur la vie extérieure de Marie, l'abbé vise à reconstruire le développement de son itinéraire intérieur et à analyser sa doctrine spirituelle.

Bien avant la publication de Brémond, les moines bénédictins de l'Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, successeurs de l'œuvre intellectuelle de la Congrégation de Saint-Maur, avaient songé à une édition critique des écrits de Marie, grâce à la retrouvaille, en 1909, de quelques originaux des lettres de l'Ursuline, à la Bibliothèque Nationale de France et à la bibliothèque municipale de Troyes, par l'abbé Eugène-Charles Griselle. Dès 1912, Dom Albert Jamet commença à s'intéresser au projet de réédition, mais il ne reçut officiellement la charge qu'une dizaine d'années plus tard. La recherche de documents inédits en France fut infructueuse, contrairement au Québec où Dom Jamet trouva quelques lettres de la main de Marie, ainsi que le document le plus précieux, une copie manuscrite de la *Relation* de 1654, conservée aux Archives des Ursulines de Trois-Rivières.

La réédition critique conçue par Dom Jamet comptait quatre catégories : les écrits spirituels, la correspondance, un manuel de pédagogie religieuse et une biographie. En 1929, parut le premier volume des *Écrits spirituels* – où s'enchaînent la *Relation* de 1633, son *Supplément* de 1636, les premières *Lettres spirituelles* et l'*Entretien sur l'épouse du Cantique* – et l'année suivante, le deuxième volume qui contient les *Retraites* rédigées à Tours, la *Relation* de 1654 et son *Supplément*. Avant de poursuivre la réédition critique, en 1932, Dom Jamet publia *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*⁵⁶, une composition d'extraits des écrits de l'Ursuline cherchant à amplifier le lectorat. Le Bénédictin fit paraître, en 1935, le premier volume de la correspondance,

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁵⁶ Albert Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Paris, Beauchesne, 1932, 350 p..

les *Lettres de 1635-1643*, et quatre ans plus tard les *Lettres de 1644-1652*. Le dernier recueil de lettres, ainsi que l'ouvrage pédagogique et la biographie, demeura en suspens en raison de la guerre mondiale et de la mauvaise santé du moine. Les travaux, interrompus par le décès de Dom Jamet en 1948, ne reprirent que dans les années 1960, en passant aux moniales Bénédictines de l'Abbaye Sainte-Marie des Deux-Montagnes, secondées, en France, par Dom Jacques Hourlier et Dom Guy-Marie Oury de Solesmes et par le Jésuite Lucien Campeau. Lorsqu'en 1966 les bénédictines obtinrent une dispense, l'achèvement des travaux fut entièrement confié aux moines de Solesmes : d'un côté, Dom Jacques Lonsagne qui devait s'occuper des écrits spirituels abandonna la tâche ; de l'autre, Dom Oury devait reprendre la correspondance et la biographie.

En 1971, Dom Oury fit paraître la *Correspondance* et deux années plus tard la biographie intitulée *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*. Quant à celle-ci, le Bénédictin ne se laisse pas emporter par des jugements personnels, en préférant l'élaboration d'hypothèses selon un raisonnement rigoureusement scientifique. L'auteur reproduit les événements en ordre chronologique, en les enrichissant constamment de références historiques et documentaires, ainsi que de nombreuses citations tirées des écrits de Marie.

Les premières publications de Dom Jamet éveillèrent immédiatement l'intérêt de plusieurs intellectuels religieux qui, dès 1935, contribuèrent à faire connaître l'Ursuline à travers une série d'études généralement consacrées à l'exploration de sa spiritualité. Dans la première moitié du siècle se distinguent : Paul Renaudin (*Une grande mystique française au XVII^e siècle, Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec. Essai de psychologie religieuse*, 1935), Maurílio Teixeira-Leite Penido (*La conscience religieuse, essai systématique suivi d'illustrations*, 1935), Henri Cuzin (*Du Christ à la Trinité, d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, 1936), Joseph Klein (*L'itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec, 1599-1672*, 1937), Georges Robitaille (*Telle qu'elle fut, études critiques sur Marie de l'Incarnation*, 1939), Marie-Emmanuel Chabot (*Marie de l'Incarnation d'après ses lettres*, 1946) et Jules Lebreton (*Tu solus sanctus, Jésus-Christ vivant dans les saints*, 1948). L'élan poursuivit dans la deuxième moitié du siècle avec les ouvrages de : Fernand Jetté (*La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, Fondatrice des Ursulines de Québec*, 1954), Paul Adour (*Marie de l'Incarnation : Ursuline missionnaire en Canada*, 1961), André Rétif (*Marie de l'Incarnation et la mission*, 1964), Suzanne Labelle (*L'esprit apostolique d'après Marie de l'Incarnation*, 1968), André Thiry (*Marie de l'Incarnation. Itinéraire spirituel*, 1972), Michel Robert (*Vivre dans l'esprit : Marie de l'Incarnation*, 1975), Ghislaine Boucher (*Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation (1599-1672). Symbolique spirituelle*, 1976), Jacques Loew (*La vie à l'écoute des grands priants*, 1986), Maria-Paul del Rosario Adriazola (*La connaissance*

spirituelle chez Marie de l'Incarnation : la "Thérèse de France et du Nouveau Monde", 1989) et Pierre Gervais (*Marie de l'Incarnation. Études de théologie spirituelle*, 1996). Dans cette deuxième catégorie d'études de religieux, nous distinguons les contributions de Helmut A. Hatzfeld (*Estudios literarios sobre mística española*, 1955) et de la Mère Aloysius Gonzaga L'Heureux (*The Mystical Vocabulary of Vénérable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems*, 1956) pour leur caractère linguistique et littéraire.

Dans les années 1960, au Québec, parurent deux biographies engagées à diffuser la figure de l'Ursuline dans un public le plus vaste possible, un public moins érudit que celui qui avait été visé par Brémond, les moines de Solesmes et les spécialistes en théologie. L'intention de ces deux ouvrages calque l'objectif d'éveil d'un courant populaire de dévotion à Marie mis en œuvre par Richaudeau, à la fin du siècle précédent. En 1959, le chanoine Joseph-Louis Beaumier publia l'ouvrage *Marie Guyart de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines au Canada*⁵⁷, en déclarant avoir volontairement limité sa biographie aux éléments les plus accessibles à des lecteurs non spécialisés. L'auteur s'adresse à la société chrétienne du XX^e siècle, aussi bien aux jeunes qu'aux adultes, dans l'espoir que chaque catégorie sociale s'inspire de la vie de Marie pour la pratique des vertus chrétiennes. À travers ses nombreuses exhortations et ses jugements, Beaumier insiste sur l'actualité de l'exemple d'un personnage du passé. Tout en se souciant de l'édification de son lecteur, l'auteur souligne, dans son introduction, l'intention de contribuer à l'épanouissement d'un culte, tel que l'a suggéré le Souverain pontife :

Quelques années après, Benoît XV faisant savoir aux Ursulines de Rome, par l'intermédiaire du Cardinal Gasparri, qu'il « serait avantageux de propager la vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation sous une forme populaire, afin que les fidèles recourent à Elle avec confiance, pour en obtenir des faveurs signalées qui hâteront sa Béatification... »⁵⁸.

L'abbé Lionel Groulx collabora à la vulgarisation de la vie de Marie, en 1966, grâce à l'ouvrage intitulé *La grande dame de notre histoire*⁵⁹. Il s'agit d'un bref compte rendu biographique, tel que le souligne le sous-titre "esquisse pour un portrait", qui semble réagir contre la sécularisation engendrée par la Révolution tranquille, car l'auteur met en relief le parcours contemplatif de Marie et son appartenance à la "génération de l'enracinement" catholique. La protestation de Groulx devient explicite et incisive dans la dernière page de l'ouvrage, où le thème de la béatification de la servante de Dieu se mêle à l'éloge de la spiritualité de son époque :

⁵⁷ Joseph-Louis Beaumier, *Marie Guyart de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines au Canada, 1599-1672*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien-Public, 1959, 270 p.. Nous signalons également la collaboration du chanoine avec l'Association Touraine-Canada pour la restauration de la chapelle Saint-Michel et de l'ermitage Saint-Joseph, les lieux où Marie avait prononcé ses vœux et reçu la confirmation de sa vocation apostolique. À ce propos, Beaumier fit paraître deux ouvrages : "*Le reliquaire de la Grande Ursuline*" ou *Histoire de la Chapelle Saint-Michel à Tours (France)*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien Public, 1972, 112 p. ; *À Tours, l'Ermitage St-Joseph reconstruit comme au temps de Marie de l'Incarnation*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien-Public, 1986, 93 p..

⁵⁸ *Id.*, *Marie Guyart de l'Incarnation...*, op. cit., p. 11.

⁵⁹ Lionel Groulx, *La grande dame de notre histoire, esquisse pour un portrait*, Ottawa, Fides, 1966, 61 p..

Le dirons-nous tout net ? Que cette bienfaitrice de notre pays, que cette contemplative de si haute qualité et de réputation internationale ne soit encore ni canonisée, ni même béatifiée, c'est la honte de notre foi : foi ignorante qui nous cache le prix de ces prodiges exceptionnels et nous empêche de les prier. Elle allait mourir le 30 avril 1672. Avec elle mourrait aussi une époque de l'Histoire de la Nouvelle-France. Période que l'on peut dénommer période mystique, pour le grand nombre d'âmes surnaturelles qui ont alors illustré la vie de la colonie, et où Marie de l'Incarnation prend figure de proue⁶⁰.

À partir des années 1980, on assiste à la sécularisation et au développement multidisciplinaire et artistique des productions sur la vie et l'œuvre de Marie. La vulgarisation impliquée par la contribution des arts apparaît parfois reliée à des moments commémoratifs. Avant les années 1980, la production artistique semble plutôt faible car nous n'avons retrouvé qu'un poème dramatique, réalisé par le Père Gustave Lamarche pour le troisième centenaire du débarquement des Ursulines à Québec⁶¹, et une œuvre musicale pour orchestre, composée par Istvan Anhalt⁶², dont la première mondiale se tint au Théâtre Mac Millan de l'Université de Toronto, dans le cadre du Festival Radio-Canada de 1975. À la limite des années 1980, à l'automne 1979, Marcel Bozonnet et Jean-Louis Jacopin ont présenté à Paris la pièce *Marie de l'Incarnation*, inspirée de la correspondance de la religieuse. Quelques années après la béatification, la vie de l'Ursuline a fait l'objet d'une bande dessinée⁶³. Puis, en 2008, le septième art a été mis à contribution car Jean-Daniel Lafond a présenté le film documentaire *Folle de Dieu*, projet réalisé avec la collaboration de la comédienne Marie Tifo. La proposition théâtrale établie par le réalisateur, intitulée *La déraison d'amour*⁶⁴, a été mise en scène par Lorraine Pintal, au cours de la même année, dans le cadre des fêtes du 400^e anniversaire de la fondation de la ville de Québec.

Dans les années 1990, Marie a également suscité une production en prose, composée par : le roman épistolaire *Rendez-moi ma mère ! Lettres de Claude Martin à sa mère, Marie de l'Incarnation* (1994) de Daniel Gagnon, la fiction sur Claude Martin *L'Aigle-Mère* (1995) de Jean-Noël Vuarnet, le récit inclassable *L'Amazone du grand Dieu* (1997) de Danièle Sallenave et le récit témoignage, plus récent, *Marie Guyart, folie de Dieu* (2003) de Roger Paul Gilbert.

La légende hagiographique inaugurée par Claude Martin continue dans les dernières décennies du XX^e siècle à travers des formes hybrides de la biographie. Il s'agit, d'un côté, de l'essai biographique de Françoise Deroy-Pineau, intitulé *Marie de l'Incarnation, Marie Guyart, Femme*

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁶¹ Gustave Lamarche, *Celle qui voit ou la chevalière de la Loire. Parabole héroïque canadienne en trois parties et onze tableaux en vers, avec musique*, Joliette, Paraboliers du roi, 1939, 190 p..

⁶² Istvan Anhalt, *La Tourangelle, Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours, Première Supérieure du Monastère des Ursulines dans la Nouvelle France*, Toronto, Berandol Music Ltd., 1982, 256 p..

⁶³ René Berthier, Pierre Dhombre et Charles Villoutreix, *Marie de l'Incarnation et le journal de l'aventure spirituelle et missionnaire*, "Les Grandes Heures des Chrétiens", Paris, Univers Média, 1983.

⁶⁴ Jean-Daniel Lafond, *Marie de l'Incarnation, ou, la déraison d'amour: théâtre*, Montréal, Leméac, 2009, 85 p..

*d'affaires, mystique, Mère de la Nouvelle-France. Tours, 1599 – Québec, 1672*⁶⁵. Le récit retrace la vie de Marie dans sa dimension existentielle, plutôt que spirituelle. La structure temporelle de l'ouvrage, qui s'articule en trois parties, renverse l'ordre chronologique pour mettre en relief la vie en Nouvelle-France : celle-ci est relatée dans la première et dans la troisième partie, selon un découpage marqué par l'année 1654, tandis que la vie à Tours est reproduite dans la partie centrale. Au fil des chapitres, Deroy-Pineau propose l'image d'une "femme forte" qui a su aussi bien tirer profit de ses talents naturels et des compétences acquises que s'affirmer par son esprit d'initiative et son autonomie de caractère. L'auteur parvient à révéler la personnalité et l'expérience de l'Ursuline en pourvoyant le compte rendu biographique de réflexions féministes, historiques, sociales, politiques, économiques et pédagogiques, aspect qui annonce les recherches multidisciplinaires des années à venir. De l'autre, il s'agit de la biographie romancée *Marie de l'Incarnation : mystique et femme d'action* de Yolaine Laporte⁶⁶. Le récit, structuré en neuf chapitres, retrace la vie de Marie à partir de l'épisode du songe prophétique de 1633 jusqu'à son dernier jour, évolution chronologique constamment interrompue par de nombreuses analepses qui portent sur la période allant de l'enfance à l'entrée en religion. Laporte, comme Deroy-Pineau, insiste sur le développement de la personnalité de Marie, en faisant ressortir la témérité de ses actions et de sa pensée. À travers une série de scènes de la vie quotidienne, où la réalité se mêle à la fiction, se révèle la force d'une "femme d'action" qui affronte ses craintes, ses faiblesses et les obstacles qui entravent la réalisation de ses projets.

La fin du XX^e siècle marque un tournant dans l'exploration de la vie et de l'œuvre de Marie. Celles-ci, qui ont été tout au long du siècle l'apanage de la recherche spirituelle, sont devenues la source d'un dialogue multidisciplinaire, encore actuel. Les regards pluriels des sciences humaines se sont ajoutés à l'interrogation exclusive des sciences religieuses et de la théologie : il s'agit de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, de l'ethnographie, de la psychanalyse, de la pédagogie, de la littérature et de la linguistique.

Les travaux du CÉMI (Centre d'études Marie de l'Incarnation) témoignent de cette extension multidisciplinaire. Le centre – dirigé par Raymond Brodeur et fondé en 1993, grâce à la collaboration de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et de la Province des Ursulines de Québec – travaille au développement et à la diffusion des connaissances sur Marie. Tout en privilégiant la recherche en histoire culturelle, religieuse et catéchistique, ainsi qu'en théologie spirituelle et mystique, le CÉMI valorise d'autres perspectives de recherche, ainsi

⁶⁵ Françoise Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation, Marie Guyart, Femme d'affaires, mystique, Mère de la Nouvelle-France. Tours, 1599 - Québec, 1672*, Paris, Laffont, 1989, 309 p.. L'ouvrage a également paru à Montréal, chez Fides, l'année suivante.

⁶⁶ Yolaine Laporte, *Marie de l'Incarnation : mystique et femme d'action*, Montréal, XYZ, 1997, 187 p..

que le prouvent ses séminaires de lecture annuels et ses colloques internationaux. En 1999, pour commémorer les 400^e anniversaire de la naissance de Marie, le CÉMI, secondé par le GUIART (Groupe Universitaire Interdisciplinaire d'Action et de Recherche à Tours sur Marie Guyart), organisa deux rencontres. Le premier colloque se tint, en mai, à la Faculté de lettres et sciences humaines de l'Université François Rabelais de Tours et le deuxième, du 22 au 25 septembre, à Loretteville, près de Québec. Les séances ont été couronnées par la publication de deux ouvrages collectifs, l'un paru en 2000 sous la direction de Françoise Deroy-Pineau et l'autre en 2001 sous la direction de Raymond Brodeur⁶⁷. Du 29 septembre au 3 octobre 2008, dans le contexte du 400^e anniversaire de la fondation de Québec, le CÉMI organisa une nouvelle rencontre en proposant aux chercheurs de réfléchir sur l'expérience de Marie et des missionnaires de la Nouvelle-France par rapport à l'émergence de la modernité⁶⁸. Pour finir, le centre a collaboré au dernier colloque, intitulé "Quatre cents ans de regards sur Marie Guyard", qui a eu lieu, le 13 et le 14 mai 2013, à l'Université François Rabelais de Tours et à l'Abbaye de Solesmes, grâce à la coordination de l'association Touraine-Canada, dirigée par Françoise Deroy-Pineau⁶⁹.

⁶⁷ Françoise Deroy-Pineau (dir.), *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, 415 p. ; Raymond Brodeur (dir.), *Femme, mystique et missionnaire, Marie Guyard de l'Incarnation*, op. cit., 387 p.. Nous signalons également la publication des interventions présentées aux séances de lecture de 1995 : Raymond Brodeur (dir.), "Regards pluriels sur Marie Guyard de l'Incarnation", *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n. 2 (1997), pp. 269-484. Puis, l'ouvrage collectif sur la lettre du 1^{er} septembre 1643 que Marie adressa à son fils : Raymond Brodeur (dir.), *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, 159 p..

⁶⁸ Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyard de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, op. cit., 477 p..

⁶⁹ Les actes du colloque ont été publiés dans le site internet de l'association Touraine-Canada : <http://touraine-canada.org/index.php/les-actes-du-colloque.htm>.

II. L'ÉNONCIATION DANS LA *RELATION*

II. 1 LE MANUSCRIT DE TROIS-RIVIÈRES

La *Relation* de 1654 constitue sans aucun doute une pièce exceptionnelle du *corpus* de Marie. Cette remarque ne tient pas seulement à la valeur spirituelle, historique et littéraire du témoignage autobiographique, car la *Relation* est l'unique ouvrage de l'Ursuline dont il existe une copie de l'original, le manuscrit conservé, depuis plus de deux cents ans, chez les Ursulines de Trois-Rivières. Tous les écrits de Marie, à l'exception de quelques lettres, ne nous sont parvenus qu'à travers les éditions de Dom Claude Martin où l'authenticité de la parole de la religieuse fait évidemment défaut. Avant de commencer notre analyse, il nous paraît important de mettre en relief la singularité qui fait de la *Relation* l'œuvre majeure de l'Ursuline en consacrant quelques pages à la description de la copie, à l'histoire de sa retrouvaille et aux hypothèses sur son origine.

La copie manuscrite dont Dom Jamet s'est servi pour l'édition critique de l'autobiographie spirituelle de 1654 est encore conservée aux Archives des Ursulines de Trois-Rivières⁷⁰. Nous n'ajoutons rien à la description du document produite par le Bénédictin dans son introduction à la *Relation* (R 140-147). Il s'agit d'un petit in-4°, en bon état, relié en parchemin et décoré, sur deux angles de la première de couverture, avec de la peau d'original, ce qui suggère que la reliure est d'origine canadienne. Le volume est composé de 99 feuillets, dont un de garde. Dans la première page on lit une invocation à la Sainte Famille, "Jésus, Marie, Joseph", suivie, après un espace, du prologue et du début du premier article. Les soixante-huit articles qui composent l'ouvrage s'enchaînent les uns après les autres, signalés par un chiffre arabe et un alinéa⁷¹.

L'analyse graphologique et des encres a révélé que la copie a été réalisée à plusieurs reprises par une main féminine et que les dernières pages sont l'ouvrage d'une seconde main. On a également constaté que les ratures et les ajouts appartiennent à la copiste. Toutefois, certaines corrections sont postérieures, de même que la pagination qui n'est régulièrement lisible qu'autour de la page 40.

⁷⁰ Le monastère fut fondé en 1697 par cinq Ursulines de Québec, à la demande de Mgr Jean-Baptiste de la Croix de Chevreuses de Saint-Vallier, deuxième évêque de Québec, pour pourvoir le village de Trois-Rivières d'un institut éducatif et d'un service hospitalier. Nous signalons que la première supérieure du monastère, la Mère Marie Drouet de Jésus, eut soin de Marie pendant sa dernière année de vie. Voir : Claude Jutras, "Au cœur de la ville : les Ursulines de Trois-Rivières", *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, vol. 98 (2009), pp. 10-15.

⁷¹ Le manuscrit ne présente pas la structure en chapitres que Marie annonce à son fils dans la lettre du 26 octobre 1653 (C 517-521). Dans cette lettre l'Ursuline transcrit le plan de son récit – ou l'*Index*, d'après ses mots – en regroupant les synthèses de ses articles en treize "états d'oraison". L'édition de Dom Jamet organise les articles selon cette subdivision en chapitres.

Tout en signalant les erreurs de copiste, Dom Jamet met en relief la fidélité de la copie par rapport à l'original. D'un côté, la comparaison lexicale et syntaxique du manuscrit et des autographes de Marie montre une ressemblance indiscutable. De l'autre, Dom Jamet affirme que la copiste a suivi la mise en pages de l'original en se référant aux indications que Marie fournit à son fils dans la lettre du 26 octobre 1653⁷².

Si la conformité de la copie à l'original semble certaine, il n'en va pas de même quant à l'identité du scripteur, à la datation et au lieu de réalisation du manuscrit. D'après Dom Jamet "L'écriture et l'orthographe ne permettent pas d'assigner à cette œuvre une date plus tardive que le dernier quart du XVII^e siècle. Elle a été exécutée par une copiste dont la langue était encore, dans l'ensemble, celle de l'auteur" (R 143). Le Bénédictin ajoute que la copie a peut-être été réalisée en France entre 1672 et 1677, c'est-à-dire entre la date de décès de Marie, qui permettait à Dom Martin d'enfreindre le secret que sa mère lui avait demandé sur son écrit, et la date de parution de la *Vie* qui rendait inutile la circulation de la version manuscrite de l'autobiographie. Dom Jamet écarte l'hypothèse d'une copie effectuée par les Ursulines de Québec à partir du manuscrit original que Dom Martin pouvait leur avoir offert. Dans ce cas, les religieuses auraient certainement recherché la copie mise en circulation, lorsqu'en 1686 un incendie brûla la majorité des documents de leur fondatrice, y compris l'original de la *Relation*.

À ce sujet, Dom Oury, dans sa biographie critique, contredit l'hypothèse de son prédécesseur, en songeant plutôt à des copies réalisées en Nouvelle-France. Le Bénédictin se fonde sur ce que Marie écrivit à son fils dans l'une des lettres qui accompagnèrent l'envoi de la *Relation*. Dans la missive du 12 août 1654, nous lisons : "Je n'ay pas eu le loisir de relire ce que je vous envoie, et beaucoup moins d'en faire une copie. Si néanmoins le vaisseau du Père [de Lionnes] ne part pas si tôt, il me faudra faire un acte d'obéissance au Révérend Père Lalemant qui est d'en faire écrire une copie par ma chère Mère de saint Athanase, qui a été ma Supérieure et en qui seule je pourray avoir cette confiance" (C 532). Ainsi que le prouvent les lettres que l'Ursuline adressa à son fils en 1654, le Père de Lionnes, auquel Marie avait confié son manuscrit pour être remis à Claude, ne partit pas avant le 27 septembre. Par conséquent, la Mère Marguerite de Saint-Athanase avait eu presque deux mois pour recopier le texte. Puisque Dom Jamet soutient que le Père de Charlevoix avait probablement eu entre les mains une copie de la *Relation*, tel que le prouvent les citations insérées

⁷² Dans cette lettre, nous lisons : "[...] j'ay écrit trois cahiers de seize feuillets chacun *in quarto* dans les heures que j'ay pu dérober à mes occupations ordinaires. J'en étois à ma vocation au Canada au mois d'Aoust que les vaisseaux étant arrivez, il m'a fallu tout quitter pour travailler au plus pressé" (C 515). L'indication du nombre de pages et du contenu correspond, en effet, au quarante-huitième feuillet du manuscrit.

dans sa biographie de 1724, Dom Oury suppose que le Jésuite s'était procuré une copie au cours de ses voyages en Nouvelle-France⁷³. Ainsi, le Bénédictin conclut-il :

Tout compte fait, l'hypothèse de copies canadiennes paraît plus recevable que l'autre. En France, il était toujours possible de se procurer l'édition imprimée : quant à l'obtention d'une copie de l'original, elle aurait imposé des recherches et des frais de transcription dont on faisait l'économie de gaité de cœur⁷⁴.

Les réflexions de Dom Jamet et de Dom Oury sont plausibles, mais elles ne demeurent que des conjectures sur l'origine du manuscrit. Sur cette question, même l'histoire de la possession de la copie n'éclaircit pas le mystère. S'il est assez certain que le Père de Charlevoix disposa d'une version manuscrite de la *Relation*, il est encore plus sûr que le manuscrit de Trois-Rivières appartient au prêtre sulpicien Pierre Sartelon. Alors que la première de couverture de l'ouvrage porte la mention, partiellement lisible, "Vita matris incarnatonis ursulinae quoebekensi propriâ suâ manuscripta. Et non obstat scripta venerab fuisse Martin congregationis Sti Mauri et filii dictantis verba sua Ven matris", au revers nous lisons une traduction de la première partie du "titre", "La vie de la mere de l'incarnation ursuline de quebec écrite de sa propre main", et l'indication de la propriété du document, écrite par Sartelon, "Attinet ad Petrum Sartelon Sacerdotem 1733 e domo Sulpiciorum Marianapolitanâ". Dans l'angle du bas de la dernière page du manuscrit, on trouve une note que l'on peut attribuer à Sartelon, même si sa signature n'est pas bien lisible : "1654 Voir preface de sa vie par son fils. Cette note est ajoutée par moi". Pierre Sartelon, né en 1709 à Tulle, entra chez les Sulpiciens en 1730. Quatre ans plus tard, après son ordination, il passa au Canada, où il fut curé de plusieurs paroisses de Montréal : à Sainte-Anne de Bellevue, à Saint-Sulpice, à la Pointe Claire, à la Longue Pointe et à Saint-Laurent. Il fut, enfin, chapelain de l'Hôtel-Dieu de Montréal, où il mourut le 4 novembre 1782. D'après Dom Jamet, la mention de la deuxième de couverture indique que Sartelon avait déjà été ordonné en 1733 – ce qui contredit les registres sulpiciens – au lieu de prouver que le prêtre possédait le manuscrit à cette date. Il est évident que Sartelon pensait avoir trouvé l'autographe de Marie, mais il est impossible de savoir s'il avait apporté le document de France.

Nous ne savons pas non plus exactement comment le manuscrit arriva chez les Ursulines de Trois-Rivières. Dom Jamet prétend que, selon la tradition orale des religieuses, la copie faisait partie la bibliothèque que l'abbé de Calonne, aumônier des Ursulines de Trois-Rivières de 1807 à 1822, légua à sa mort aux religieuses. Cette affirmation, partagée par Dom Oury, est remise en question par Sœur Sainte-Julie, archiviste du Vieux-Monastère trifluvien dès 1941. La religieuse soutient,

⁷³ Charlevoix rédigea la biographie de Marie en à peine onze mois, au retour de son séjour en Amérique du Nord, réalisé de 1720 à 1723. Il s'agit du premier voyage que le Jésuite accomplit en raison de l'expédition de découverte commandée par le duc d'Orléans, Régent du Royaume de France. Toutefois, Charlevoix avait déjà été envoyé en Nouvelle-France pour enseigner au Collège de Québec, de 1705 à 1709.

⁷⁴ Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, op. cit., p. 481.

dans un bref rapport⁷⁵ de 1977 sur la copie de la *Relation*, que le document ne vient pas de l'héritage de l'abbé de Calonne, car l'aumônier avait signé tous ses volumes :

Nous avons hérité des livres de sa bibliothèque, tous bien autographiés de sa main. Longtemps après sa mort, lorsqu'on retira tous les livres du Monastère qui se trouvaient dans les appartements attribués aux aumôniers, de nombreux volumes anciens, venus de tous les coins du pays, s'y trouvaient. Plusieurs d'entre eux sont autographiés, attestant provenir de la Maison St-Sulpice de Montréal.

Selon l'Ursuline, le manuscrit provient directement de la bibliothèque sulpicienne, en raison d'un don de livres qui eut lieu vers 1807. Comme le narre Sœur Sainte-Julie, le 2 octobre 1806, un incendie d'origine inconnue consuma le monastère. L'évêque de Québec, Mgr Joseph-Octave Plessis, fit un appel au clergé de Québec et de Montréal pour aider les Ursulines trifluviennes à se rétablir, de sorte que :

Les dons affluèrent : argent, matériaux de construction, vêtements, vivres et beaucoup de volumes venant d'un peu partout. C'est ainsi que, du Séminaire St-Sulpice de Montréal, nous vinrent de nombreux livres tirés de la bibliothèque des sulpiciens, parmi lesquels se trouva le manuscrit de Marie de l'Incarnation.

L'archiviste nous laisse entendre que la copie de Sartelon passa, à sa mort, à la bibliothèque du Séminaire sulpicien et que, de là, vingt-cinq ans plus tard, elle aboutit aux archives des Ursulines avec l'ensemble des volumes charitablement offerts pour suppléer à la perte de leurs biens. La religieuse certifie ce dernier passage en s'appuyant sur une observation matérielle. En écrivant "Tous sont reliés de la même manière rudimentaire, en parchemin", Sœur Sainte-Julie atteste que le manuscrit ne peut venir que des archives sulpiciens, car les ouvrages donnés par cette maison se distinguent des autres par les caractéristiques de la reliure.

Au-delà de démentir l'information transmise par Dom Jamet et Dom Oury sur la possession de l'ouvrage par l'abbé de Calonne, Sœur Sainte-Julie avance une hypothèse sur l'origine du manuscrit, grâce à des renseignements fournis par Robert Michel. D'après l'Ursuline, Sartelon apporta la copie de France, peut-être reçue par son oncle, homonyme, qui était à ce moment-là aumônier des Ursulines de Tulle. Celles-ci pouvaient avoir obtenu une copie de l'autobiographie par les consœurs de Tours. À ce propos, Sœur Sainte-Julie rejoint l'une des hypothèses formulées par Dom Oury dans sa biographie et dans son introduction à la *Correspondance*⁷⁶. Après avoir remis à l'éditeur son manuscrit des *Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, Dom Martin distribua quelques originaux de sa mère à ses amis. À la mort du Bénédictin, les moines de Marmoutier confièrent le dossier sur Marie, celui que Dom Claude avait conservé, à Marie Buisson de l'Incarnation qui, nous l'avons déjà dit, suivit l'exemple de sa tante. Oury suggère, donc, que l'original de la *Relation* pouvait faire partie de ce dossier ou avoir été remis par Dom Claude à sa cousine de son vivant. Si les Ursulines de Tours possédaient l'original, elles pouvaient le reproduire

⁷⁵ Sœur Sainte-Julie, "Notre histoire. Marie de l'Incarnation : Sa relation spirituelle manuscrite de l'année 1654 (Propriété des ursulines de Trois-Rivières)", 1977. Archives des Ursulines de Trois-Rivières, document III-AA-2-4-3.

⁷⁶ Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, op. cit., p. 481 et C XII-XIII.

pour le faire circuler chez les consœurs de France. Cette opération a pu se produire approximativement dès 1696 jusqu'en 1792, date de la suppression de la communauté et de la perte de toute trace des archives. Comme l'écrit Dom Oury, Dom Martène consulta le dossier légué aux Ursulines de Tours, avant 1697, pour rédiger la biographie de Dom Martin. D'après quelques citations de lettres, on sait que le dossier comptait des documents inédits, volontairement omis par Dom Martin dans son édition de la *Vie* et des *Lettres*. Quant au manuscrit de la *Relation*, Dom Martène ne livre aucun détail. Ainsi, la possession de l'original par les Ursulines de Tours demeure-t-elle une conjecture.

Les observations philologiques de Dom Jamet sur le manuscrit de Trois-Rivières nous convainquent de la fidélité de la copie à l'original, ce qui suffit pour étudier le texte comme s'il était sorti de la plume de Marie. Toutefois, il est dommage que l'on ne puisse pas retracer l'histoire et l'origine de cette copie. Les informations indubitables dont nous disposons sont limitées : on sait, d'un côté, que Sartelon posséda le manuscrit de Trois-Rivières et, de l'autre, que Charlevoix consulta la *Relation*, qu'il s'agit de de l'original ou d'une copie. L'existence de copies canadiennes et françaises est tout à fait possible, ainsi que leur passage d'un côté à l'autre de l'Atlantique. Quant à la copie de Trois-Rivières, Sartelon a pu aussi bien l'apporter de France que la trouver en Nouvelle-France, même si l'une des fautes de copiste remarquées par Dom Jamet nous fait pencher pour l'origine française : d'après le Bénédictin une copiste canadienne n'aurait jamais confondu le terme "boucanage" avec "boucenlage" (R 143).

La seule chance de dévoiler le mystère, du moins en partie, est de soumettre le manuscrit de Trois-Rivières à une nouvelle expertise. La copie, redécouverte entre 1920 et 1925 par les Ursulines trifluviennes⁷⁷, n'est sortie qu'une seule fois des archives, à la demande de Dom Jamet, pour être examinée de la part d'experts. Les progrès, depuis les années 1920, dans le domaine de l'expertise en écritures et des méthodes scientifiques de laboratoire apporteront peut-être de nouveaux indices, si cette recherche retiendra, un jour, l'attention des autorités concernées. Cependant, l'entrave majeure à de nouvelles recherches demeure, en ce qui concerne la France, la destruction des archives ecclésiastiques en période révolutionnaire.

⁷⁷ Nous le déduisons du billet collé sous les notes écrites par Sartelon dans la deuxième de couverture : le message, "Le précieux autographe de notre Vénérable M. de l'Incarnation, celui-là même qui a servi à Dom Claude Martin pour écrire la Vie de sa Ste Mère, est maintenant la propriété des Ursulines des Trois-Rivières - Canada", est signé par une seconde main, "S. Joséphine du S. Cœur de Marie Supérieure (1920 à 1925)". L'information du billet ne sera démentie que dans les années suivantes par Dom Jamet.

II. 2 ATTITUDES SCRIPTURAIRES DIVERGENTES

En observant l'ensemble de sa production, il est évident que pour Marie l'écriture n'est ni spéculation ni loisir, mais une pratique de la contrainte, car elle prend la plume en fonction de son rôle social : elle entretient des relations épistolaires avec des correspondants français, parce qu'elle est supérieure d'un établissement religieux qui dépend du soutien de l'autre côté de l'Atlantique ; elle se soumet à l'accompagnement spirituel d'un directeur selon la coutume de l'époque et elle s'acquitte de ses tâches didactiques en fonction du vœu d'enseignement qui distingue les Ursulines des autres ordres monastiques féminins. Pour saisir la portée de cette production, l'origine sociale de l'acte scripturaire est sans aucun doute essentielle, même s'il faudrait aussi sonder l'état d'esprit du scripteur à l'égard de ses performances. À ce sujet, la correspondance de la religieuse est révélatrice car, dans les missives adressées à Dom Claude, l'on peut retracer deux attitudes antithétiques en fonction du type d'écrit : d'un côté, la mise en valeur de la production pédagogique en langues amérindiennes et, de l'autre, le malaise à l'égard de la production spirituelle. En deux occasions, Marie raconte que, pendant l'hiver, elle donnait des cours de langue à ses jeunes consœurs et que, pour faciliter cette tâche, elle avait rédigé quelques ouvrages de référence : "Depuis l'Advent de Noël, écrit-elle en 1662, jusqu'à la fin de Février je leur ai écrit un Catéchisme Huron, trois Catéchismes Algonquins, toutes les prières Chrétiennes en cette langue et un gros Dictionnaire Algonquin" (C 678). Puis, en 1668 :

Comme ces choses sont très difficiles, je me suis résolue avant ma mort de laisser le plus d'écrits qu'il me sera possible. Depuis le commencement du Carême dernier jusqu'à l'Ascension j'ay écrit un gros livre Algonquin de l'histoire sacrée et de choses saintes, avec un Dictionnaire et un Catéchisme Hiroquois, qui est un trésor. L'année dernière j'écrivis un gros Dictionnaire Algonquin à l'alphabet François ; j'en ai un autre à l'alphabet Sauvage. Je vous dis cela pour vous faire voir que la bonté divine me donne des forces dans ma foiblesse pour laisser à mes Sœurs dequoy travailler à son service pour le salut des âmes. (C 801)

En ces quelques lignes, Marie n'hésite pas à exhiber, contrairement à toute humilité, sa production et le savoir linguistique qu'elle a accumulé en trente ans d'expérience. Consciente d'atteindre les derniers jours de sa vie, elle se soucie de rédiger des instruments linguistiques qui assureront le processus d'évangélisation des petites amérindiennes, lorsque les plus savantes en la matière, les religieuses de la fondation, ne seront plus de ce monde. La finalité didactique, participant à la finalité apostolique, légitime l'existence de ces écrits et autorise le scripteur à assumer son rôle auctorial, bien qu'assujetti à l'intervention divine qui compense la faiblesse humaine⁷⁸.

⁷⁸ Il s'agit plutôt d'une faiblesse toute féminine, instaurée par les préjugés sociaux et masculins de l'époque. C'est en fonction de ce déficit culturel que la femme trouve à travers l'inspiration divine le moyen d'émerger de l'ombre. Sur la relation entre apostolat et mystique féminins nous revoyons au paragraphe "Dépossession de soi et automatisme psychologique : la vie apostolique des femmes d'après les mystiques" dans Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion, 2005, p. 516-528.

Par contre, lorsqu'il s'agit d'écrits d'ordre subjectif et spirituel, Marie se montre réticente. À travers une rhétorique de la dissimulation et de la destruction, elle exprime le désir de ne laisser aucune trace d'elle-même et surtout la crainte que ses papiers puissent être lus par d'autres que le destinataire envisagé. Cette hantise concerne plusieurs formes discursives et, temporellement, elle disparaît après la remise de la grande relation. Dès les premières années de l'établissement à Québec, Claude Martin avait demandé à sa mère de lui révéler son cheminement intérieur et de lui envoyer ses écrits de conscience. À ce propos, en 1647, Marie essaye de contourner la requête en disant que sa production est limitée ; puis, en évoquant une situation extrême de sa santé, elle signale que ses papiers lui auraient été remis malgré son intention de les faire disparaître : "Il est vray qu'étant malade à l'extrémité j'avois donné le peu que j'en avois à la Mère Marie de saint Joseph pour les faire brûler, mais elle me dit qu'elle vous les enverroit" (C 317). La même image des flammes consumant ses écrits, toujours associée à la crainte d'en perdre le contrôle, revient dans la lettre du 26 octobre 1653. En annonçant à son fils qu'elle a entrepris la rédaction de la relation autobiographique, Marie constate avec regret que son processus remémoratif aurait bénéficié de quelques écrits rédigés en France, à savoir ses deux *Retraites* et "un livret touchant les mêmes matières", conservés en original et en copie par son ancienne supérieure, la Mère Françoise de saint Bernard. C'est dans le récit sur la réappropriation de ces documents, avant son départ pour le Canada, qu'on découvre l'irréparable perte d'autres papiers spirituels : "J'ay depuis demandé les uns et les autres à cette Révérende Mère, afin qu'on ne vît aucun écrit de ma main dans le monde, mais elle me les a refusez absolument, comme elle me mortifia beaucoup avant mon départ parceque j'avois brûlé quantité d'autres papiers de cette nature" (C 517).

La production épistolaire adressée à son fils n'échappe pas à l'inquiétude au sujet de regards indiscrets :

Vous désirez sçavoir la conduite de Dieu sur moy. J'aurois de la satisfaction à vous la dire, afin de vous donner sujet de bénir cette bonté ineffable qui nous a si amoureusement appellez à son service. Mais vous sçavez qu'il y a tant de danger que les lettres ne tombent en d'autres mains, que la crainte que cela n'arrive me retient. (C 317)

Dans la suite de cette lettre de l'été 1647, malgré ses tourments, Marie ne se soustrait pas à l'insistance de son fils, de sorte qu'elle consent à parler de sa disposition intérieure actuelle à partir du tournant que celle-ci avait pris dans les deux dernières années, en sortant d'une maladie. Pour contenter son fils, Marie intègre au corps de la lettre une oraison inspirée par un passage de l'Écriture sainte ("Vous êtes le plus beau des enfants des hommes", Ps. 44, 3) et composée à cette époque. Il s'agit d'un usage tout à fait original de l'intertextualité, qui va au-delà de la citation biblique : premièrement, parce que Marie se cite elle-même et, deuxièmement, parce que la citation du texte secondaire est intégrale. Ce procédé réapparaît, en 1653, lorsque Marie transcrit l'"*Index*

où abrégé” de la future *Relation* de 1654. Encore une fois, elle manifeste son appréhension en faisant appel à la discrétion de son fils, en soulignant, de plus, qu’il devra être le seul lecteur de la lettre : “Afin donc que cet *Index* demeure secret je l’enferme en cette lettre, laquelle par la qualité des matières que j’y traite, vous voyez qu’elle doit être particulière à vous et à moy” (C 517).

Le comble des motifs de la dissimulation et de la destruction est atteint en ce qui concerne le récit autobiographique demandé par Dom Claude. Dans la lettre d’octobre-novembre 1651, Marie relate que dans la nuit du 30 décembre 1650, la nuit où le monastère fut englouti par les flammes d’un incendie accidentel, elle avait laissé brûler ses papiers. Néanmoins, en dépit des flammes réelles, Marie avait déjà voué ses écrits à cette fin, “Sans cet accident, déclare-t-elle, mon dessein étoit de vous les envoyer parceque je m’étois engagée de vous donner cette satisfaction, mais à condition que vous les eussiez fait brûler après en avoir fait la lecture” (C 425)⁷⁹. De plus, elle démontre que malgré tout elle a bien fait d’avoir agi de la sorte, car si seulement elle avait eu l’intention de sauver ses papiers, elle les aurait exposés au péril d’être vus par d’autres :

La pensée me vint de les jeter par la fenestre, mais la crainte que j’eus qu’ils ne tombassent entre les mains de quelqu’un me les fit abandonner volontairement au feu. Et en effet cela se fit par une providence de Dieu particulière, parceque le peu que j’avois jetté fut resserré par une honête Damoiselle qui a des enfans qui ne se fussent pas oubliez j’y jetter la vue. (C 425-426)

Quelques années plus tard, Marie reprend la rédaction de la relation spirituelle et ses craintes réapparaissent par rapport à la situation d’écriture, car même ses consœurs ne doivent pas être au courant de ses papiers : “[...] je vous diray que l’on écrit icy en hiver qu’auprès du feu, et à la veue de tous ceux qui sont présens : Mais comme il n’est nullement à propos que l’on ait connoissance de cet écrit, j’ay été obligée contre l’inclination de mes désirs d’en différer l’exécution” (C 515). Au-delà de ces difficultés, le moment le plus pénible pour Marie correspond à la séparation du manuscrit, car elle sait qu’elle perd tout contrôle sur le destin de ses écrits et qu’elle ne peut s’en remettre qu’au bon sens du destinataire. C’est pourquoi, dans l’une des lettres qui accompagnent l’envoi de sa relation autobiographique, Marie s’attarde exclusivement sur les précautions que Dom Claude devra prendre à l’égard du manuscrit. En effet, la lettre du 27 septembre 1654 est, d’après l’émetteur, “courte, afin qu’elle fasse plus d’impression” (C 548). Marie met l’accent sur son intention par rapport à ses écrits :

[...] qui est, dit-elle, que je ne désire pas que qui ce soit en ait la communication et la connoissance que vous. Je me confie que vous me garderez la fidélité que je vous demande, et qu’après vous avoir accordé ce que vous avez demandé de moy, vous ne me refuserez pas ce que je désire de vous. (C 548)

⁷⁹ En 1652, Marie, touchée par les protestations de son fils qui avait vu dans le geste de laisser brûler ses papiers dans l’incendie le désir d’échapper à sa requête, le rassure sur ses intentions en évoquant l’hypothèse d’une destruction préalable : “Quant à ce qui vous touche n’attribuez point à un défaut d’affection si je ne vous ay pas envoyé les papiers que vous m’aviez demandez ; je ne les gardois que pour cela, car autrement je les eusse fait brûler après avoir satisfait à mon Supérieur qui m’avoit commandé de les écrire, et qui me les avoit remis entre les mains : mais comme je vous le mandé l’année dernière, un autre feu les a consumez” (C 485).

Marie, donc, exige le secret⁸⁰ pour ses écrits, puis, afin de convaincre le récepteur, elle représente l'affaire comme un échange équitable de faveurs. Elle rend ses dispositions plus efficaces, en prescrivant à son fils le comportement qu'il devra assumer pour conserver le manuscrit en temps normal, "Et parce que, dit-elle, l'on fait des visites dans les Maisons Religieuses, je vous prie d'écrire sur la couverture *Papiers de conscience*, afin que personne n'y touche", ainsi qu'en danger de mort, "faites-les jeter au feu, ordonne-t-elle, ou plutost afin que je sois plus assurée, envoiez-les à ma nièce qui aura le soin de me les faire tenir si je vous survis" (C 548). Malgré la persuasion mise en scène dans cette lettre – allant de la douce exhortation ("je ne désire pas, je me confie, vous ne me refuserez pas, je vous prie") à l'injonction exprimée par l'impératif ("faites-les jeter, envoiez-les"), en passant du motif du respect des désirs réciproques à la flatterie innocente ("vous êtes assez éclairé") –, Dom Claude trahit le secret, comme il arrive souvent dans le cas des écrits des mystiques, en publiant les confidences de sa mère.

Les deux attitudes révélées par la correspondance ne mettent en lumière que les enjeux culturels, sociaux et ecclésiastiques du XVII^e siècle. Si Marie hésite constamment à dévoiler son expérience intérieure, c'est parce que l'écriture de soi était condamnée par la morale chrétienne. Parler de soi signifiait contrevenir au précepte d'humilité : le moi qui fait de son expérience personnelle l'objet de sa dissertation peut tomber dans la complaisance de l'amour-propre, dans l'impureté du péché d'orgueil. Le moi s'expose au même risque lorsqu'il manifeste son rôle auctorial, c'est-à-dire lorsque le nom de l'auteur est associé à sa production. Pour cette raison, Marie ne cache pas son émoi en racontant à son fils que le Père Le Jeune avait publié, dans la *Relation* annuelle des Jésuites de 1652, une partie de son oraison funèbre pour la Mère Marie de saint Joseph⁸¹ en faisant paraître son nom. Puis, c'est sans aucun doute en fonction de cette humilité que Marie refuse à plusieurs reprises de communiquer ses écrits au Père François Ducreux, qui s'était engagé à faire le point sur l'histoire du Canada⁸². Au-delà de la vanité des contenus autobiographiques et de l'accès à la scène publique, Marie est consciente aussi que la prise de parole, tant orale qu'écrite, de la part des moniales n'était pas bien tolérée. En effet, l'Église de la Contre-Réforme renouvelait l'image de la femme pécheresse – à partir de la célébration de l'archétype de la désobéissance féminine incarné par Eve jusqu'à la réinterprétation de la légende de Marie-Madeleine⁸³ – et limitait l'accès des

⁸⁰ Les conditions et le thème du secret reviennent dans la lettre du 18 octobre 1654, C 549.

⁸¹ Ainsi que Marie l'écrit : "Ce bon Père en a pris ce qu'il a voulu pour mettre dans la Relation, sans que je l'en eusse prié. Il m'a beaucoup obligée de le faire, mais il m'eût fait un singulier plaisir de ne point faire paroître mon nom", C 521.

⁸² Dans la lettre du 13 octobre 1660, à son fils, on découvre que le Père Ducreux, afin d'obtenir le témoignage de l'Ursuline, s'était adressé à Dom Claude : "Vous m'avez fort obligée de n'avoir pas communiqué nos écrits pour être insérés dans l'ouvrage de ce bon Père qui compose l'histoire de Canada. Il y a plus de dix ans qu'il me presse de lui donner quelque chose de semblable ; je m'en suis toujours excusée", C 642.

⁸³ Au XVII^e siècle, Marie-Madeleine recouvre son rôle de pécheresse convertie après avoir été élevée, au cour du XII^e siècle, au rang de prêchese, puisqu'elle avait été chargée d'annoncer la résurrection de Jésus-Christ. Voir Thomas M.

femmes à la parole en s'appuyant sur l'injonction paulienne⁸⁴. Les propos de saint Paul niaient aux femmes la possibilité de s'exprimer lors des assemblées religieuses, d'instruire les hommes et d'avoir des prétentions théologiques, cependant, l'instruction des filles – visant à modeler la bonne chrétienne, l'épouse soumise et la mère de famille dévouée – leur était accordée. De plus, la prise de parole dépend aussi du niveau d'instruction.

Au XVII^e siècle, la formation féminine se limitait à l'enseignement primaire⁸⁵, tandis que les garçons avaient accès au niveau secondaire où ils pouvaient se familiariser aux matières abstraites. L'enseignement différencié assurait la division sociale et sexuelle des rôles et, dans cette perspective, pour les filles l'éducation primait sur l'instruction. C'est pourquoi l'apprentissage du catéchisme et des bases pour être en mesure de lire, écrire et compter, ainsi que l'initiation aux travaux manuels, devaient suffire. Il ne faut pas s'émerveiller, d'ailleurs, si Marie, lorsqu'elle lut *L'année bénédictine ou les Vies des saints de l'Ordre de saint Benoît pour tous les jours de l'année* de la Mère Jacqueline de Blémur, s'étonnait de la qualité de cet écrit : "Si vous ne m'aviez assuré, dit-elle à son fils, que c'est l'ouvrage d'une fille, je ne l'aurois jamais cru" (C 868). Toutefois, le mérite n'appartient pas entièrement à cette religieuse : comme le souligne Marie, elle peut être mise "au rang des personnes illustres de notre sexe", parce qu'elle a reçu l'aide de Dieu et qu'"il n'appartient qu'à lui de faire de grandes choses avec de foibles instrumens". Par ce commentaire, il est évident que Marie, tout en reconnaissant la valeur de cette performance littéraire, se plie aux préjugés de l'époque et elle se trouve obligée de légitimer l'ouvrage de sa collègue à travers l'inspiration divine qui comble l'incapacité et l'ignorance féminine⁸⁶.

Les préjugés sociaux et intellectuels contre les femmes alimentaient, donc, une série de restrictions et de formes de contrôle masculin, qui étaient représentées, dans le domaine monastique féminin, par l'obligation de la clôture et par l'obéissance aux supérieurs. Néanmoins, les religieuses percent cette fermeture au monde à travers la parole. Bien que créée sous la tutelle masculine et dans un contexte communicatif privé, cette parole risque d'être la source d'une situation fâcheuse, si elle rayonne dans un public plus vaste et si elle est l'expression d'une expérience mystique.

Carr, "Les Abesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions pauliennes", *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 21 (2003), pp. 1-23.

⁸⁴ L'interdiction paulienne est constituée par les versets : 1 Corinthiens 14, 34- 35, 1 Timothée 2, 11-15 et Tite 2, 3-5.

⁸⁵ Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3, *XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Plon, 1991, 557 p..

⁸⁶ Sur le thème de la faiblesse féminine supplée par la grandeur divine voir le paragraphe "Une promotion féminine paradoxale" de Linda Timmermans, *op. cit.*, p. 502-516. Comme le dit Phyllis Mack, l'image de la femme, en tant que réceptacle de faveurs divines, a des origines lointaines : "This notion was derived from the classical tradition of the *vates*, the visionary as an empty receptacle for divine inspiration. It also derived from ancient Christian tradition of paradox, whereby God was compared to the lowest things in order to heighten the sense of divine mystery, as well as reflecting the doctrine that the last shall be the first", *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 32.

L'appréhension que Marie manifeste pour ses écrits spirituels, dans ses tentatives de réappropriation et de destruction ou dans ses requêtes de secret, s'explique aussi en fonction du climat de suspicion contre la mystique, dans une période qui annonce la querelle du quiétisme. À ce propos, Jacques Le Brun, en s'interrogeant sur les enjeux spirituels et littéraires de l'expérience mystique, constate que celle-ci traverse une phase de crise due à la contestation des fondements de sa spécificité : la nouveauté, qui assume le sens péjoratif d'hérésie, et l'individualité, autrement-dit les caractères qui s'opposent à la vérité théologique, celle qui s'élabore comme tradition en termes de permanence et d'universalité⁸⁷. Sur ces aspects se greffe aussi la question de l'illusion, paramètre avant tout personnel et puis publique pour l'interprétation de l'expérience surnaturelle. Les textes mystiques qui franchissent la clôture passent au crible de l'orthodoxie, ce qui permet de distinguer le témoignage d'une connexion directe à l'action divine de la sainteté affectée, résultat de l'intervention personnelle dans les états de l'âme ou, dans le pire des cas, de la tromperie démoniaque. Marie était au courant des troubles causés par les possessions, ces "dévotions écartées [...] qui ne sont pas fondées sur les maximes et sur la vie de Jésus-Christ" (C 344), comme elle l'écrit à son fils dans la lettre du 7 septembre 1648. Cette situation l'afflige, puisqu'elle paraît fort touchée par les accusations "de Magie et de Sortilège" lancées contre "la petite Mère Françoise", fondatrice des Hospitalières de Louviers, et qu'elle ne cache pas non plus sa curiosité sur le dénouement de l'affaire car, comme elle le précise dans la lettre du 23 octobre 1649, "nous devons tirer de l'instruction de tout" (C 384). Dans sa *Relation*, la religieuse se réfère aux possessions de Loudun⁸⁸ en montrant son apitoiement pour les consœurs et sa colère envers le diable qui a voulu s'approprier ce qui ne lui revenait pas de droit : "ce qui me touchait d'une grande compassion et haine contre le diable de ce qu'il était si hardi d'avoir osé s'approcher et vexer ainsi les servantes de Dieu" (R 293). Dans la page suivante, Marie ajoute qu'elle eut l'occasion de rencontrer Jeanne des Anges et de conférer avec elle autour de quelques expériences personnelles : "Lorsque la Révérende Mère prieure des Urselines de Loudun passa chez nous, à Tours, je lui communiquai cela. Elle me dit que souvent le diable faisait chose semblable à leurs exorcistes" (R 294). Outre les cas de possession de Louviers (1642-1647) et de Loudun (1632-1637), Marie devait connaître aussi les phénomènes qui avaient accablé les Ursulines d'Aix-en-Provence (1609-1611) et d'Auxonne (1658-1663), sans compter l'affaire des Illuminés de Picardie (1630-1636), ainsi que les débats du jansénisme, car elle en parle à son fils plusieurs fois⁸⁹, en le mettant en garde contre ces "nouvelles et mauvaises doctrines" (C 610) qui se répandent en France en un temps "où la zizanie ne se mêle que trop avec le bon grain" (C 588).

⁸⁷ Jacques Le Brun, "Expérience religieuse et expérience littéraire", *art. cit.*, pp. 123-146.

⁸⁸ À ce propos voir : Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 2005 [1970], 475 p..

⁸⁹ Il s'agit des lettres du 7 septembre 1648 (C 344), du 27 juillet 1657 (C 588) et du 11 octobre 1659 (C 610).

Comme on l'a vu, les écrits pédagogiques ne possèdent pas la même force transgressive que les écrits spirituels, puisqu'ils demeurent à l'intérieur du cloître et qu'ils ne servent qu'à l'instruction des filles dans le cadre de la mission apostolique. Par contre, la situation de la production spirituelle est beaucoup plus complexe. En premier lieu, Marie se trouve contrainte à parler de soi, ce qui signifie mettre en œuvre une pratique introspective qui engendre un embarras ; en effet, elle doit rendre lisible le fond de son âme et, en quelque sorte, corrompre l'espace sacré de la communication avec Dieu. En deuxième lieu, tout en étant convaincue d'être dans la véritable sainteté, Marie sait que si ses écrits circulaient, ils pourraient être mal interprétés et passer pour suspects. En troisième lieu, elle est consciente que le fait d'écrire de soi représente une transgression à la fois morale et socio-culturelle. La correspondance, cependant, révèle une autre violation : écrire une relation autobiographique pour son fils, c'est envisager un destinataire qui n'a rien à voir avec la direction spirituelle de l'auteur et, par conséquent, c'est un acte qui renverse l'ordre de l'obéissance et les règles de la confession⁹⁰.

II. 3 DÉPOSSESSION ET RECONQUÊTE AUCTORIALE

Selon les pratiques spirituelles de l'époque, la majorité des écrits de Marie s'inscrivent dans le cadre de la *discretio spiritum*⁹¹ : la pénitente adresse à son directeur spirituel un récit autobiographique portant sur les mouvements de son âme. Ensuite, le religieux jugera de l'orthodoxie de l'expérience par le travail du discernement, pierre angulaire de l'accompagnement spirituel, qui se concrétise comme une pratique de la maïeutique socratique. Devant révéler les dispositions secrètes que Dieu communique à l'âme, les pénitentes privilégient les formes discursives de l'intimité, telles que la lettre, le journal ou la relation autobiographique⁹². Il s'agit d'espaces discursifs qui n'envisagent qu'un seul destinataire, se situant, donc, dans le domaine de la communication privée. Cependant, ces écrits atteignent parfois une dimension semi-publique, car ils

⁹⁰ Voir Alessandra Ferraro, "Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation de 1654*", *art. cit.*, pp. 58-69.

⁹¹ À ce propos, voir : Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarri (dir.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, 552 p. ; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, 708 p. ; Michela Catto (dir.), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, il Mulino, 2004, 304 p. ; Gabriella Zarri (dir.), *Storia della direzione spirituale*, vol. III, *L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, 628 p..

⁹² Selon Vernet, l'autobiographie spirituelle rassemble ces trois formes : "L'autobiographie spirituelle a trois formes principales : l'autobiographie proprement dite, où l'auteur raconte après coup les faits d'une portion plus ou moins étendue de sa vie ; le journal, où il retrace au jour le jour ses impressions, ses sentiments, ses pensées ; les lettres, où il s'ouvre, avec un ou plusieurs correspondants, de ses dispositions intérieures". Voir : "Autobiographies spirituelles", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Marcel Viller (dir.), Paris, Beauchesne, t. I, col. 1141. Dorénavant DSAM.

circulent de manière anonyme dans les communautés religieuses ou dans les cercles dévots, aboutissant parfois à la publication. L'accès à l'écriture dans le domaine monastique féminin dépend toujours de la médiation masculine⁹³, à partir de l'injonction de se raconter jusqu'à la divulgation qui peut se produire, bien que rarement, du vivant de la religieuse – c'est le cas des écrits de Sainte Thérèse qui furent, d'ailleurs, idéologiquement et politiquement instrumentalisés par la Contre-Réforme⁹⁴ – ou être posthume, comme dans le cas de Marie.

Le fait de prendre la parole signifie, certes, émerger du silence, faire entendre sa voix. Cependant, l'écriture des moniales est impliquée dans une contradiction, car la libération, que la prise de parole comporte, provient toujours d'une coercition. C'est par obéissance au directeur de conscience que les religieuses prennent la plume. De plus, dans la remise des papiers au supérieur, la créatrice perd tout contrôle sur ses écrits et, surtout, elle ne peut prétendre à l'auctorialité. L'ouvrage composé, lorsqu'il passe à la publication, sera fondu dans le discours biographique de l'ecclésiastique⁹⁵. C'est à celui-ci que la paternité revient, puisqu'il appose son nom sur la couverture de l'œuvre, en reléguant le nom de la religieuse au titre. Ainsi, le pouvoir émancipateur de l'expérience mystique se heurte-t-il aux restrictions socio-historiques de l'époque. La relation extraordinaire que la moniale entretient avec Dieu est à l'origine de sa prise de parole, mais l'élue ne peut avoir ni l'initiative ni revendiquer l'auctorialité de son texte.

⁹³ Déjà au Moyen Âge, la relation entre hommes et femmes, en vue de la transmission des expériences mystiques féminines, était fondamentale. Pensons, par exemple à Raymond de Capoue qui transcrit et publia les grâces dont Catherine de Sienne avait été comblée. Au fil des siècles, en passant de l'Italie à l'Espagne et à la France, les parcours extraordinaires des moniales demeurèrent médiatisés par les religieux. Voir: Electa Arenal et Stacey Schlauf, *Untold Sisters: Hispanic Nuns and Their Own Works*, University of New Mexico Press, 1989, 450 p. ; Elisabeth Rapley, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montréal/Londres, Mc Gill/Queen's University Press, 1990, 285 p. ; Adriano Prosperi, "Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna", conférence présentée au Département d'histoire de l'Université de Trieste, 19 janvier 1994, [<http://w3.uniroma1.it/dprs/sites/default/files/173.html>] ; Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, 495 p. ; Nicholas D. Paige, "Writing Interiority : Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism", *Morrison Library Inaugural Address Series*, vol. 12 (1998), 34 p. ; *Id.*, "Enlightened (Il)literate : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing", *Studies in Early Modern France*, vol. 7 (2001), pp. 115-140 ; Geneviève James (dir.), *De l'écriture mystique au féminin*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2005, 167 p. ; Thomas M. Carr (dir.), "The Cloister and the World : Early Modern Convent Voices", *Studies in Early Modern France*, vol. 11 (2007), 267 p..

⁹⁴ Une dizaine d'années après la composition de son autobiographie, en 1575, la future sainte fut accusée d'illumination par l'Inquisition. Un an après, lorsqu'elle fut acquittée des accusations, sa *Vie* demeura interdite. Seulement après sa mort, en 1582, et surtout après sa canonisation, en 1622, ses écrits seront réhabilités et exploités par le catholicisme contre-réformiste émergent. Voir Dominique de Courcelles, *Thérèse d'Avila, femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, 228 p..

⁹⁵ Sur l'intégration des écrits autobiographiques dans les productions hagiographiques voir Nicholas D. Paige, "Genèse d'une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l'autobiographie religieuse au XVII^e siècle", in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 49, n. 1 (1997), pp. 243-259.

La *Relation* de Marie n'échappe pas à ces contraintes : c'est de son fils, devenu religieux, qui vient l'ordre d'écrire et c'est lui qui se chargera de l'édition⁹⁶. Dom Claude s'est servi du manuscrit de sa mère pour composer un ouvrage où les voix se mêlent, ainsi qu'il le dit dans la préface de sa *Vie* :

Il y a plus d'un Auteur ; il en a deux, & l'un & l'autre étoient nécessaires pour achever l'Ouvrage. Cette grande Servante de Dieu y a travaillé elle-même, & son fils y a mis la dernière main, en sorte néanmoins qu'il n'y parle que comme un écho qui répond à ce qu'elle dit par ses propres paroles, & qui explique par elle-même ce qui pourroit être trop obscure à ceux qui n'auroient pas assez de lumière pour pénétrer les secrets de la vie sublime où Dieu l'a élevée⁹⁷.

Dans cet ouvrage biographique, l'intertextualité est de rigueur, car Claude rapporte de manière plus ou moins fidèle la *Relation* de 1654, en y ajoutant également des passages de la correspondance de sa mère, de la *Relation* de 1633, ainsi que du *Supplément* à la grande relation. Le biographe pourvoit les citations d'un commentaire, qu'il appelle "Addition", où il fournit des renseignements complémentaires, issus de ses souvenirs personnels ou des personnes de l'entourage de l'Ursuline. C'est dans ces gloses du récit autobiographique que le "je" de la mère et le "je" du fils se côtoient, jusqu'au point que, parfois, il devient impossible de les distinguer, ainsi que le suggère Nicholas D.

Paige :

Malgré les efforts de Martin, les "je" se brouillent par moments, car la stratégie typographique ici n'est pas à même de maîtriser la voix autobiographique. Celle-ci est en train de prendre de plus en plus de place ; elle en vient même à déplacer le biographe, qui se trouve réduit à un rôle presque éditorial. Claude Martin *établit* un texte plus qu'il n'*écrit* une biographie⁹⁸.

Tout en portant respect pour la parole de sa mère, en lui concédant une partie de l'auctorialité, Dom Claude transforme le manuscrit qu'il avait reçu. Il structure son récit en quatre parties qui mettent

⁹⁶ Il faut distinguer la nature des deux autobiographies spirituelles composées par Marie. À ce propos, nous renvoyons à : Alessandra Ferraro, "Dal discorso mistico all'autobiografia : le *Relations* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation", *art. cit.*. La *Relation* de 1633 avait été écrite à la demande du Père de la Haye pour qu'il puisse discerner les dispositions intérieures de la servante de Dieu. Ainsi que Marie l'écrit dans le deuxième compte rendu autobiographique, le Jésuite lui avait communiqué le résultat de son examen : "[...] puis je mis le tout entre les mains dudit Révérend Père, lequel ensuite, m'assura que ç'avait été le Saint-Esprit qui m'avait conduite, et que je serais grandement coupable si j'avais du cœur et de l'amour pour autre que pour lui" (R 298). Par contre, la *Relation* de 1654 répond à tout autre objectif, car Claude Martin n'était pas le directeur de conscience de sa mère et l'état de celle-ci n'avait plus besoin d'être examiné. Dom Claude se plia à une pratique plutôt répandue au XVII^e siècle, selon laquelle les confesseurs demandaient à leur pénitentes de se produire spécifiquement en vue de la rédaction de leur biographie. C'est ce que montre Nicholas Paige : "[...] the demand for writing was most often not when the mystic graces were seen as dubious, but when the director already had faith in them. More significantly still for an appreciation of the dynamics of authorship underwriting religious biography, the very spiritual director who asked the mystic to write was quite often the biographer who would later write that mystic's *Life* : the biographer/director solicited texts with the full knowledge that he would subsequently be able to put into print circulation. In other words, autobiographical practice did not necessarily *preexist* its editorial uses; biographies did not so much come to depend on (or to assimilate, or to recuperate) autobiographical documentation as autobiographical documentation was fabricated expressly for use in biographies", "Enlightened (II)literate : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing", *art. cit.* p. 123.

⁹⁷ Claude Martin, *La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation...*, *op. cit.*, ["Préface", p. II, verso]

⁹⁸ Nicholas D. Paige, "Genèse d'une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l'autobiographie religieuse au XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 252. D'après le spécialiste nous sommes confrontés à une "biographie autobiographique", preuve que le XVII^e siècle met en œuvre une modification littéraire importante, où l'on accorde de plus en plus de place au témoignage authentique. La valorisation de la voix autobiographique, opérée par des biographes comme Claude Martin, serait à l'origine de l'affirmation de l'autobiographie comme genre littéraire, tel que Jean-Jacques Rousseau l'a inauguré avec ses *Confessions* (1782).

l'accent sur les états de vie de Marie – sa vie séculière, sa vie conventuelle à Tours, sa vie missionnaire au Canada et, enfin, sa vie en Dieu – de sorte que l'articulation des treize états d'oraison de la *Relation* ne peut pas être saisie. Les remaniements, les ajouts, les éclaircissements et l'actualisation lexicale et syntaxique de l'éditeur effacent, finalement, l'originalité et la subjectivité de l'écriture autobiographique⁹⁹.

La problématique de l'auctorialité soulevée par la publication de son ouvrage n'était certainement pas contemplée par Marie. Comme nous l'avons vu auparavant, la rhétorique de la dissimulation déployée tout au long des échanges épistolaires témoigne d'une crainte. Ainsi que le montre la correspondance, Dom Claude ne se contentait guère des éclaircissements spirituels que Marie lui adressait régulièrement dans ses missives. La religieuse ne songeait peut-être pas à une intention éditoriale de la part de son fils, mais toutes ses recommandations, au moment de la remise du texte, nous autorisent à croire qu'elle imaginait une circulation dans le milieu spirituel, espace qui, d'après Sophie Houdard, fonde l'auctorialité des écrivains mystiques¹⁰⁰. L'auteur est, déjà au XVII^e siècle, selon la définition qu'Antoine Furetière propose dans son *Dictionnaire*, celui qui compose et qui imprime son ouvrage¹⁰¹. Les écrivains mystiques qui rendent compte de leur expérience personnelle, à travers les formes littéraires autobiographiques, sont exclus de l'autorité que la tradition réserve au traités spéculatifs de théologie mystique. Houdard met en lumière une posture auctoriale nouvelle :

L'auteur mystique n'est donc pas forcément celui qui met son nom sur la couverture et qui publie un texte. L'expérience qui permet d'assurer de la qualité d'auteur mystique s'accompagne toujours d'un dispositif de circulation secrète et d'un déficit du côté de la subjectivité. La narration de l'expérience théâtralise, en effet, un sujet divisé, radicalement dédoublé ([...] les textes racontent sans cesse la fragmentation, la division de l'âme et du *je*, du fond de l'âme et de ses puissances)¹⁰².

L'auctorialité s'étend au-delà de l'écriture spéculative qui atteint le grand public. Il s'agit d'un système certainement réduit et marginal : un groupe de spirituels, à partir de celui qui commande et qui autorise le récit, où l'anonymat a des limites. Dans cette circulation discrète de l'ouvrage, le nom de l'auteur sur la couverture n'est pas indispensable. Marie craignait justement cette forme de diffusion, car elle aurait été facilement identifiée par les lecteurs. L'identification constitue, donc,

⁹⁹ À ce propos, voir Alessandra Ferraro, "Autobiographie, biographie, hagiographie : la construction du mythe de Marie de l'Incarnation", *art. cit.*, pp. 199-209.

¹⁰⁰ Sophie Houdard, "Les Auteurs mystiques et la « pensée du dehors »", in *Une histoire de la « fonction-auteur » est-elle possible ?*, Nicole Jacques-Lefèvre et Frédéric Regard (dir.), Actes du colloque organisé par le centre de recherche LiDiSa, 11-13 mai 2000, E. N. S. Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Étienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 193-215.

¹⁰¹ "Auteur, en fait de Littérature, se dit de tous ceux qui ont mis en lumière quelque livre. Maintenant on ne le dit que de ceux qui en ont fait imprimer", *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts [...]*, t. I, La Haye/Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690. Sur le concept d'auctorialité voir également Gérard Leclerc, *Le sceau de l'œuvre*, Paris, Seuil, 1998, 311 p..

¹⁰² Sophie Houdard, *art. cit.*, p. 206.

une forme de signature invisible qui contrevient à la vertu chrétienne d'humilité, valable pour tout individu et spécialement pour les femmes.

La science expérimentale des mystiques élabore un concept d'auctorialité paradoxal, hors du sens commun. Comme on l'a vu, le mystique n'a besoin ni de signer son texte ni de le publier, pour que sa fonction créatrice soit reconnue. Toutefois, la problématique de l'auctorialité mystique ne se résume pas dans cet aspect de la réception des ouvrages, car elle se situe en amont, lorsque l'énonciation se produit. L'expérience mystique comporte une fragmentation, voire un anéantissement, identitaire qui se concrétise au moment de l'écriture à travers une posture énonciative paradoxale : le sujet mystique, qui dit "je", relate son parcours, mais il n'est pas l'auteur de sa parole, il n'est que le scripteur à travers lequel Dieu s'énonce. Le transfèrement de l'autorité est un *topos* repérable dans toute la littérature monastique féminine¹⁰³. Les religieuses ne cessent de répéter qu'elles ne font que transcrire ce que leur Bien-Aimé leur dicte ou leur commande d'écrire. Dans l'une des lettres d'accompagnement de la *Relation*, Marie avoue à son fils qu'elle n'est pas le destinataire du texte : "Lorsque j'ay pris la plume pour commencer je ne sçavois pas un mot de ce que j'allois dire, mais en écrivant l'esprit de grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il luy a plu" (C 526). Le ciel et la terre s'accordent sur les possibilités scripturaires féminines. L'écriture

¹⁰³ L'illumination que les moniales reçoivent de Dieu représente une caution qui est à l'origine d'une subversion remettant en question l'autorité féminine dans la société du XVII^e siècle. Les préjugés de l'ignorance et de la faiblesse féminines constituaient le fondement d'une oppression masculine qui se traduisait par le déni de toute autorité ecclésiastique et théologique. Cependant, l'histoire nous montre que les religieuses ont été des figures importantes dans le renouveau catholique de l'époque, surtout à travers le pouvoir du discours, aussi bien écrit qu'oral. Ainsi que le souligne Nicholas Paige, le *topos* de "l'illettré éclairé", relevé par Michel de Certeau, permet de comprendre l'efflorescence de biographies religieuses féminines. Les directeurs de conscience interrogeaient leurs dirigées et prenaient des notes ou ils leur demandaient d'écrire leurs dispositions extraordinaires, de sorte qu'ils se servaient des témoignages pour composer et publier leurs *Vies*. L'auctorialité revenait à un homme, mais Paige constate que les biographes accordaient de plus en plus d'importance au témoignage autobiographique, d'un côté, à travers une rhétorique de la parole entendue de la bouche de la religieuse et de la parole écrite de la main de celle-ci et, de l'autre, à travers la mise en place de la citation par le moyen de différentes stratégies typographiques. Le spécialiste constate également que, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, la publication de biographies n'était plus l'apanage de religieux. Lorsque ceux-ci ne trouvaient aucun intérêt dans la figure qu'une communauté voulait honorer, les religieuses se chargeaient, anonymement, de l'édition des textes composés par la consœur. Finalement, le XVII^e siècle semble se partager entre des formes d'oppression et de collaboration masculine : les religieuses n'avaient aucun accès au pouvoir, mais elles atteignirent une certaine visibilité, ainsi qu'une forme d'auctorialité, grâce au succès que les expériences mystiques féminines suscitaient et à la place que les biographes accordaient à la voix autobiographique. Voir "Enlightened (II)literate : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing", *art. cit.*. Une forme d'autorité se concrétise également du côté de la parole orale. Nous nous référons aux travaux de Thomas Carr et de Barbara Diefendorf qui ont mis en lumière l'éloquence féminine dans la pratique des genres mineurs de la prédication. Les deux chercheurs signalent que les supérieures et les maîtresses des novices représentaient un point de repère spirituel pour les consœurs, de sorte qu'elles offraient un soutien complémentaire à l'accompagnement du confesseur. Ces discours se produisaient spécialement au cours des chapitres, pendant l'heure de "récréation", qui consistait en une conversation guidée à partir d'une lecture, et lors des entretiens privés. Diefendorf précise que cette pratique de la direction de conscience ne se limitait pas aux membres de la maison conventuelle, car des religieux et des laïcs, des deux sexes, venaient chercher, à la grille du parloir, des conseils auprès de ces prieures éclairées. Sans avoir eu une formation théologique et rhétorique, les religieuses bénéficiaient d'une reconnaissance publique, due au don de la science infuse. Voir Thomas M. Carr, *art. cit.* ; Barbara B. Diefendorf, "Discerning Spirits : Women and Spiritual Authority in Counter-Reformation France", in *Culture and Change : Attending to Early Modern Women*, Margaret Mikesell et Adele Seeff (dir.), Newark/London, University of Delaware Press/Associate University Press, 2003, pp. 241-265.

mystique procède de deux injonctions, l'une terrestre et l'autre divine. Marie, comme toute moniale, écrit parce que le directeur de conscience et Dieu le lui commandent et par là elle perd toute auctorialité car, d'un côté, le religieux assumera la publication du texte, sans compter qu'il le modifiera à sa guise et, de l'autre, Dieu lui inspire le contenu. Comme le dit Alessandra Ferraro :

[...] la mystique doit écrire de soi, de son expérience intime, mais sans pouvoir maîtriser sa "voix", sans pouvoir occuper la place de l'énonciation. Toute reconnaissance est niée tant au niveau social (c'est un religieux qui aura droit au rôle auctorial), qu'au niveau spirituel et existentiel (puisque c'est Dieu qui parle à travers sa plume)¹⁰⁴.

Or, la légitimation de l'écriture vient toujours de l'extérieur : le "je" qui s'énonce est l'incarnation d'une faiblesse, il s'écrit par obéissance au supérieur et il se laisse écrire par Dieu.

La religieuse qui prend la plume est constamment confrontée, ou mieux, déchirée entre l'affirmation et la négation de sa subjectivité. Ainsi que le suggère Sophie Houdard, c'est dans le "déficit de la subjectivité" que se montre l'auteur mystique. Puis, elle ajoute : "La mystique est donc l'expression d'un sujet paradoxal, où le moi de l'auteur n'est jamais aussi prégnant qu'au moment où il s'éclipse et où il se divise"¹⁰⁵. L'auctorialité mystique dépend donc de la manière dont il représente sa disparition à la fois identitaire et énonciative. En effet, les récits autobiographiques rendent compte d'un processus spirituel qui correspond à la quête de l'union intime avec Dieu, autrement dit ils mettent en scène une dépossession radicale, la perte du moi en Dieu. C'est, justement, lorsqu'il s'agit de relater les événements de cette perte que l'énonciation se trouble, que le "je" s'affirme en disparaissant, parce qu'il devient autre chose, une entité qui se regarde du dehors, comme s'il était l'Autre, et qui se voit dans la fragmentation du "moi", illustrée par l'alternance des désignations (je, l'âme, l'esprit, le cœur, le fond de l'âme et toutes ses puissances). Nous allons, donc, interroger la *Relation* à la lumière de la redéfinition du concept d'auctorialité mis en œuvre par les écrits mystiques, en nous focalisant sur les éléments constitutifs de l'énonciation, en essayant de répondre à celles qui peuvent paraître des questions anodines : qui parle ? et à qui ? Avant de nous pencher sur l'émetteur du récit, nous allons examiner la représentation du destinataire à la lumière de la genèse de l'autobiographie spirituelle.

II. 4 DOM CLAUDE : DESTINATAIRE DE LA *RELATION*?

Même si Marie désigne, aussi bien dans l'incipit qu'au cours du récit, son directeur de conscience en tant que commanditaire de la relation spirituelle, le texte fait appel à tout autre

¹⁰⁴ Alessandra Ferraro, "Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation de 1654*", *art.cit.*, p. 66.

¹⁰⁵ Sophie Houdard, *art. cit.*, p. 206.

destinataire. Nous verrons, dans la suite du chapitre, que l'auto-discernement et les discours didactiques, enchâssés dans la narration, attestent que la religieuse ne rédige pas son autobiographie pour soumettre son parcours spirituel au jugement d'un expert de l'intériorité. L'orthodoxie de son cheminement a déjà été assurée à plusieurs reprises, en particulier, grâce à la *Relation* de 1633, écrite à la demande du Père de la Haye, et au compte rendu des deux retraites d'oraison réalisées pendant les premières années de vie religieuse¹⁰⁶. Le directeur spirituel ne représente qu'un prétexte pour s'adresser à un destinataire à édifier et à instruire. Les pratiques de circulation des manuscrits spirituels de l'époque nous autorisent à inférer que la *Relation* vise un public pieux, tant religieux que laïque. Toutefois, la destination du texte semble bien plus ciblée, si l'on s'arrête aux représentations effectives de l'allocutaire. Au fil des pages, Marie se réfère parfois aux personnes qui ont embrassé la vie religieuse, ainsi qu'aux âmes appelées à la vie mystique, surtout lorsqu'elle souligne que pour croire aux expériences narrées il faudrait les avoir vécues.

Nous allons, donc, nous pencher sur la correspondance de l'Ursuline pour retracer la genèse de son œuvre majeure. Ensuite, en comparant les lettres adressées à Dom Claude à la relation spirituelle, nous allons voir si le Bénédictin, le réel commanditaire de l'ouvrage, peut être considéré le seul destinataire de la *Relation* et de quelle manière il peut avoir influencé l'idée de destinataire que Marie a envisagé.

a. La correspondance

Du point de vue quantitatif, la partie la plus importante de la *Correspondance*¹⁰⁷ est représentée par les lettres adressées à Dom Claude, car on compte 109 missives sur 278. Ces dernières ne sont qu'un échantillon de la production épistolaire effective, puisque l'on estime la rédaction de plus de 13.000 lettres¹⁰⁸. D'ailleurs, Marie ne cessait pas d'informer ses correspondants de l'insurmontable quantité de lettres qu'elle devait écrire entre l'arrivée et le départ des navires de

¹⁰⁶ Quant à la datation et à l'identification du directeur spirituel impliqué par ces écrits, nous renvoyons à la préface de Dom Jamet (R 11-13).

¹⁰⁷ Nous rappelons que la correspondance de Marie a fait l'objet de quatre éditions. La première fut établie par Dom Martin en 1681. Le Bénédictin, qui possédait déjà les lettres que sa mère lui avait adressées, chercha à recueillir le maximum de documents possibles parmi les correspondants de l'Ursuline (sur le dossier de Dom Martin et sa publication, nous renvoyons à l'introduction de l'édition critique de Dom Oury, C XI-XVI, XIX-XX). Les éditions successives ont ajouté quelques inédits, mais leur nombre insignifiant fait que l'ouvrage de Dom Martin demeure la source principale. La deuxième publication de la correspondance parut en 1876 par l'abbé Richaudeau. En 1935 et en 1939, Dom Jamet publia le troisième et le quatrième tome des *Écrits spirituels et historiques*, volumes qui ne reproduisent que les lettres de la période comprise entre 1635 et 1652. Le projet de réédition critique de la correspondance, abandonné par Dom Jamet pour des raisons historiques et personnelles, fut entièrement repris par Dom Oury et achevé en 1971.

¹⁰⁸ Raymond Brodeur (dir.), *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation*, op. cit., 2001, p. 1.

France, c'est-à-dire entre le mois de juillet et le mois d'octobre : "Je suis extrêmement fatiguée de la quantité de lettres que j'ay escrites. Je croy qu'il y en a la valeur de plus de deux cens : il faut faire tout cela dans le temps que les vaisseaux sont icy avec toutes nos observances" (C 240)¹⁰⁹. Nous soulignons aussi que la surcharge de travail au cours de cette phase de l'année dépend, en plus du courrier, de la réception et du paiement de toutes les marchandises qui viennent de France¹¹⁰. Cela entraîne forcément à écrire rapidement pour essayer de contenter tous les correspondants, mais Marie regrette de ne pas être toujours en mesure de le faire : "Dans le peu de temps qu'ils [les navires] restent ici il ne m'est pas possible d'écrire à tous ceux à qui je suis obligée de faire réponse, en sorte que je seray obligée d'en remettre, comme je croy, plus de six-vingts à l'année prochaine [...]" (C 430)¹¹¹. Les relations épistolaires, en plus de dépendre temporellement de la permanence des bateaux à Québec, sont soumises également au succès des traversées. C'est pourquoi, dans la plupart des missives, Marie consacre l'exorde à la situation de réception et à la précarité des moyens de transport. Par exemple, le 30 septembre 1643, elle s'accorde avec son fils d'envoyer leurs lettres par navires différents, dans le but d'éviter de demeurer sans nouvelles, circonstance que Claude a expérimenté ne recevant aucune lettre en 1642 :

Je vous avois écrit amplement, mais ce que l'on confie à la mer est sujet au hazard. C'est pourquoi il se faut attendre à cela, mon très-cher Fils, mais pour y apporter quelque remède, j'ay pris la résolution de vous écrire, tant que je vivray, par deux vaisseaux différens ; afin que si l'un se perd ou est pris par les Pirates, l'autre vous porte de mes nouvelles. Faites le même de votre part, si l'obéissance vous le permet, car vous pouvez juger que nos contentemens seront en cela réciproques. (C 199)

Dans le préambule de ses lettres, Marie remercie ses correspondants de leurs messages et de leurs dons, en marquant souvent sa joie et son soulagement à l'amarrage des navires. Cependant, elle se plaint, parfois, des cas de retard ou elle se désole, lorsque les navires succombent aux périls de la mer puisque, en plus de se voir privée des nouvelles de sa terre natale, elle perd tous les biens nécessaires pour garantir la survie de son monastère.

La *Correspondance* – hormis la trentaine de lettres adressées à Dom Raymond de saint Bernard, entre 1626 et 1638, et les lettres rédigées en route entre Tours et Dieppe et en mer vers Québec – rassemble principalement les missives de la vie en Nouvelle-France. Bien qu'incomplet, le recueil met en lumière une variété de destinataires et de typologies épistolaires. Nous distinguons quelques lettres d'affaires concernant les règlements, la concession et les finances des Ursulines de

¹⁰⁹ Lettre de Québec, à son Fils, 15 septembre 1644.

¹¹⁰ Le 22 octobre 1649, Marie s'excuse auprès de son fils de la précipitation de ses réponses en décrivant les activités qui l'occupent pendant l'été : "Trois mois durant ceux qui ont des expéditions à faire pour la France, n'ont point de repos, et comme je suis chargée de tout le temporel de cette famille, qu'il me faut faire venir toutes nos nécessitez, qu'il m'en faut faire le paiement par billets, n'y ayant pas d'argent en ce païs, qu'il me faut traitter avec des Mattelots pour retirer nos denrées, et enfin qu'il me faut prendre mille soins et faire mille choses qu'il seroit inutile de vous dire, il ne se peut faire que tous les momens de mon temps ne soient remplis de quelque occupation, en sorte que je ne vous puis répondre avec tout le loisir que je désire" (C 377-378).

¹¹¹ Lettre de Québec, à sa Nièce, 23 octobre 1651.

Québec¹¹², quelques lettres à destinataire pluriel, comme celles que Marie adresse à l'ensemble de ses neveux (C 129, 191), ou les lettres circulaires envoyées aux communautés de religieuses en France dont la plus remarquable est celle qui contient le récit biographique et l'éloge funèbre de la Mère Marie de saint Joseph (C 436-466). Toutefois, les missives sont habituellement adressées à un destinataire unique : Marie écrit aux membres de sa famille – à ses frères, à ses sœurs, à ses belles-sœurs, à sa nièce Marie Buisson – aux supérieures et aux religieuses de plusieurs communautés monastiques, à quelques religieux – par exemple, à l'Archevêque de Tours et à plusieurs Jésuites – et, enfin, à ses amies laïques.

Généralement, l'espace épistolaire n'accorde pas beaucoup d'importance au locuteur, car Marie ne fournit que rarement des informations sur sa propre personne. Elle préfère centrer son discours sur les propos de ses correspondants et parler au nom de la communauté qu'elle représente – c'est là que le "je" de l'épistolière s'estompe dans le "nous" de la collectivité religieuse, posture énonciative que l'Ursuline reproduit dans sa *Relation* – pour décrire l'état de la colonie et les succès de l'évangélisation. D'ailleurs, Dom Claude, en établissant son édition des *Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, avait distingué les "lettres spirituelles" des "lettres historiques". Celles-ci offrent une peinture minutieuse de la vie en Nouvelle-France, où la grande histoire se mêle à la petite histoire. Les récits de Marie rapportent ce qu'elle observe directement dans le microcosme de son monastère, les témoignages qu'elle reçoit aux grilles du parloir et ce qu'elle puise dans les *Relations* annuelles des Jésuites. La production épistolaire de Marie seconde les finalités des comptes rendus jésuites : les deux types d'écrits, tout en alimentant l'imaginaire exotique de France à travers des détails sur la culture amérindienne et sur la vie dans un pays tellement différent de la métropole, mettent en œuvre une sorte de propagande visant à défendre le bien-fondé de la mission. En mettant l'accent sur les aspects positifs de l'évangélisation – tels que le nombre croissant des conversions, les qualités et la facilité d'apprentissage des autochtones et le courage qui fait surmonter aux apôtres de Jésus toutes sortes d'obstacles et de désastres –, les missionnaires cherchent à promouvoir une opinion publique favorable et à encourager la prodigalité des bienfaiteurs. Chez Marie, l'espace épistolaire représente un lieu à la fois de persuasion et de reconnaissance : l'Ursuline ne cesse de remercier ses bienfaiteurs et de bénir les aumônes reçues, tout en soulignant la disette continue de son monastère et la dépendance totale de France pour toute sorte de bien (aliments, matériaux de construction, objets d'aménagement, habillement, ressources humaines et financières).

¹¹² Il s'agit de quatre lettres : la première est adressée à Monsieur de Montmagny, gouverneur de la Nouvelle-France, à propos de l'autorisation de construction d'une palissade sur les limites de la concession des Ursulines (C 246-247) ; la deuxième au Père Jérôme Lallemand en ce qui concerne les dots des professes (C 359-360); la troisième à Guillaume Audouard, notaire à Québec, pour l'établissement de deux procurations (C 655-656); la quatrième au Père Ragueneau au sujet d'un contrat avec le Collège des Jésuites de Rouen (C 707-708).

b. De la confiance épistolaire à la confiance autobiographique

Si l'échange épistolaire avec Dom Claude est le plus important en quantité, il l'est aussi en qualité. Les deux correspondants instaurent un rapport de confiance qui se développe et se fortifie au fil des années de sorte que, grâce à cette assurance, le fils obtient de sa mère un témoignage authentique, tant sur le plan spirituel que temporel. D'un côté, l'Ursuline voit en son fils un allié et un médiateur pour ses affaires en France : c'est ce qui émerge dans la lettre du 30 août 1644 à propos de l'union générale des Ursulines¹¹³ et dans la lettre du 1^{er} septembre 1652 où Marie rattrape un malentendu sur les confidences livrées au sujet des médisances qui circulent, chez les Ursulines de Tours, à l'égard des Jésuites de la Nouvelle-France¹¹⁴. De l'autre, elle le considère un partenaire privilégié, car elle déploie sans réserve son point de vue désabusé à l'égard des projets d'acculturation et d'évangélisation. Marie loue constamment l'utilité de la mission canadienne à tous ses correspondants, mais c'est à Dom Claude qu'elle prouve sa connaissance profonde des autochtones, en confessant les limites de la francisation de ses élèves amérindiennes¹¹⁵ et l'impossibilité de l'épanouissement d'une vocation religieuse¹¹⁶.

Le plus haut degré de confiance est atteint lorsque Marie cède aux requêtes de Dom Claude, en lui faisant part de son perfectionnement intérieur et en lui envoyant, ensuite, sa *Relation*. Pour obtenir les confessions de sa mère, Dom Claude a dû mettre en œuvre une stratégie persuasive insistante, ainsi qu'il l'avoue dans la préface de la *Vie* :

Et comme j'ai toujours eu dessein d'écrire quelque chose de ses vertus, dans les lettres que je luy écrivois, je luy faisois des questions, afin de l'obliger de dire dans ses réponses ce que je croyois pouvoir servir à mon dessein, déroband par cette innocente industrie les sentiments de son cœur & les lumières de son esprit que je produirai dans le cours de cette Histoire¹¹⁷.

Si, d'un côté, Marie exauce les désirs de son fils, en répondant à ses curiosités au fil des lettres, de l'autre, quant à la communication de ses "papiers de conscience", elle temporise longtemps.

¹¹³ "Comme cette chose est très importante pour la gloire de Dieu et le bien de plusieurs, je vous prie de l'y recommander et en fais la mesme supplication à mes Rds Pères" (C 229).

¹¹⁴ "Ce qui m'obligea de vous en parler fut qu'on m'avoit mandé que vous deviez aller à Tours, et je crus que sachant la vérité, vous désabuseriez nos Mères de la fausse créance où elles étoient. Voilà comme la chose s'est passée, et je vous supplie de croire que je vous déchargeois mon cœur en cela, comme à la personne du monde en qui j'ay le plus de confiance" (C 475).

¹¹⁵ Dans les lettres du 9 août 1668 (C 802), du 1^{er} septembre 1668 (C 809) et du 17 octobre 1668 (C 828-829), Marie rédige un bilan négatif de la francisation, centré sur la reconnaissance d'une incompatibilité entre la nature des Sauvages et les mœurs françaises.

¹¹⁶ Ainsi que Marie l'écrit dans la lettre du 30 août 1650 : "[...] il faudra toujours dépendre de l'Europe pour avoir des ouvriers de l'Évangile, le naturel des Sauvages Américains, même des plus saints et spirituels, n'étant nullement propre aux fonctions Ecclésiastiques, mais seulement à être enseignés et conduits doucement dans la voye du Ciel [...]" (C 396).

¹¹⁷ Dom Claude Martin, *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation...*, *op. cit.*, ["Préface", p. XV, recto].

L'échange épistolaire montre que, depuis 1643 – date de la première attestation des requêtes de Dom Claude concernant un compte rendu spirituel – jusqu'en 1648, Marie remet l'exécution du texte à un moment indéterminé de l'avenir et à l'autorisation divine : “Enfin si Dieu le veut je vous enverrai quelque jour ce que vous me demandez, ou d'autres le feront pour moy, et j'écriray après la presse de mes affaires d'obligation, ce que vous désirez, afin que la chose soit en état de vous être envoyée quand la divine Providence l'ordonnera” (C 343)¹¹⁸. Il est clair que l'épistolière n'a pas l'intention d'envoyer ses écrits de son vivant. En 1651, elle fait perdre tout espoir à son correspondant puisqu'elle laisse brûler ses papiers dans l'incendie du monastère. Inopinément, en 1652, Marie se résout à commencer la rédaction de ses souvenirs en fixant, enfin, une date précise pour l'expédition : “Néanmoins, puisque vous le voulez, si je puis dérober quelques momens à mes occupations qui sont assez continuelles, j'écriray ce que ma mémoire et mon affection me pourront fournir, afin de vous l'envoyer l'année prochaine” (C 485)¹¹⁹. Si l'on met en relation la datation des refus de Marie et les progrès de son fils dans la vie religieuse – son entrée chez les Bénédictins se fit en 1641 et sa nomination à prieur de Saint-Nicaise de Meulan en 1652 – on peut supposer que l'épistolière a attendu un certain avancement spirituel chez son correspondant, comme si elle voulait s'assurer de la solidité de sa vocation¹²⁰.

Ce que Dom Claude définit une “innocente industrie” pour forcer sa mère à répondre à son questionnement spirituel, devient une astuce qui tourne presque au chantage, lorsqu'il exige son autobiographie spirituelle. Dans la première lettre d'accompagnement¹²¹ de la *Relation*, Marie avoue avoir retardé l'exécution de la tâche, tout en synthétisant les prétextes dont Claude s'est servi pour parvenir à son but :

Si je vous ay fait attendre, ne vous donnant pas la satisfaction que vous désiriez, et n'écoutant pas vos prières, quoy qu'elles procédassent d'un véritable sentiment de piété, ce n'a pas été par un défaut d'affection ; mais ne me pouvant surmonter pour me produire en ces matières à d'autres qu'à Dieu, et à celui qui me tient sa place sur la terre, J'ay été obligée de garder le silence à votre égard, et de me mortifier moy-même en vous donnant cette mortification. Ce retardement que vous avez pris pour un refus tacite, ne vous a point rebuté : vous m'avez conjuré de nouveau par les motifs les plus pressants et par les raisons les plus touchantes que votre esprit vous a pu fournir, me faisant de petits reproches d'affection, et me représentant que je vous avois abandonné si jeune, qu'à peine connoissiez-vous vostre mère : que non contente de ce premier abandonnement, j'étais sortie de France, et vous avois quitté pour jamais : Que lorsque vous étiez enfant vous n'étiez pas capable des instructions que je vous donnois, et qu'aujourd'huy que vous êtes dans un âge plus éclairé, je ne devois pas vous refuser les lumières que Dieu m'avoit communiquées : qu'ayant embrassé une condition semblable à la mienne, nous étions tous deux à Dieu, et ainsi que nos biens spirituels nous devoient être communs : que dans l'état où vous êtes je ne vous pouvois refuser sans quelque sorte d'injustice et de dureté, ce qui vous pouvoit consoler, et vous servir dans la pratique de perfection que vous aviez professée : et enfin que si je vous donnois cette consolation, vous m'aideriez à bénir celui qui m'a fait une si grande part de ses grâces et de ses faveurs célestes. (C 525)

¹¹⁸ Lettre de Québec, à son Fils, 7 septembre 1648.

¹¹⁹ Lettre de Québec, à son Fils, 9 septembre 1652.

¹²⁰ Voir Laura Verciani, *op. cit.*, pp. 41, 43-44.

¹²¹ Lettre de Québec, à son Fils, 9 août 1654 (C 525-529).

Dans l'élan de cette déclaration, Marie énumère les motifs qui sont à la base de la démarche obstinée de son fils. En premier lieu, Dom Claude fait appel à l'affection qui tient du lien biologique dont il a été privé par deux fois. En évoquant cette double coupure du cordon ombilical¹²², il engendre chez sa mère un sens de culpabilité. C'est pourquoi, tout au long de l'échange épistolaire, Marie ne cesse de revenir sur le thème de l'abandon et de la jeunesse troublée de son fils¹²³. Dans cette perspective, le récit autobiographique doit suppléer à une absence, physique et psychologique, sans retour – d'ailleurs, Marie affirme "Il est à croire que nous nous verrons plutôt en l'autre monde qu'en celui-ci" (C 659)¹²⁴ – c'est-à-dire la forme absolue de l'absence qui est à l'origine de toute interaction épistolaire.

En second lieu, Dom Claude évoque un motif pédagogique. En reconnaissant son immaturité enfantine à l'égard des premiers enseignements spirituels, le religieux exhorte sa mère à assumer ses responsabilités éducatives au nom de la vocation qu'ils partagent car Marie n'est plus seulement sa mère par le sang, elle est aussi sa Mère en religion. Ainsi, les deux correspondants instaurent-ils une relation, aussi bien nouvelle qu'ambigüe, qui se situe à la frontière du licite. Dom Claude souhaite la communion de leurs biens spirituels, étant donné qu'ils sont tous les deux serviteurs de Dieu. Cet échange se concrétise à travers une édification mutuelle, car le Bénédictin ouvre son cœur à sa mère, en lui décrivant ses états intérieurs et en lui envoyant ses sermons¹²⁵. Il s'agit d'un

¹²² Sur le thème de l'abandon et l'instauration d'une nouvelle relation entre la mère et son fils, nous revoyons à l'étude sur les représentations du corps dans les écrits de Marie d'Alessandra Ferraro : "Le corps de l'Autre. Marie de l'Incarnation et les Sauvages", *art. cit.*, pp. 55-59. Comme le signale la spécialiste l'écriture épistolaire et la *Relation* représentent pour Dom Martin le moyen de renouer le cordon ombilical coupé par les séparations vécues. Voir également *Id.*, "Dal discorso mistico all'autobiografia : le *Relations* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation", *art. cit.*, p. 413.

¹²³ La redondance presque obsessionnelle de ces thèmes montre à quel point Marie devait être mortifiée pour avoir été la cause des souffrances de son fils. Cependant, l'Ursuline élabore un discours apologétique visant à renverser le point de vue de Dom Claude, à travers la démonstration que la perte maternelle a engendré l'acquisition d'un bien suprême, c'est-à-dire la paternité divine. Les thèmes de l'abandon, de l'enfance et de la jeunesse de Dom Claude, de la consolation que Marie éprouve à chaque échelon que son fils monte dans la carrière ecclésiastique et de la communication entre Marie et Dieu sur l'avenir de son fils se déploient dans les lettres envoyées entre 1643 et 1670 : C 130-131, C 133, C 183-184, C 316, C 343, C 384, C 514, C 527, C 658, C 725, C 823-824, C 836-838, C 898.

¹²⁴ Lettre de Québec, à son Fils, 16 septembre 1661.

¹²⁵ Dans la lettre du 1^{er} septembre 1643, Marie réclame à son fils la transcription de l'une de ses prédications : "Vous m'obligeriez de m'envoyer un de vos sermons par écrit. N'ay-je pas droit d'exiger cela de vous, puisque vous pouvez juger que j'aurai une sensible consolation de voir au moins ce que je ne puis entendre ?" (C 187). L'année suivante, dans la lettre du 2 août 1644, la religieuse accuse réception du sermon : "J'ay aussy reçu vos lettres et ce que vous m'avez envoyé. Vous m'avez grandement obligée de satisfaire à mon désir qui n'étoit que pour avoir la connoissance des grandes obligations que j'ay à Dieu de vous avoir si hautement partagé dans la voye des saints" (C 206). Nous signalons l'attestation de l'envoi d'autres écrits de la part de Dom Claude. Il s'agit, pour commencer, d'un sermon sur les grandeurs de Notre-Dame que Marie n'a pas gardé pour elle-même, ainsi qu'elle l'affirme dans la lettre du 3 octobre 1645 : "J'ay receu vos deux lettres avec votre charitable présent que j'agréee avec affection et dévotion, comme ont fait ceux à qui j'en ay fait part" (C 267). Ensuite, dans la lettre du 26 octobre 1653, il est question d'un panégyrique de saint Benoît : "J'ay receu votre lettre en date du troisième jour d'Avril, et ensemble l'agréable présent qui l'accompagnait. Vous avez bien sujet de dire que ç'a été pour ma consolation que vous me l'avez envoyé : car en effet j'ay été très-consolée, et j'ay rendu à Dieu et à son saint Esprit mes très-humbles actions de grâce de celles qui vous communique tant en votre particulier pour votre sanctification, que des telens qu'il vous donne pour aider le prochain, soit par l'exercice de la prédication, soit par l'œconomie de la charge qu'il vous a mise entre les mains" (C 514). Marie ne cache

dialogue entre pairs, puisque le destinataire ne prétend rien de plus de ce qu'il ne fait lui-même. Toutefois, l'échange s'avère inégal, puisque l'épistolière est sans aucun doute plus expérimentée que son fils et que celui-ci l'engage dans une relation très semblable à la direction spirituelle¹²⁶. Marie prépare involontairement le terrain pour l'élaboration de cette relation transgressive car, ayant appris l'admission au noviciat de son fils, elle le sollicite explicitement à l'entretenir sur son parcours spirituel, à condition que son supérieur l'autorise : "En fin, mon très cher filz, faite-moy part de vos biens, qui comme vous pouvez juger, m'apporteront une consolation très grande. Je croy que le Rd Père Supérieur vous le permettra" (C 133)¹²⁷.

Au fil des années, c'est en fonction des discours et des interrogations de Dom Claude, lui aussi appelé à la vie mystique¹²⁸, que la religieuse démêle son expérience pour formuler les conseils les plus utiles à son initié. Marie simule une direction spirituelle à travers l'encouragement des bons mouvements de l'âme de son fils et la correction des moins propres. Cependant, elle sait qu'elle n'a ni l'autorité ni les compétences de se vouer à cette pratique, comme elle l'écrit dans la missive du 22 octobre 1649 : "Non que je voulusse entreprendre de vous donner des instructions ; mon sexe et mon ignorance, eu égard à votre condition, ne me le permettent pas ; mais je me sens dans l'impuissance de vous rien refuser" (C 372). Dom Claude est avant tout son fils, mais il est aussi homme et religieux, conditions suffisantes pour que Marie demeure en silence. Toutefois, l'important est qu'elle n'ait jamais songé à enseigner à celui qui est institutionnellement son supérieur. Voici, ce qu'elle précise, tout en rappelant le thème de l'inspiration divine de l'écriture, dans la suite de la lettre du 9 août 1654 :

Vous m'avez quelquefois témoigné qu'il n'y a rien d'où vous tiriez tant de profit pour vostre avancement dans la vie spirituelle que de ce peu de lumière que Dieu me donne et qu'il me fait couler sur le papier, lorsque je suis obligée de vous écrire chaque année : cette pensée ne me fût jamais tombée dans l'esprit, mais si cela est, qu'il soit éternellement béni d'un succès si heureux. (C 526)

En 1667, pour dissiper tout malentendu, Marie confesse son infériorité par rapport à son fils : "[...] si nous nous rencontrons dans ce chemin [de l'éternité], vous me devancerez dans le terme, puisque je n'ay point de vertu et que déjà vous me devancez dans l'état où Dieu nous a appellez" (C 792).

pas sa satisfaction, voire son orgueil maternel, pour les progrès spirituels de son fils. Ce sentiment réapparaît, dans la lettre du 16 septembre 1661, par rapport à un sermon sur les grandeurs du Christ : "J'apprens encore, que vous servez Dieu et le prochain par vos prédications. Vous m'avez beaucoup obligée de m'envoyer celle que vous avez faite des grandeurs de Jésus, et vous avez raison de dire qu'elle traite d'un sujet que j'aime. Je l'aime en effet, car tout ce qui parle des grandeurs de notre très-adorable Jésus, me plaît plus que je ne vous le puis exprimer. Je vous laisse à penser si mon esprit n'est pas content quand je reçois quelque chose de semblable de mon Fils que j'ay toujours souhaité dans la vie de l'Évangile pour en pratiquer les maximes, et pour y annoncer les louanges et les grandeurs du sacré Verbe incarné" (C 658).

¹²⁶ Sur le renversement de la hiérarchie sexuelle et religieuse de la direction de conscience voir : Linda Timmermans, *op. cit.*, pp. 555-600.

¹²⁷ Lettre de Québec, à son Fils, 4 septembre 1641.

¹²⁸ C'est ce que Marie affirme dans la suite de la lettre du 9 août 1654 : "[...] je croy que c'est le dessein que Dieu a sur vous, car j'ay appris qu'il vous appelle à la vie mystique, ce qui m'a extrêmement consolée" (C 527).

Puis, quelques années plus tard, la religieuse renverse le rôle transgressif qu'elle a joué pendant plus de trente ans : "Si j'étois auprès de vous mon cœur se répandroit dans le vôtre, et je vous prendrais pour mon Directeur¹²⁹" (C 931).

En troisième lieu, le motif décisif pour la révélation du cheminement intérieur relève de la collaboration des deux correspondants à la gloire de Dieu, ainsi que le témoigne l'expression "vous m'aideriez à bénir celui qui m'a fait une si grande part de ses grâces et de ses faveurs célestes". La raison divine prime sur la satisfaction des besoins personnels de Dom Claude, autrement dit sur les liens terrestres de l'affection et de l'éducation, prétextes trop humains et arbitraires pour légitimer le récit de l'ineffable¹³⁰. Si Marie se plie aux requêtes de Dom Claude c'est parce qu'ils sont égaux et unis en Dieu, non pas parce qu'ils sont mère et fils dans le siècle ou frère et sœur en religion :

Mon très cher fils, aymons et servons nostre Maître, nostre exemplaire et notre tout. Je vous voy en luy. Cherchez-y moy et nous nous y trouverons ensemble pour luy rendre nos obéissances, en attendant que nous le verrons à découvert pour en jouir d'une façon plus épurée que celle de cette vie¹³¹. (C 208-209)

Ce passage montre que, dès 1644, la relation entre l'Ursuline et son fils ne passe plus qu'à travers la médiation de Dieu et que la distance physique qui les sépare ne peut être comblée que par leur accès réciproque à l'espace divin, ainsi que le suggèrent l'image d'une rencontre actuelle – témoignée par l'emploi des verbes "voir", "chercher" et "se trouver" – et l'espoir des retrouvailles au moment de leur passage à la vie éternelle¹³². De surcroît, Marie se sent probablement soulagée, lorsqu'elle apprend que son fils partage avec elle le don de la participation à l'essence divine et le sentiment que toute action issue de Dieu doit revenir à lui. Grâce à ces observations, la religieuse conçoit le récit que Dom Claude lui demande à la lumière de la seule finalité imaginable, autrement dit rendre hommage à celui qui est à l'origine de tout¹³³.

¹²⁹ Lettre de Québec, à son Fils, 8 octobre 1671. Marie s'était déjà exprimée en ces termes dans la lettre du 26 octobre 1653, lorsqu'elle annonce à son fils qu'elle a entrepris la rédaction de la *Relation* : "Si j'avois votre oreille, il n'y a point de secret en mon cœur que je ne vous voulusse confier : Je vous ferois volontiers mes confessions générales et particulières, Dieu vous ayant marqué de son caractère saint" (C 517). L'Ursuline atténue la transgression de la requête filiale en imaginant son fils comme un directeur spirituel.

¹³⁰ Sur le partage de l'amour pour Dieu comme motif de l'écriture, voir Marie-Florine Bruneau, "Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation (1599-1672)", *Études littéraires*, vol. 27, n. 2 (1994), pp. 67-76. Dans cette étude à la fois littéraire et psychanalytique, la spécialiste explore la relation entre la mère et le fils à la lumière du thème de l'abandon, événement qui "tient lieu de scène primitive, fondatrice de l'écriture et de leur relation épistolaire et mystique" (p. 69). Bruneau montre que Marie consent à livrer son autobiographie spirituelle en rejetant la culpabilité que Dom Claude suscite par ses reproches affectifs : "Elle accepte de lui faire partager les secrets de sa béatitude seulement s'il en bénit Dieu avec elle, acceptant par là que son abandon était fondé et qu'il n'a rien à réclamer" (p. 71).

¹³¹ Lettre de Québec, à son Fils, 2 août 1644.

¹³² La spatialisation de l'union en Dieu et le rendez-vous dans l'au-delà réapparaissent dans la conclusion de la lettre du 26 août 1644 : "Pour vous, je ne vous quitte point auprès de Dieu. Demeurons donc en ce vaste océan, et y vivons çà-bas en attendant l'éternité que nous nous y verrons réellement" (C 224).

¹³³ Dans l'incipit de la *Relation*, Marie affirme que le témoignage de son expérience personnelle ne vise que la célébration de sa divine Majesté : "[...] je commencerai mon obéissance pour son honneur et sa plus grande gloire, au nom du suradorable Verbe Incarné, mon céleste et divin Époux" (R 159).

Marie, tout en s'expliquant sur les arguments employés par Dom Claude pour l'encourager à prendre la plume, met en évidence que l'injonction filiale se heurte à la hiérarchie de l'obéissance. À travers l'énoncé "ne me pouvant surmonter pour me produire en ces matières à d'autres qu'à Dieu, et à celui qui me tient sa place sur la terre", la religieuse rappelle à son interlocuteur que ses actions sont soumises à l'approbation de Dieu et de son directeur spirituel. Même si les raisons de son fils lui inspirent assez de conviction et de confiance, Marie n'a ni le pouvoir ni la liberté de rédiger et de promettre à son fils son autobiographie spirituelle. C'est pourquoi le retardement dépend également d'un scrupule de conscience, une impasse d'où l'Ursuline ne peut sortir qu'en confessant à son directeur de conscience, le Père Jérôme Lallemand, la hardiesse de son intention. C'est ce que nous lisons dans la lettre du 26 octobre 1653, celle qui contient l'*Index* de la *Relation* :

Il est vray que mon Supérieur m'avoit obligée de récrire les mêmes choses que j'avois écrites autrefois et qui avoient été brûlées avec notre Monastère ; mais c'étoit l'intention que j'avois de vous les envoyer, qui me faisoit de la peine pour ne l'avoir pas déclarée. Enfin pressée de l'esprit intérieur, je fus contrainte de dire ce que j'avois cédé, de montrer mon *Index*, et d'avouer que je m'étois engagée de vous envoyer quelques écrits pour votre consolation. Je luy dis l'ordre que j'y gardois, qu'il approuva : et il ne se contenta pas de me dire qu'il étoit juste que je vous donnasse cette satisfaction, il me commanda même de le faire. (C 515-516)

Cependant, l'ordre du Père Lallemand n'est que le revers existentiel d'une injonction surnaturelle, puisque Dieu s'était déjà prononcé en ce qui concerne la rédaction d'un compte rendu des grâces accordées à Marie. La religieuse s'était adressée au Seigneur, sous conseil de son directeur, pour savoir, ainsi qu'elle l'écrit dans la même lettre, "s'il vouloit quelque chose de moy avant ma mort qui pût contribuer à sa gloire" (C 515). La réponse divine manifesta deux requêtes :

[...] je n'eus que deux veues ; la première, de m'offrir en holocauste à la divine Majesté, pour être consumée en la façon qu'il le voudroit ordonner pour tout ce désolé país : et l'autre, que j'eusse à rédiger par écrit la conduite qu'elle avoit tenue sur moy depuis qu'elle m'avoit appelée à la vie intérieure. (C 515)

La description détaillée des circonstances existentielles et spirituelles de la genèse de l'écriture confirment le *topos* de l'obéissance : pour commencer, Dieu commande à l'Ursuline de mettre par écrit son histoire spirituelle pour célébrer sa gloire et, ensuite, le directeur de conscience corrobore l'ordre divin, en dissipant les craintes de sa dirigée quant à l'instance filiale. En narrant sa démarche auprès de son confesseur, Marie témoigne qu'elle n'avait pas réellement songé à envoyer ses documents à Dom Claude avant 1653. En même temps, elle reproche implicitement à son correspondant l'embarras que sa requête et son insistance lui ont causé.

L'échange épistolaire fait émerger une relation complice, contradictoire et transgressive, de laquelle les deux religieux tirent un profit : Dom Claude obtient de sa mère un témoignage dont l'utilité se mesure à la fois sur le plan personnel et sur le plan publique, puisqu'il avait toujours eu le dessein de répandre l'exemplarité de sa vie ; Marie, de son côté, accède à la parole qui, sans l'intervention divine et masculine, aurait sombré dans le silence, comme le suppose toute expérience mystique.

c. L'énonciation épistolaire et autobiographique : un destinataire pour des destinataires

Le récit autobiographique de 1654 apparaît comme le résultat de la relation de confiance que Marie et son fils instaurent d'année en année, par le biais de leur échange épistolaire. La correspondance se révèle, donc, une source précieuse du point de vue de l'étude génétique¹³⁴ de la *Relation*. L'un des aspects originaux de l'autobiographie spirituelle se situe dans les liens qui se tissent avec les lettres adressées à Dom Claude. Tout en appartenant à des formes littéraires distinctes, les deux textes se côtoient et s'intègrent en termes de mode de transmission, de situation énonciative et de contenu.

Le récit autobiographique s'insère dans l'échange épistolaire au même titre qu'une lettre. En premier lieu, la *Relation* participe à l'un des objectifs intrinsèques de l'interaction épistolaire : réduire la distance entre les correspondants à travers un écrit qui reproduit ce qu'ils se diraient de vive voix¹³⁵. Tout au long de la correspondance avec son fils, Marie évoque, en effet, son désir de proximité par l'image de la communication verbale – par, exemple, “bien vous le dirois-je à l'oreille” (C 131) et “Si j'avois votre oreille” (C 296, 517) – ou par le thème de la séparation : “Si j'avois une chose à souhaiter en ce monde, ce seroit d'être auprès de vous afin de verser mon cœur dans le vôtre, mais notre bon Dieu a fait nos départemens où il nous faut tenir” (C 658). En second lieu, de même que dans le cas des missives, Marie rédige son récit en dérochant un peu de temps à ses affaires, de sorte que la précipitation habituelle ne lui consent pas de se relire¹³⁶. Ensuite, la religieuse confie ses “cahiers” aux risques de la traversée de l'océan : “Je les mets au hasard d'être perdus à cause des dangers éminens de la mer” (C 532)¹³⁷. Enfin, elle attend la réponse de son fils, démarche inouïe par rapport à la nature textuelle non-dialogique de la *Relation*. Marie se rend disponible aux futures répliques de Dom Claude ou, plutôt, elle l'encourage dans cette voie, ainsi qu'on le lit dans la lettre du 9 août 1654 : “Si vous avez des difficultés sur les matières, ou sur la

¹³⁴ Nous nous référons à la définition formulée par Philippe Lejeune en rapport au genre autobiographique : “Mais qu'est-ce que la *génétiq*ue ? Non, ce n'est pas exactement l'étude des brouillons, ou « avant-textes » : ils ne sont que les lieux ou les moyens, certes privilégiés, de la recherche, mais parmi d'autres possibles. Un « dossier génétique » peut inclure des lettres, des entretiens, des témoignages extérieurs, etc. Le but de la *génétiq*ue est de comprendre pourquoi et comment quelqu'un a créé quelque chose”, “Génétique et autobiographie”, extrait de la communication de Philippe Lejeune lors de la session CLELIA 2007, [www.fabula.org/atelier.php ?G%26eacute%3Btique_et_autobiographie].

¹³⁵ Comme l'affirme Geneviève Haroche-Bouzinac : “La lettre est souvent présentée comme bienfaitrice parce qu'elle met en œuvre une illusion, illusion de présence, illusion de dialogue, voix recréée dans le silence d'une lecture muette. Sa force est celle de la compensation : l'expression « tromper l'absence » revient sous la plume de plusieurs correspondants. Grâce à une métaphore passée dans l'usage, elle est le « discours des absents »”, *L'épistolaire*, Paris, Hachette, 1995, p. 70.

¹³⁶ Dans la lettre datée du 12 août 1654, Marie précise : “Je n'ay pas eu le loisir de relire ce que je vous envoie, et beaucoup moins d'en faire une copie” (C 532).

¹³⁷ *Ibid.*.

façon de m'expliquer, mandez-moi vos pensées et vos doutes en me désignant le lieu, et je tâcherai avec l'assistance du saint Esprit de vous satisfaire" (C 526)¹³⁸. Ainsi que Marie l'a envisagé ou souhaité, un an après, son fils lui communique ses questions :

J'ay veu et considéré tous les articles de votre lettre qui me prépare bien de l'ouvrage qu'il me seroit impossible d'entreprendre maintenant. Pour l'amour de celuy qui nous a tant aimez, il faut que vous preniez patience ; ce me sera un travail pour le Printemps prochain, si Dieu me conserve la vie, auquel temps je repondray à vos articles et interrogations à loisir : il vaut mieux en user de la sorte que de faire plusieurs pièces détachées" (C 557-558)¹³⁹.

Marie est contrainte, donc, à enrichir son premier texte sur la base des éclaircissements requis par Dom Claude (il s'agit des articles recueillis, ensuite, sous le titre de *Supplément à la Relation* de 1654). Comme tout au long de l'interaction épistolaire, l'interlocuteur dirige le discours maternel par ses interrogations, de sorte qu'il influence l'écrit dont il ne devrait être que le récepteur muet.

D'après la correspondance, nous avons la certitude que Dom Claude est le destinataire premier de la relation spirituelle, de sorte qu'on pourrait s'attendre, dans la *Relation*, à une situation énonciative identique à celle qui se réalise dans les lettres. En rédigeant son autobiographie spirituelle, Marie vise la consolation et l'édification de son fils, mais cela n'apparaît pas explicitement. Il suffit de lire la partie liminaire du récit, où Marie reproduit le *topos* de l'obéissance au directeur spirituel et du soutien divin de l'écriture, pour constater que la religieuse cache le réel commanditaire/destinataire de son texte. En évitant de mentionner son fils, Marie prouve qu'elle imaginait la circulation de son récit dans le milieu dévot car la transgression institutionnelle de l'injonction filiale ne pouvait pas être rendue publique.

Dans la *Relation*, Dom Claude ne fait que figurer comme l'un des personnages de la vie de sa mère. Marie ne le nomme jamais, elle le désigne toujours à la troisième personne en termes de filiation – "mon fils" et "cet enfant" (R 274, 280) – ou par des périphrases, telles que "j'avais encore un autre lien" (R 218), "ce que je voulais quitter" (R 273), "ce que j'avais de plus cher" (R 275) et "ce pauvre abandonné" (R 281). À l'exception de la forme possessive, qui est la plus récurrente dans le récit, les autres désignations mettent en relief une certaine distanciation, entre la mère et son enfant, qui évoque l'événement de l'abandon. Cette manière de se référer à Claude n'a sûrement pas la même valeur que l'adresse épistolaire, car le "vous" des missives représente le partenaire privilégié d'un discours qui se construit autour de lui.

¹³⁸ L'invitation est répétée dans la lettre du 12 août 1654 : "Je vous dis par la lettre que j'y ay jointe, que si vous y avez des difficultés vous pouvez me les proposer en me marquant les endroits, mais vous ne devez en attendre la réponse que l'année suivante à cause des grandes affaires qui m'occupent dans le temps que les vaisseaux demeurent à notre port" (C 532). En incitant la réplique et le *feed-back* de son correspondant, d'un côté, Marie se montre critique à l'égard de sa performance expressive et, de l'autre, elle se présente comme une pédagogue consciencieuse qui se soucie de la compréhension de son destinataire.

¹³⁹ Lettre de Québec, à son Fils, 2 octobre 1655.

Toutefois, c'est en fonction du contenu narratif, que nous pouvons songer à Dom Claude en tant que destinataire de la *Relation*. Marie lui consacre plusieurs passages très émouvants, surtout lorsqu'il s'agit du drame de la séparation¹⁴⁰, au moment de son entrée chez les Ursulines de Tours. Dans l'ensemble Marie agence une double image de son fils. D'un côté, il apparaît comme l'enfant fragile condamné au dénuement par le décès de son père¹⁴¹, à l'indifférence par le désir de retraite de sa mère¹⁴², à la misère par son vœu privé de pauvreté¹⁴³ et à l'état d'orphelin par sa vocation religieuse (R 272-275). De l'autre, Claude représente l'entrave majeure aux projets que Dieu dispose pour sa mère. La jeune femme est confrontée à un terrible dilemme : choisir entre l'amour pour Dieu et l'amour maternel. C'est pourquoi les tromperies diaboliques enveloppent la figure de l'enfant, ainsi qu'on le lit dans l'article XV du cinquième état d'oraison :

Puis, mon fils remplissait mon imagination, qui élevait un grand trouble en moi : que j'engageais ma conscience ; que Dieu me ferait rendre compte de ce que je vivais comme si lui ni moi n'aurions besoin de rien à l'avenir. Mon sens peinait puissamment en ce point, car je portais un grand amour pour mon fils, auquel j'avais cru souhaiter les vrais biens, en lui procurant, et à moi, la pauvreté auprès de Dieu, et qu'effectivement j'en avais pris les actes. J'allais trouver mon directeur pour savoir si, au vrai, j'engageais ma conscience. Il m'assurait là-dessus, mais cela ne diminuait pas ma tentation. (R 224)

Le diable, en plus d'ébranler la conscience de la protagoniste par rapport à sa confiance dans la direction spirituelle et à son dévouement dans l'emploi chez les Buisson, insinue un sentiment de culpabilité pour avoir fait subir à Claude son vœu de pauvreté. Il en va de même lorsque Marie se prépare à entrer au couvent :

Ce que, raisonnablement parlant, je trouvais important de mon côté était mon fils, qui n'avait que 12 ans¹⁴⁴, dénué de tout bien. Le diable me pressait de ce côté-là, me faisant voir que je n'avais point de

¹⁴⁰ Sur le thème de l'abandon, analysé du point de vue de la mère et du fils, voir : Sophie Houdard, "Le cri public du fils abandonné ou l'inexprimable secret de la cruauté d'une mère", *Littératures classiques*, vol. 68 (2009), pp. 273-284 et Mary Dunn, "The Cruellest of All Mothers' : Marie de l'Incarnation, Motherhood, and Christian Discipleship", *Feminist Studies in Religion*, vol. 28, n. 1 (2012), pp. 43-62.

¹⁴¹ Dans le cinquième article, Marie écrit : "[...] mon fils qui n'avait que six mois, que je voyais dénué de tout aussi bien que moi" (R 173).

¹⁴² La "pente" intérieure, ainsi que l'Ursuline l'affirme dans le septième article, "produisait de plus en plus en moi une haine de moi-même, un oubli de mes intérêts et [de] celui de mon fils et une aversion au monde et à ses façons de faire" (R 187-188).

¹⁴³ À la fin du treizième article, nous lisons : "Toutes les affaires de mon fils étaient à la Providence qui me contraignait amoureusement de le traiter de la sorte. Et comme je trouvais des biens infinis dans la pauvreté d'esprit, je ne pouvais lui procurer auprès de mon divin Époux que ce trésor inappréciable, de sorte que je ne faisais rien pour moi ni pour lui, parce que je souhaitais que nous eussions même partage ; et je persistais à la demander continuellement comme chose qui méritait d'être postulée jusqu'à la jouissance de sa possession" (R 221-222).

¹⁴⁴ Marie marque la progression chronologique de son histoire, parmi d'autres procédés, à travers l'indication de son âge. Elle se réfère, parfois, à l'âge de son fils, mais dans un autre but. Ainsi que nous l'avons rapporté dans une note ci-dessus, Marie précise que Claude n'avait que six mois lorsque son père mourut (R 173). Dans l'article VII, la religieuse souligne qu'elle n'avait "que vingt ans, et mon fils n'avait pas un an" (R 187) au moment où elle liquida l'affaire de son époux pour retourner vivre chez son père. Dans les articles centrés sur le passage de la vie séculière à la vie religieuse, elle répète trois fois l'âge de son fils. La citation que nous avons rapporté met en évidence que Claude "n'avait que 12 ans" (R 272) lorsqu'on communique à sa mère l'acceptation chez les Ursulines et que le diable l'accable au sujet de l'abandon de l'enfant. Quelques lignes plus loin, Marie narre la coïncidence fâcheuse entre la confirmation de son entrée au couvent et la fugue de son fils : "Mon fils, qui ignorait mon dessein, n'avait douze ans accomplis qu'il lui prit envie de s'en aller à Paris pour se faire religieux avec un bon Père Feuillant qu'il connaissait et qui, par feinte, pour se défaire de cet enfant qui était toujours après lui, lui avait fait croire qu'il l'emmènerait avec lui, qui partit sans lui en rien dire" (R 273-274). Enfin, Marie rappelle à nouveau l'âge, dans une réflexion sur le sort de son fils, au moment où

jugement d'avoir ainsi laissé mes propres intérêts, n'ayant rien fait pour mon fils, et que, de le vouloir quitter en cet état, ce serait pour le perdre, et enfin engager ma conscience puissamment. (R 272-273)

La mise en scène du diable n'est que la contrepartie maligne de la représentation surnaturelle du dilemme intérieur. Marie semble se décrire comme l'espace d'action de deux forces supérieures : d'un côté, le diable accable la conscience de la jeune femme en lui montrant son égoïsme, autrement dit son indifférence par rapport à la primauté des besoins de son fils ; de l'autre, Dieu assure, à travers plusieurs communications prophétiques, que sa bienveillance vise aussi bien les intérêts de la mère que ceux du fils.

Ainsi qu'on le lit dans les premières lignes de l'article XXVIII, dans le septième état d'oraison, Marie est constamment rassurée, dès la rupture de ses liens conjugaux, sur sa vocation religieuse : "Cette vocation me suivait partout et j'en entretenais mon divin Époux dans les entretiens les plus intimes que j'avais avec lui. Il me donnait une certitude que cela arriverait. Cette certitude me donnait une confiance et paix dans le retardement, qui n'était qu'à cause de mon fils" (R 267). Ici, Claude apparaît comme une entrave temporelle à la réalisation de l'aspiration maternelle. Toutefois, au cours du chapitre, l'empêchement filial est atténué par un sentiment croissant de confiance envers les dispositions providentielles. Comme on le voit dans la suite du récit, Dieu contraste les craintes de Marie : "Les affaires de mon fils allaient de même que les miennes, n'en faisant qu'une auprès de mon divin Époux, lequel me donnait des reproches intérieurs lorsque j'avais quelque doute qu'il manquât, mais seulement dans les moindres pensées" (R 269). Puis, dans l'article suivant, le vingt-neuvième, nous remarquons que Marie aboutit à une confiance absolue à travers l'anéantissement de sa volonté, tant pour le destin de son fils que pour le sien : "[...] je me tenais en paix, traitant avec elle [la divine Bonté], afin qu'il lui plût faire de moi et de mon fils ce qu'elle agréerait et aimerait le plus. Et ainsi, mon esprit était libre et abandonné sans qu'il pût rien vouloir ni élire" (R 271). Malgré cette paix intérieure, comme nous l'avons dit, la conscience de Marie devient un objet de dispute surnaturelle. Dans l'article XXX, nous lisons que les scrupules diaboliques s'insinuent dans l'esprit de la protagoniste et que Dieu intervient immédiatement pour les anéantir : "Mais aussitôt, notre bon Dieu me donnait une confiance qu'il aurait soin de ce que je voulais quitter pour son amour [...]" (R 273). Les attentions que Dieu promet pour Claude, avant

la séparation a eu lieu : "[...] ce pauvre abandonné, qui n'ayant pas douze ans, je prévoyais qu'il aurait beaucoup à souffrir, car, d'ordinaire, les parents n'ont pas la tendresse d'une mère, ni un enfant un recours si assuré" (R 281). La dernière mention de l'âge, qui correspond également à la dernière apparition de Claude dans la *Relation*, se situe dans l'article XXXVI, où la religieuse relate la participation de son fils à la cérémonie de sa profession : "Mon fils qui, finement, était venu de Rennes s'y trouva. Comme l'on n'avait pas voulu qu'il assistât à ma vêture, ayant fait son calcul en son esprit, ne voulut pas être trompé deux fois. Il n'avait pas encore quatorze ans. Il avait adouci sa peine de ce que je l'avais quitté, pour le moins, pour le faire paraître" (R 297). Toutes les indications de l'âge de Claude se présentent selon la restriction "ne...que" ou la forme négative, tournures qui marquent l'injustice des événements et des souffrances qu'un enfant de l'âge indiqué ne devrait pas subir. À travers cette stratégie discursive, Marie atteint deux objectifs qui agissent sur l'émotivité des destinataires : d'un côté, elle prouve à son fils qu'elle est consciente des peines qu'il a dû endurer si jeune et, de l'autre, elle suscite, chez tout autre lecteur, la compassion pour l'enfant.

que Marie n'entre au couvent, se spécifient, pendant son noviciat, à travers l'annonce de sa carrière ecclésiastique : "[...] l'affection¹⁴⁵ que j'avais se changea en une paix et certitude qu'il serait pour son saint service, puisqu'il en prenait le soin" (R 281). Dans les lignes successives, la religieuse met en évidence la rapidité de l'accomplissement prophétique, en narrant l'entrée de l'enfant au séminaire jésuite de Rennes, sous la direction du Père Dinet, par l'entremise de l'Archevêque de Tours et du Père Raymond de Saint-Bernard (R 282). Pour finir, dans le dernier article du huitième état d'oraison, Marie complète le compte rendu des études de son fils en précisant que le Père de la Haye se charge de la formation de Claude en promouvant son déplacement chez les Jésuites d'Orléans, sous la tutelle du Père Poncet (R 299). Marie narre ces détails sur le parcours scolaire, évidemment connus de Dom Claude, pour prouver à tout destinataire que l'omnipotence divine a pourvu aux nécessités de son fils, conformément aux assurances reçues au cours de l'évolution de sa vocation religieuse. En d'autres mots, Marie invite ses lecteurs à adopter une perspective providentielle pour évaluer l'abandon filial, car elle sait – grâce aux protestations de son entourage contre son changement de vie (R 274) – que le point de vue humain se limite au blâme et à l'incompréhension de son acte. Quant à Dom Claude-destinataire, Marie lui prouve l'inéluctabilité de la volonté divine et par là que le sacrifice de l'amour maternel fait partie de la prédestination à la vie religieuse de l'un et de l'autre.

Marie agence, donc, un discours apologétique qui s'adresse implicitement à Dom Claude : elle lui montre qu'elle ne pouvait pas se soustraire à l'obéissance divine et que la séparation, douloureuse et inacceptable pour un enfant de douze ans, peut être actuellement comprise par l'homme qu'il est devenu, à la lumière de sa vocation religieuse et mystique. Toutefois, la justification de l'abandon par le motif providentiel s'accompagne d'une rhétorique de l'amour maternel. Dans l'article XXX, Marie écrit : "J'aimais mon fils d'une amour¹⁴⁶ bien grande ; c'était à le quitter que consistait mon sacrifice ; mais Dieu le voulant ainsi, je m'aveuglais volontairement et commettais le tout à sa Providence" (R 273). Dans la page suivante, après avoir narré la fugue de Claude vers Paris, la religieuse décrit son sentiment à travers la comparaison avec la sensation procurée par le phénomène mystique de la disjonction entre l'âme et le corps : "[...] 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 par mon esprit au sujet de mes obligations, outre cet amour que j'avais pour lui" (R 274). Dans un passage analeptique, contenu dans l'article XXXI, Marie présente l'absence de manifestations affectives envers son enfant comme une démarche préventive contre la douleur de l'abandon :

¹⁴⁵ Comme l'indique Dom Jamet, le terme signifie "peine".

¹⁴⁶ Le terme était encore employé dans les deux genres.

[...] [je] m'étonnais comme il m'avait en si grande affection, vu qu'ayant dès son enfance résolu de le quitter pour obéir à Dieu, je ne lui avais fait aucune caresse comme l'on fait aux enfants, quoique je l'aimasse beaucoup, à dessein de le détacher de moi, lorsqu'il serait en âge de le laisser. (R 281)

À travers ces témoignages d'affection, Marie cherche à déconstruire l'argument de l'ingratitude maternelle dont Dom Claude s'est servi pour l'obliger à mettre par écrit et à lui confier ses mémoires spirituelles. Elle réhabilite son rôle maternel aux yeux de son fils en déclarant ouvertement son sentiment – ainsi que le montrent les expressions “J’aimais mon fils d’une amour bien grande”, “cet amour que j’avais pour lui” et “quoique je l’aimasse beaucoup” – et en prouvant, à travers les images du “sacrifice” et de la séparation de l’âme et du corps, qu’il n’a pas été le seul à souffrir de l’abandon. L’image du déchirement intérieur revient, d’ailleurs, lorsque Marie narre la scène de son entrée au couvent : “Mon fils vint avec moi, qui pleurait amèrement en me quittant. En le voyant, il me semblait qu’on me séparait en deux : ce que, néanmoins, je ne faisais pas paraître” (R 275). La séparation “en deux” ou de “l’âme du corps”, qui évoque d’une certaine façon la distinction entre le monde spirituel et le monde terrestre, traduit la sensation terrible due à l’impossible conciliation de l’amour pour Dieu avec l’amour pour Claude.

Le thème de la mère souffrante ne se limite pas à la scène de l’entrée au couvent, car le récit fournit d’autres épisodes accablants : la fuite de Claude vers Paris, avant la séparation (R 273-274) ; l’assaut au monastère d’une troupe d’écoliers qui encouragent l’abandonné à faire entendre l’injustice subie, ainsi que le témoignent ses cris : “Rendez-moi ma mère ; je veux avoir ma mère !” (R 280) ; puis, les visites continuelles de l’enfant à l’église et au parloir (R 280-281). En narrant ces scènes, Marie se montre sensible aux actions filiales déterminées par le traumatisme de l’abandon. Toutefois, elle ne manque pas de souligner que les comportements de son fils risquaient de mettre fin à ses désirs. La fugue de Claude avait fourni à l’entourage de Marie une preuve tangible à l’erreur qu’elle commettait en choisissant la vie religieuse (R 274). Puis, le trouble que l’enfant suscitait chez les consœurs, au cours de ses visites au monastère, faisait appréhender à la religieuse son retour dans le monde : “[...] me donna beaucoup de crainte que la communauté, étant si importunée, ne se lassât et qu’elle ne vînt à me congédier” (R 280).

Le contenu autobiographique sur le drame de l’abandon est sûrement une manière très faible d’évoquer Dom Claude en tant que destinataire de l’ouvrage. Cependant, il faut reconnaître que Marie consacre un espace privilégié à son fils, étant donné que, dans l’ensemble du récit, elle n’accorde que très peu d’importance aux affaires de famille.

Contrairement à la *Relation*, où la deuxième personne du pluriel désigne le partenaire de l’union mystique¹⁴⁷, l’échange épistolaire réserve le “vous” à Dom Claude, hormis le cas des lettres de l’été

¹⁴⁷ Tout au long de la *Relation*, Marie représente la communication surnaturelle à travers la transposition de l’échange dialogique entre Dieu et son âme. Alors que le Seigneur s’adresse à son élue à travers le pronom informel “tu”, Marie

1647 et du 16 septembre 1661. Dans ces deux missives, Marie se détourne du véritable destinataire en intégrant au corps de la lettre les prières qu'elle adresse au Père éternel et au Verbe incarné (R 318-320, 659-660). Le "vous" de la correspondance ne désigne pas le destinataire en tant que simple lecteur du message, comme le suppose l'adresse placée dans l'ouverture de la lettre, car la deuxième personne s'inscrit dans le corps du texte pour évoquer le discours du correspondant¹⁴⁸. Marie organise, en effet, le contenu de ses lettres sur la base des interrogations et des réflexions de son fils, ainsi que le témoignent, par exemple, ces passages tirés des lettres du 3 octobre 1645 et du 22 octobre 1649 : "Mais c'est assez sur cette matière, il faut répondre à votre autre lettre" (C 269) et "Mais suivons l'ordre de votre lettre" (C 373). La parole de l'autre réapparaît sans cesse à travers plusieurs moyens : les débuts de phrase en "puisque vous voulez que...", les interrogations indirectes introduites par "si" (par exemple, "Si nos Sauvages sont si parfaits comme je vous le dis ?" C 221) ou par les formules "vous me demandez si..., vous me demandez comme..." et, enfin, les assertions transposées introduites par "vous vous plaignez que..., vous avez raison en ce que..., il est vrai que..., vous observez encore que..., vous dites vrai que..., vous avez bien sujet de dire que..., vous avez raison de dire que...". Les mots de Dom Claude reviennent aussi dans les interrogations et les exclamations de sa mère : "Mais quoy, me dites-vous..., Hé, pourquoi..., Pourquoi pensez-vous..., ne me dites donc plus que...". À tous les sujets proposés correspondent autant de réponses : "je vous dis que..., je vous répond que..., j'en diray..., je vous diray..., je vous avouerai bien..., non, ne croiez pas cela..., ouy, mon très-cher Fils...". Bref, tous ces exemples montrent que la subjectivité de l'épistolière est instaurée par son correspondant, autrement dit la religieuse écrit "je" en fonction des demandes de son fils. Même si les missives que Dom Claude a adressées à sa mère ne nous sont pas parvenues, les lettres de Marie suffisent à prouver que son fils lui proposait constamment des sujets de réflexion spirituelle, aussi bien en vue d'accumuler les témoignages indispensables à la rédaction de sa biographie qu'en vue de tirer profit de l'expérience maternelle pour ses propres incertitudes intérieures.

Dans le système dialogique épistolaire se dessine, donc, l'image d'un destinataire à instruire et à guider dans son perfectionnement intérieur. L'intention pédagogique du locuteur se manifeste à travers le recours à de nombreux impératifs visant à favoriser ou à empêcher les actions du

emploi toujours la forme plurielle "vous", à l'exception d'un seul propos transcrit dans l'article XXVI : "[...] et elle [l'âme] s'écrie : « Ô Amour, tu t'es plu à me martyriser ; il faut que j'aie ma revanche en te faisant les mêmes blessures que celles que tu m'as fait souffrir. Mais encore, si par tes plaies tu eusses enlevé mon âme, la délivrant de sa prison, tu m'eusses fait plaisir, mais tu ne m'as laissée vivre que pour souffrir ces traits aigus et brûlants. Or, sus, il faut que je me venge ! »" (R 262-263). La familiarité témoignée par cette désignation semble une inadvertance, plutôt qu'un choix significatif.

¹⁴⁸ Sur la relation épistolaire entre la mère et le fils voir : Isabelle Landy-Houillon, "« Au bruit de tous les infinis » : la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation et de son fils Claude Martin", *art.cit.* et "L'émergence du « je » dans les écritures croisées de Marie de l'Incarnation et de Claude Martin, son fils", *art.cit.* ; Nathalie Freidel, *art. cit.*.

correspondant et à travers des formules révélant un souci de clarté expressive comme “ce que j’appelle...c’est..., je ne dis pas que..., c’est ce qui me fait dire..., et lorsque je dis...je ne veux pas dire que...”. Puis, Marie parvient à amplifier sa posture didactique à travers l’intertextualité. En plus des deux exemples d’autocitation que nous avons évoqués ci-dessus, les prières écrites pour rendre hommage à Dieu et à Jésus-Christ, l’Ursuline emboîte dans le corps de ses lettres d’innombrables citations bibliques, une liste des maximes de l’évangile qu’elle pratique (C 342) et la formule du vœu de la plus grande perfection tirée de l’expérience de Thérèse d’Avila (C 898). La religieuse offre, donc, à son correspondant son expérience personnelle – quelques pièces poétiques de sa communication avec Dieu, son savoir scripturaire et ses pratiques spirituelles – dans le but de le diriger et de le soutenir dans les voies de Dieu. La forme épistolaire, étant un espace capable d’accueillir d’autres formes textuelles, fait preuve d’hybridité discursive, ce que Marie reproduit également dans la *Relation* à travers l’abondante intertextualité biblique.

L’analyse de l’énonciation épistolaire montre que la distance physique qui sépare les correspondants se réduit en fonction d’un dialogisme différé, car Marie se soucie de répondre méticuleusement aux interrogations incessantes de son fils. Les lettres reproduisent ce que les interlocuteurs se diraient dans une conversation en présence, selon la logique de la question-réponse. L’écart diminue aussi à travers l’emploi de la première personne du pluriel : le “je” et le “vous” des épistoliers fusionnent, parfois, dans un “nous” qui se réfère au partage de l’expérience religieuse, ainsi qu’à l’union spirituelle en celui qui les a appelés à son service. La réunion de la mère et du fils se concrétise au moment des prières, malgré le décalage spatio-temporel qui les sépare :

Je vous vois tous les jours en luy [Dieu], et lors que je suis à Matines le soir, je pense que vous y êtes aussi, car nous sommes au chœur jusqu’à huit heures et demie, ou environ, et comme vous avez le jour cinq heures plutôt que nous, il semble que nous nous trouvons ensemble à chanter les louanges de Dieu.
(R 187-188)

Marie supplée à l’absence par la correspondance des pratiques liturgiques¹⁴⁹. Les correspondants ne participent pas à la même heure canoniale, mais l’important est qu’au même moment ils se retrouvent, chacun dans son chœur, pour prier Dieu. Des deux côtés de l’Atlantique, la mère et le fils entrent dans un espace sacré, lieu sans frontières qui leur permet, à travers l’oraison, de se rejoindre dans l’espace divin, ainsi que le témoigne la structure verbale à la première personne du pluriel “nous nous trouvons ensemble”. La proximité surnaturelle des épistoliers, que Marie illustre à travers la circonstance concrète de la prière, est parfaitement synthétisée dans l’incipit du passage

¹⁴⁹ Lettre de Québec, à son Fils, 1^{er} septembre 1643. Le thème de la prière conjointe revient dans la lettre du 2 août 1644 : “Maintenant que je sçay le temps de vos saints exercices, je vous accompagneray par tout, pour louer notre divin Maistre avec vous” (C 207).

car la mère “voit” son fils en Dieu. Puis, la religieuse attribue à l’appréhension visuelle un autre caractère surnaturel, c’est-à-dire la permanence, suggérée par l’expression “tous les jours”.

Marie invite, donc, son correspondant à une rencontre hors des limites spatio-temporelles terrestres, au sein de Dieu. De ce fait, l’Ursuline restaure le lien familial en renversant le rôle du Père Éternel : le tiers qui est à l’origine de l’abandon de Claude et de la disjonction entre les épistoliers devient le principe de leur communion. C’est ce que Marie explicite de manière concise dans la lettre du 17 mai 1650, “vous et moy ne sommes qu’un en notre Seigneur” (C 389), et de manière plus détaillée, dans la lettre du 3 octobre 1645 :

Le cœur de mon Jésus tient le milieu entre le vôtre et le mien, et son divin esprit est le lien de notre petit commerce : Car c’est avec luy que je traite de tout ce qui vous touche, et de tout ce qui me regarde. Je ne fais qu’une seule affaire des vôtres et des miennes, ou pour mieux dire, je n’en fais qu’une seule hostie pour être consumée dans le feu qui brûle ce divin autel. (C 269-270)

La séparation, témoignée par la dualité de la représentation de la mère et du fils (“vous et moy”, “le vôtre et le mien” pour le cœur de l’un et de l’autre), se résout dans l’unité divine (“qu’un en notre Seigneur”, “qu’une seule affaire”, “qu’une seule hostie”) à travers le renouement, suggéré par la formule “tenir le milieu” et par le substantif “lien”, que le “cœur” et l’“esprit” du Verbe opèrent.

En d’autres cas, le pronom “nous” désigne les interlocuteurs en tant qu’êtres privilégiés par l’accès aux voies de la religion et de la mystique. Cet emploi apparaît, par exemple, dans la lettre du 1^{er} septembre 1643, lorsque Marie, ayant appris la profession de son fils, s’explique sur les dons de Dieu et sur les limites de la participation à l’essence divine :

C’est un excez de l’amour de notre divin Maître de brûler nos cœurs sans les consumer. C’est néanmoins un effet de notre misère de ce que son opération n’a pas tout son effet. L’agent ne manque pas de son côté, mais notre froideur s’oppose aux touches divines, et empêche l’âme d’arriver à ce parfait anéantissement qui surpasse toute purification imaginable. [...] C’est encore un excez de notre misère d’avoir en nous le Saint des Saints, et n’être pas saints dès la première fois qu’on le touche, ou qu’on le reçoit. O mon très-cher Fils qu’il y loin de luy à nous, quoy-qu’il soit en nous et uni en nous, l’ayant reçu au très-saint Sacrement. (C 184)

Ici, le pronom personnel à la première personne du pluriel et l’adjectif possessif correspondant représentent à la fois le couple des épistoliers et l’ensemble des hommes qui tournent leur vie vers Dieu. Le passage reproduit, donc, le style discursif de la prédication que Marie emploie parfois dans son autobiographie spirituelle.

La production épistolaire de Marie révèle aussi une autre image de l’interlocuteur : Dom Claude n’apparaît explicitement comme destinataire de la *Relation* que dans la correspondance, en particulier dans les lettres qui constituent le paratexte de l’autobiographie. En premier lieu, dans la lettre du 26 octobre 1653 – celle qui englobe l’*Index*, ou la table des matières de la relation spirituelle (C 517-521) –, Marie se réfère à son écrit à travers une périphrase qui englobe clairement son récepteur : “Dans le dessein que j’ay commencé pour vous” (C 516). En second lieu, parmi les

déclarations de destination contenues dans les quatre lettres qui accompagnent l'envoi de la *Relation*¹⁵⁰ nous signalons la plus remarquable :

Agrez donc, mon très-cher fils, le présent que je vous fais si tant est que les hazards de la mer luy permettent d'arriver jusqu'à vous. Si vous y trouverez quelque chose qui puisse servir à vostre édification et à vostre avancement spirituel, je bénirai l'Esprit saint qui m'a aidé à produire mes sentimens pour vostre utilité. (C 527)

Si dans la *Relation* Marie ne peut pas faire paraître le véritable destinataire de l'ouvrage, dans la communication privée des échanges épistolaires elle est libre d'avouer sa transgression de l'obéissance : son texte est un don, un "présent", qu'elle adresse à son fils en vue de son "utilité". Toutefois, l'Ursuline contrebalance l'affirmation de son écriture et de sa finalité d'un sentiment d'humilité. Ainsi que le montre l'hypothèse, d'un côté, Marie atténue l'objectif de son récit en manifestant l'espoir de contribuer à l'"édification" et à l'"avancement spirituel" de son destinataire, de l'autre, elle partage la production et la réussite de son écrit avec l'Esprit de Dieu.

Les cinq lettres que nous avons mis en relief, en plus de désigner incontestablement le destinataire de l'ouvrage, constituent le prologue de la *Relation*. Marie se soucie, en effet, de préparer l'horizon d'attente de son lecteur en déclarant ses intentions d'une façon bien plus prolixe que dans le texte liminaire de son récit autobiographique. Pour commencer, elle présente le contenu de son texte, autrement dit sa vie, conçue comme un enchaînement d'événements existentiels et spirituels :

[...] je parle de toutes mes aventures, c'est-à-dire, non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, sçavoir des états où j'ay passé dans le siècle et dans la Religion, des Providences et conduites de Dieu sur moy, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ay élevé [...]¹⁵¹. (C 516)

Nous remarquons que l'énumération des sujets traités implique l'enfance de Claude, ce qui suggère l'intention réparatrice du texte par rapport à l'abandon, l'événement déclencheur de l'écriture. L'idée de retracer le parcours du destinataire remonte, d'ailleurs, au moment où la *Relation* n'était qu'un projet remis à un avenir imprécisé¹⁵² : "[...] puisque vous voulez que je vous donne mes papiers, si l'obéissance le permet en ce temps-là, je le veux afin que vous connoissiez les excez de la bonté divine sur moy, aussi-bien que sur vous" (C 184).

Quant aux matières spirituelles, Marie freine les attentes de son lecteur en annonçant les thèmes de l'ineffable et de l'invraisemblable :

[...] il y a bien des choses, et je puis dire que presque toutes sont de cette nature, qu'il me seroit impossible d'écrire entièrement, d'autant que dans la conduite que la bonté de Dieu tient sur moy, ce sont des grâces si intimes et des impressions si spirituelles par voye d'union avec la divine Majesté dans le fond de l'âme, que cela ne se peut dire. Et de plus, il y a de certaines communications entre Dieu et l'âme qui seroient incroyables si on les produisoit au dehors comme elle se passent intérieurement. (C 516)

¹⁵⁰ Il s'agit des lettres du 9 et 12 août, du 27 septembre et du 18 octobre 1654.

¹⁵¹ Lettre de Québec, à son Fils, 26 octobre 1653.

¹⁵² Lettre de Québec, à son Fils, 1^{er} septembre 1643.

Dans ce passage de la lettre du 26 octobre 1653, l'Ursuline synthétise les limites de l'énonciation mystique : d'un côté, le locuteur se trouve dans l'impuissance de décrire l'expérience intérieure, ainsi que le soulignent les expressions "il me seroit impossible d'écrire entièrement" et "cela ne se peut dire" ; de l'autre, tout en imaginant la communicabilité de l'expérience, le destinataire ne serait pas en mesure de saisir l'objet du discours. En d'autres mots, l'essence de l'expérience mystique demeure indicible pour celui qui doit en parler et incompréhensible pour celui qui n'en a pas l'expérience. Dans la lettre du 9 août 1654, Marie dévalorise ultérieurement sa performance scripturaire :

Mais je vous diray que Dieu ayant des voyes différentes, par où il conduit les âmes, il y en a quelques-unes dont à peine peut-on parler, et d'autres dont l'on ne peut parler du tout. Celles qui portent des grâces qui ne tombent point sous les sens extérieurs et intérieurs sont du nombre de celles-cy, comme vous pouvez voir dans plusieurs chapitres ou articles de ce que j'ay écrit, où j'ay dit ce que j'ai pu dire, et passé sous silence ce que je n'ai pu exprimer. (C 526)

Marie montre que ses capacités expressives dépendent de la nature du phénomène vécu. Ainsi, son impuissance langagière apparaît-elle lorsque les opérations divines sont innommables, puisqu'elles ne peuvent être appréhendées ni par les sens corporels ni par les sens spirituels. Le silence de Marie relève aussi bien de l'incapacité personnelle que de l'inaptitude du langage humain. Il existe, donc, un "au-delà" de l'expérience mystique qui ne peut demeurer que caché. Comme le souligne la religieuse, cette condition engendre une frustration qui rebute toute intention scripturaire: "[...] mais le plus intime n'étoit pas en ma puissance. C'est en partie ce qui me donne de la répugnance d'écrire de ces matières, quoique ce soient mes délices de ne point trouver de fond dans ce grand abyme, et d'être obligée de perdre toute parole en m'y perdant moy-même" (C 516). La déception éprouvée à cause de l'impuissance expressive est contrebalancée par un sentiment de satisfaction, témoigné par le terme "délices". Si Marie perd "toute parole", c'est parce qu'elle a été intérieurement conduite hors d'elle-même, pour s'anéantir dans l'espace infini de Dieu, représenté par cet "abyme" dont il est impossible de "trouver le fond". La mise en relation de la perte de soi avec la perte de la parole définit, donc, le silence extatique auquel tout mystique est confronté lorsqu'il atteint le sommet de la contemplation.

Au-delà du contenu textuel et des difficultés énonciatives, Marie précise aussi l'ordre et le mode de son récit. D'un côté, elle affirme que la narration se développe chronologiquement, car "les matières" apparaissent "chacune dans le temps qu'elle est arrivée" (C 516). De l'autre, elle souligne la prédominance de l'une des formes synthétiques du récit, comme elle l'écrit : "généralement je fais un sommaire par lequel vous me pourrez entièrement connoître" (C 516).

Ensuite, Marie se soucie de définir son style. À travers l'assertion "je parle des choses simplement et comme elle sont" (C 516), elle marque la spontanéité de son écriture, ce côté naturel qui résonne avec l'humilité que l'on s'attend des femmes qui prennent la plume. C'est pourquoi la religieuse ne

manque pas de distinguer son texte, composé sans recherche, des ouvrages bien structurés comme les traités spéculatifs :

Ne croyez pas que ces cahiers que je vous envoie ayent été préméditez pour y observer un ordre comme l'on fait dans des ouvrages bien digérez, cela ne m'auroit pas été possible dans l'état où Dieu me tient ; et la voye par où sa divine Majesté me conduit ne me peut permettre de garder aucune méthode dans ce que j'écris. (C 526)

Ici, Marie refuse d'assumer entièrement son acte créatif en se réclamant de l'inspiration divine. Alors que Dieu apparaît comme la source et le concepteur du texte, Marie semble un scripteur à l'écoute des suggestions surnaturelles. Toutefois, comme le témoigne la *Relation*, le *topos* de l'assistance divine s'avère paradoxal, car l'Ursuline s'affirme implicitement maîtresse de sa parole. Nous avons l'impression que Marie se sert du lieu commun sans trop de conviction. Elle avoue avoir écrit la *Relation* sous l'influence de Dieu, en ce qui concerne l'organisation du récit¹⁵³, ainsi que le montre l'absence d'autonomie intellectuelle suggérée par l'expression de l'impossibilité "de garder aucune méthode". Mais dire que l'on n'a pas d'autonomie n'implique pas forcément l'incapacité cognitive que la mentalité de l'époque attribuait aux femmes. Le passage nous amène à inférer que Marie s'inspire de Dieu pour l'écriture, de même que pour toute autre circonstance de sa vie, car la profondeur de l'"état" et de la "voye" contemplatifs que Dieu dispose actuellement en elle ne lui permet pas de scinder sa volonté de la volonté divine. Le texte est, donc, inspiré de Dieu, mais l'écriture, dans sa dimension poétique, demeure le résultat de l'application humaine, comme le confirme la réflexion métalinguistique contenue dans la lettre du 12 août 1654 :

Je vous ay simplement exposé mes sentimens sans ordre ni politesse, mais dans la seule expression de mon esprit et de mon cœur. Si j'avois voulu faire des comparaisons et des discours pour me faire entendre, cela auroit tiré à longueur, et j'aurois étouffé la pureté de l'esprit des choses que j'ay écrites qui ne peuvent souffrir de mélange. (C 532)

La correspondance révèle que Marie instaure avec Dom Claude une direction de conscience par voie épistolaire et que la *Relation* constitue l'un des moyens pédagogiques employés par la religieuse pour favoriser l'avancement spirituel de son fils. Les missives prouvent aussi que Dom Claude est à la fois le commanditaire et le destinataire de l'ouvrage, fonctions dont la *Relation* ne porte aucune trace évidente. Il nous semble, donc, que le récit autobiographique a une double destination et que Marie a su parfaitement orchestrer l'impératif de l'obéissance au supérieur et l'injonction filiale : d'un côté, l'anonymat et la reproduction du *topos* de l'obéissance nous amène à songer que le texte s'adresse à un public de spirituels, de l'autre, les lettres présentent le texte comme un ouvrage uniquement destiné à Dom Claude.

¹⁵³ Cette idée revient dans la lettre du 12 août 1654, lorsque Marie annonce à son destinataire que son récit s'écarte du plan dont elle lui avait fait part : "Pour l'*Index* que je vous envoyé l'année dernière, je l'ay suivi en sa substance ; mais en écrivant, l'esprit qui m'a fait produire mes sentimens m'a souvent obligée d'en changer l'ordre" (C 532).

De plus, les lettres concernant la *Relation* témoignent du malaise éprouvé par l'Ursuline par rapport à son geste scripturaire, car elle a dû déjouer les restrictions imposées à la parole féminine par la culture de son temps, en séparant le récit autobiographique de ses éléments péritextuels. Ainsi que nous l'avons vu, l'*Index* et le prologue de la *Relation* n'apparaissent que sous le sceau de la confidentialité épistolaire. Marie ne pouvait être sincère qu'à l'égard de son fils, car ces éléments, preuves explicites de l'affirmation auctoriale, auraient été blâmés socialement et moralement par ses contemporains.

Sans le support de la correspondance, il serait impossible de saisir la singularité et la complexité de la genèse et de la destination de la *Relation*. À la lumière de l'interaction épistolaire entre la mère et son fils, l'incipit de l'autobiographie spirituelle se révèle partiellement mensonger, comme l'ensemble des références à l'obéissance que Marie déploie tout au long du récit. Cependant, nous avons vu que l'Ursuline, troublée par l'illégitimité de la requête filiale, s'adresse tout de même au Père Lallemand pour recevoir son approbation. Il semble que le Jésuite profite de la circonstance, pour obliger la religieuse à réécrire le compte rendu disparu à cause de l'incendie du monastère. L'instance filiale se superpose, donc, à un ordre déjà formulé par le directeur de conscience. Celui-ci, tout en autorisant la transmission de l'ouvrage à Dom Claude, demande à Marie de rédiger immédiatement les deux articles concernant les deux premières révélations trinitaires : "Lorsque je présenté mon *Index* à mon Supérieur, et qu'il en eut fait la lecture, il me dit : allez sur le champ m'écrire ces deux chapitres, sçavoir le vingt et deux et le vingt et cinq¹⁵⁴" (C 516). La sollicitation du Père Lallemand témoigne de son intérêt pour les expériences mystiques fondamentales de sa dirigée. Puis, comme on le lit dans la lettre du 12 août 1654, le directeur spirituel réclame une copie de la *Relation* avant son envoi : "[...] il me faudra faire un acte d'obéissance au Révérend Père Lalemant qui est d'en faire écrire une copie [...]" (C 532). Le Jésuite tout en légitimant la requête de Dom Claude ne veut pas être exclu de la communication des papiers, en raison de son rôle de confesseur. L'inscription du moi de Marie relève, donc, d'ordres conjoints : la religieuse écrit à la demande de son fils et de son directeur qui confirme, de toute façon, une injonction divine. Toutefois, le texte, en intégrant des contenus didactiques dans la narration autobiographique, écarte le directeur de conscience de la destination envisagée par l'Ursuline.

La correspondance révèle que l'information du directeur de conscience sur le cheminement spirituel de la religieuse n'est qu'une intention secondaire et que Dom Claude est le destinataire premier de

¹⁵⁴ Lettre de Québec, à son Fils, 26 octobre 1653.

la *Relation*. Grâce aux lettres qui annoncent et accompagnent l'envoi du récit, nous pouvons éclaircir la destination du texte dont le fils de l'Ursuline n'est, finalement, que le médiateur.

Tous les arguments employés par Dom Claude pour forcer sa mère à écrire se transforment dans la *Relation* en trois objectifs discursifs. En premier lieu, Marie développe un discours apologétique visant à faire le point sur la question de l'abandon de son fils. La religieuse n'a été ni la première à avoir passé au-dessus des liens biologiques et affectifs, pour obéir à l'appel de Dieu, ni la première à avoir parlé de ce choix accablant dans son compte rendu¹⁵⁵. Cependant, l'ampleur de l'espace textuel qu'elle accorde à l'enfance de Claude et aux circonstances de la séparation témoigne de la volonté de s'expliquer, une fois pour toutes, à l'égard de son fils. De ce point de vue, la *Relation* contribue à l'objectif réparateur mis en œuvre par la religieuse tout au long de la correspondance, à chaque fois qu'elle revient sur l'affaire de l'abandon. À travers le thème de la mère déchirée entre l'amour maternel et sa vocation, Marie prouve à son fils que l'égoïsme et la carence affective dont il se plaint ne sont qu'une erreur d'interprétation. Puis, à travers le thème de la justification providentielle, elle contraint son fils à accepter, enfin, l'utilité de l'abandon car, sans cette séparation, il ne serait pas l'ecclésiastique renommé qu'il est devenu¹⁵⁶.

En second lieu, la *Relation* apparaît comme une amplification du discours didactique déployé dans les lettres adressées à Dom Claude. Alors que l'échange épistolaire offre au destinataire une instruction spirituelle fragmentée, tant sur le plan temporel que sur le plan du contenu, la *Relation* représente un témoignage beaucoup plus complet et détaillé. Marie enchâsse dans sa reprise autobiographique les explications et les réflexions spirituelles qu'elle juge utiles au perfectionnement intérieur de son fils. Toutefois, on ne peut pas songer à la *Relation* comme à un ouvrage uniquement destiné à Dom Claude car le texte ne présente aucune marque explicite d'une communication privée. L'Ursuline vise forcément un public plus vaste, constitué par les dévots, qui manifestent un attrait évident pour les récits de vies exemplaires, et par les âmes choisies de Dieu, aussi bien par la vocation religieuse que par la voie mystique. Si Marie songe à offrir son texte pour qu'il puisse servir d'appui à l'expérience personnelle de cette dernière catégorie humaine, c'est parce qu'elle a forgé son idée de public à l'image de son fils, un religieux initié à la vie mystique. Dom Claude demeure tout de même un destinataire privilégié puisque, d'un côté, il est le premier lecteur de sa mère et que, de l'autre, il a le mérite, par la relation de confiance établie au fil de la

¹⁵⁵ Marie-Florine Bruneau évoque les écrits de Jeanne de Chantal et d'Angèle de Foligno pour illustrer l'un "des thèmes traditionnels de la littérature mystique féminine : l'amour maternel et l'abandon de l'enfant pour la plus grande gloire de Dieu", *art. cit.*, p. 68.

¹⁵⁶ Comme le signale Alessandra Ferraro, la vocation de Claude apparaît le résultat de l'encouragement de sa mère, de sorte que la *Relation* représente un "vaste projet animé d'une stratégie persuasive et justificative destinée au fils abandonné, le fruit de ses entrailles qu'elle a voulu offrir à Dieu pour répondre à sa vocation", voir "Le corps de l'Autre. Marie de l'Incarnation et les Sauvages", *art. cit.*, pp. 56-57.

correspondance, de l'avoir aidée à assumer une posture didactique qui rappelle l'exemple de Sainte Thérèse¹⁵⁷.

En troisième lieu, la *Relation* se veut un récit à la gloire de Dieu. Marie atténue l'orgueil, impliqué dans toute autobiographie, en dévalorisant sans cesse le sujet mystique, à travers l'image d'une protagoniste qui n'est jamais maîtresse de ses actions. La vie de la religieuse apparaît entièrement soumise aux lois providentielles de sorte que le mérite des grandeurs intérieures et des prouesses extérieures ne revient qu'à Dieu. L'ouvrage constitue, donc, le témoignage d'une vie qui a été rendue exemplaire et extraordinaire par l'intervention divine, non pas par les facultés humaines. À travers son histoire, Marie invite son lecteur à reconnaître et à célébrer la grandeur et la miséricorde d'un Dieu qui supplée à la nature imparfaite de ses créatures. Cette intention – révélée, tout au long de la *Relation*, par l'énonciation qui pose Dieu en tant que sujet de l'action et la protagoniste comme objet de l'action – est renforcée par une série de formules de louange. Pour mettre en relief les grâces et les faveurs dont Dieu la comble, Marie clôt souvent ses paragraphes par une courte doxologie qui exprime sa reconnaissance. Dans le premier état d'oraison Marie s'exclame "Il soit béni éternellement !" (R 170) par rapport à l'attrait pour la prédication que Dieu lui a inspiré tout au long de sa vie. Cette formule revient dans les chapitres suivants pour remercier la divinité d'avoir toléré sa "chétiveté" (R 213), de l'avoir aidée dans l'écriture pour s'expliquer sur les distinctions des "lumières qui viennent de Dieu" (R 241) et de l'avoir constamment assistée pendant la période de crise spirituelle vécue en Nouvelle-France (R 421). La formule varie, parfois, de quelque peu. C'est ce que nous lisons, dans le huitième état d'oraison, en ce qui concerne les grâces reçues et, en particulier, la vocation religieuse : "Son saint Nom en soit éternellement béni !" (R 291). Et encore, à propos de l'assistance pendant la traversée de l'Atlantique : "Dieu soit éternellement béni des miséricordes qu'il m'a faites en cet espace de temps" (R 359). À travers ces paroles de gloire¹⁵⁸ et l'énonciation axée sur les opérations divines, Marie encourage son lecteur à prendre part à son

¹⁵⁷ La Carmélite écrit sur commande masculine, mais elle songe à l'édification de ses consœurs.

¹⁵⁸ L'éloge de Dieu se réalise aussi par d'autres tournures. Dans le treizième état d'oraison, l'Ursuline rend grâce à Dieu pour les épreuves subies lors de la crise spirituelle de 1639-1647 : "Je loue et bénis ce sacré Sauveur de ce qu'il lui a plu en diverses manières m'humilier dans ses voies" (R 423). Dans le même chapitre, la reconnaissance se réfère à la reconstruction du monastère de Québec : "À Dieu et à son bien-aimé Fils et à la très sainte Vierge en soient l'honneur et la louange, car si plusieurs bonnes âmes nous ont assistées, ç'a été par leurs saintes inspirations" (R 449). Les louanges perdent le caractère concis des exclamations en se fondant dans la narration, comme on le voit aussi dans le premier état d'oraison à propos de l'éducation chrétienne et morale de la jeune protagoniste : "[...] et lorsque j'y fais réflexion, je bénis Dieu des grâces qu'il lui a plu me faire en ce point [...]" (R 165). Nous signalons également que Marie recourt à l'apostrophe divine pour mettre en évidence les expériences et les comportements qui méritent d'être retenus par le lecteur. Dans le quatrième état d'oraison, par exemple, Marie écrit : "Ô mon Dieu ! qu'il y a d'impuretés à purger pour arriver à ce terme auquel l'âme, esquillonnée de l'amour de son souverain et unique Bien, a une tendance si ardente et si continuelle !" (R 207). Dans la suite du récit, l'Ursuline s'exclame "Ah ! mon Dieu..." pour souligner l'importance de l'abandon à la conduite de Dieu et du directeur de conscience (R 208) et pour mettre en lumière la vertu de la "pauvreté d'esprit" (R 219). À travers l'apostrophe, Marie instaure Dieu en témoin de ses paroles et par là l'objet de son discours s'avère plus efficace à l'égard du lecteur.

sentiment. Par conséquent, elle vise à affermir la foi chez son lecteur et à consolider le royaume de Dieu sur terre.

Ainsi, l'argument filial le plus convaincant en vue de la communication des "papiers de conscience" – nous le rappelons, "vous m'aideriez à bénir celui qui m'a fait une si grande part de ses grâces et de ses faveurs" (C 525) – se manifeste-t-il de manière évidente tout au long de la *Relation*. Le motif de la collaboration pour la bénédiction de Dieu dépasse, en réalité, l'émergence d'un simple sentiment de reconnaissance chez la mère et le fils car Marie évoque implicitement le rôle que l'écriture joue, pour l'un et pour l'autre, dans l'objectif qui les réunit. La gloire de Dieu entraîne Marie et Dom Claude à s'exploiter mutuellement pour s'affirmer en tant qu'auteurs. Le Bénédictin oblige sa mère à rédiger son autobiographie spirituelle, car le texte représente une source documentaire indispensable pour son projet biographique. Sans la *Relation*, Dom Claude n'aurait pas créé l'ouvrage qui lui a valu la reconnaissance publique d'avoir remarqué et divulgué la vie d'un personnage exemplaire, aussi bien pour son expérience contemplative que pour son dévouement au sein de l'Église. De son côté, Marie, sans l'insistance de son fils, n'aurait peut-être pas eu l'occasion de faire entendre sa voix, pour que d'autres prennent conscience de la gloire d'un Dieu qui l'a sans cesse honorée de sa bienveillance. Malgré ses recommandations pressantes, Marie savait que son fils allait trahir le secret de ses papiers. Nous ne savons pas si la religieuse soupçonnait le dessein éditorial de son fils, mais il est certain qu'elle imaginait la circulation de son manuscrit. Que le texte atteigne le public de manière anonyme ou par la publication n'a aucune importance, l'essentiel est que Dom Claude, comme l'écrit Marie, l'"aide" à rendre hommage à Dieu.

II. 5 FRAGMENTATION DU SUJET ET VOIX TROUBLÉE

La *Relation* est un récit autobiographique structuré en treize chapitres qui correspondent aux treize étapes, ou états d'oraison, de l'itinéraire intérieur de Marie. L'ouvrage peut être lu à la lumière de la définition d'autobiographie élaborée par Philippe Lejeune¹⁵⁹, bien que celui-ci situe la naissance du genre au XVIII^e siècle avec les *Confessions* (1782) de Jean-Jacques Rousseau¹⁶⁰. Cette question a été à l'origine d'une querelle avec Georges Gusdorf qui a mis en relief l'origine

¹⁵⁹ Philippe Le Jeune, *op. cit.*, 381 p..

¹⁶⁰ Comme le dit le théoricien : "L'autobiographie n'a rien d'éternel : c'est un phénomène propre à l'Europe occidentale, qui a à peine deux siècles d'existence [...]", *ibid.*, p. 9. Voir également *Id.*, *L'autobiographie en France*, Paris, Colin, 2010 [1971], p. 28, 31-33.

religieuse du genre autobiographique moderne. Ainsi que celui-ci l'affirme : "[...] l'autobiographie littéraire moderne naîtra de la désacralisation de l'espace du dedans"¹⁶¹.

L'autobiographie spirituelle du XVII^e siècle n'a pas l'autonomie d'un genre, mais elle se place entre la tradition instaurée, au IV^e siècle, par le *Sur lui-même* de Saint Grégoire de Nizianze et par les *Confessions* de Saint Augustin et l'autobiographie moderne, inaugurée par Rousseau. C'est à partir du XVI^e siècle que les écrits de l'intériorité connaissent un grand essor, en se montrant l'apanage du domaine spirituel féminin, bien que les textes aient été médiatisés longtemps par les discours biographiques des religieux. Cependant, comme le suggère Nicholas Paige, le XVII^e siècle témoigne d'une féminisation de l'introspection et de l'acte autobiographique, qui est reconnue par Rousseau lorsqu'il prend la plume pour relater sa vie :

When Rousseau prefaces his *Confessions* with a dismissal of previous autobiographical writing by men such as Montaigne and Cardano, this is to better locate authentic writing of the interior as a province of the feminine. The closest rival of the man (Rousseau) who would make the ideal of interiority so central to our culture is, naturally, a nun: "jamais la devote la plus craintive ne fit un meilleur examen de conscience que celui auquel je me prépare; jamais elle ne déploya plus scrupuleusement à son confesseur tous les replis de son âme que je vais déployer tous ceux de la mienne au public"¹⁶².

Malgré la distance temporelle et la différence des circonstances d'écriture qui séparent le témoignage de Marie et le récit de Rousseau, la *Relation* reproduit la définition forgée par Philippe Lejeune : il s'agit d'un "récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité"¹⁶³. Nous pouvons observer de plus près les critères de la définition, dans le schéma que le spécialiste propose :

1. *Forme du langage* :

- a) récit
- b) en prose.

2. *Sujet traité* : vie individuelle, histoire d'une personnalité.

3. *Situation de l'auteur* : identité de l'auteur (dont le nom renvoie à une personne réelle) et du narrateur.

4. *Position du narrateur* :

- a) identité du narrateur et du personnage principal,
- b) perspective rétrospective du récit¹⁶⁴.

Le récit de l'Ursuline remplit toutes ces conditions, à l'exception, évidemment, de la question de l'auteur. La théorie de Lejeune porte sur deux concepts où le rôle de l'auteur est fondamental : il s'agit du pacte et de l'espace autobiographiques. Le pacte autobiographique est le contrat scellé entre l'auteur et le lecteur sur la base de l'identité du nom de l'auteur, du narrateur et du personnage principal : "c'est l'affirmation dans le texte de cette identité, renvoyant en dernier ressort au nom de

¹⁶¹ Georges Gusdorf, "De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire", *art. cit.*, p. 990.

¹⁶² Nicholas D. Paige, "Writing Interiority : Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism", *art. cit.*, p. 25.

¹⁶³ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁴ *Ibid.*.

l'auteur sur la couverture"¹⁶⁵. La véracité du discours repose sur ce nom, car il se réfère à une personne réelle dont l'existence sociale est vérifiable. Dans le cas de la *Relation*, l'identité des trois figures n'est attestée que par d'autres documents. Seulement le témoignage de l'édition de Claude Martin et les missives que sa mère lui avait adressées, avant et après la rédaction du récit, assurent le pacte référentiel. L'autobiographie de Marie repose sur l'identité du narrateur et du personnage, exprimée juste à travers l'emploi de la première personne, car le nom du narrateur et du personnage est pratiquement absent de l'énoncé. Celui-ci n'apparaît qu'une seule fois, presque par mégarde, lorsque Marie rapporte le discours qu'une jeune consœur de Tours lui avait adressé : "Prêchez-nous un peu, sœur Marie [...]" (R 289). Ainsi que nous l'avons vu, d'un côté, l'anonymat est une condition essentielle, selon la logique de l'humilité chrétienne ; de l'autre, le récit s'inscrit dans le domaine de la communication privée entre mère et fils, où il n'y a aucun besoin de recourir à la certification de l'identité. Quant au deuxième point, l'espace autobiographique¹⁶⁶ est l'ensemble de la production antérieure d'un auteur où, par le mot production, Lejeune entend les ouvrages écrits et édités par le créateur. Les noms qui s'inscrivent les uns après les autres sur les couvertures représentent pour le lecteur autant de signes de réalité. Sous cet angle, Marie n'est pas un auteur ou du moins elle ne l'est devenue qu'en partie au moment où Dom Claude a rédigé sa *Vie*, en accordant une certaine place à son "je".

Hormis l'aspect de l'auctorialité du texte, qui doit être contextualisée, la *Relation* peut être définie une autobiographie. Il s'agit d'un récit à la première personne et à narration ultérieure. Selon la classification de Gérard Genette¹⁶⁷, le statut du narrateur est de type autodiégétique, car Marie est le narrateur au premier degré, qui raconte son histoire personnelle. Le procédé qui est à la base du récit est une quête introspective qui prend la forme textuelle d'une longue analepse. Le narrateur plonge dans les temps révolus de son moi, il fait ressurgir par sa mémoire les expériences passées, pour les reproduire, ensuite, selon la chronologie historique. Dans l'emploi économique du pronom personnel "je" se confondent deux personnes séparées par une différence d'âge et d'expérience. Il y a, d'un côté, un "je narrant", le personnage adulte et omniscient qui se situe dans la stabilité du présent de son existence et de son instance discursive et, de l'autre, un "je narré", le personnage du passé qui se transforme sous les battements de l'aiguille reproduits par la narration. La protagoniste est représentée par une pluralité de personnages, c'est un être en puissance qui rassemble autant d'incarnations que le narrateur le souhaite. La *Relation* est, donc, le récit de l'accomplissement d'une personnalité, l'histoire de cet être dynamique qui tend vers l'unité d'un être en acte, le

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶⁷ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, pp. 251-259.

narrateur. La récapitulation des événements passés procède d'une intention analytique visant à cerner les causes du "moi" actuel, c'est pourquoi le récit se développe selon la structure d'une enquête. Le processus analytique s'accompagne d'une intention apologétique, car Marie est appelée à prouver sa sainteté¹⁶⁸. Comme toute autobiographie, la progression de la narration diminue l'écart entre le "moi" vécu et le "moi" du présent. Le raccourcissement de la distance temporelle, marquée par le vieillissement du personnage, rapproche graduellement l'héroïne de son altérité accomplie, en termes d'expériences mondaines vécues et de vérités spirituelles acquises. Ainsi, le lecteur s'attend-il à la convergence finale du personnage et du narrateur, autrement dit à l'effacement de la distance temporelle et identitaire.

S'il est facile, dans l'énonciation orale, d'identifier l'émetteur, le destinataire du message et le contexte de réalisation, dans la communication écrite il n'en va pas de même, ainsi que le montre l'incipit de la *Relation*, qui constitue un bref avertissement du narrateur :

Jésus, Maria, Joseph

M'ayant été commandé de celui qui me tient la place de Dieu pour me diriger dans ses voies de mettre par écrit ce qui me sera possible des grâces et faveurs que sa divine Majesté m'a faites dans le don d'oraison qu'il lui a plu me donner, je commencerai mon obéissance pour son honneur et sa plus grande gloire, au nom du suradorable Verbe Incarné, mon céleste et divin Époux. (R 159)

Dans ces quelques lignes où se concrétise le pacte entre le narrateur et le lecteur, Marie se soucie de présenter son ouvrage en signalant sa cause, son sujet et sa finalité. Conformément à toute autobiographie spirituelle féminine, le narrateur-auteur informe que l'entreprise scripturaire procède d'un acte de soumission à son directeur spirituel, le représentant terrestre de la volonté divine, et que l'écrit vise à reconstruire les étapes de son cheminement intérieur en vue de la célébration de Dieu. On remarque, donc, que Marie ne mentionne pas son fils en tant que destinataire de l'ouvrage, tout comme elle évite son identification et toute détermination spatio-temporelle. Nous sommes juste devant une voix anonyme, située dans un présent indéterminé. Marie se met en scène à travers la représentation de l'actualité de l'acte scripturaire, sans recourir au présent formel. Le narrateur se place dans un moment compris entre un passé récent, "M'ayant été commandé [...] de mettre par écrit", et un avenir immédiat, "je commencerai mon obéissance" en rédigeant "ce qu'il me sera possible". En réalité, l'emploi du présent formel n'est pas nécessaire car, d'après Émile Benveniste, il "ne fait qu'explicitier le présent inhérent à l'énonciation, qui se renouvelle avec chaque production de discours, et à partir de ce présent continu, coextensif à notre présence propre, s'imprime dans la

¹⁶⁸ C'est ce que suggère Jean-Marie Paul à travers une métaphore juridique : "L'autobiographie est un étrange tribunal où le réquisitoire et le plaidoyer tiennent dans le même discours et utilisent les mêmes pièces à conviction. [...] Elle n'est jamais neutre, désintéressée. Elle s'écrit pour prouver et se prouver quelque chose. Elle a une vocation pédagogique, démonstrative, sinon manipulatrice, et peu importe que le procès soit inconscient", voir Anne-Rachel Hermetet et Jean-Marie Paul (dir.), *Écritures autobiographiques. Entre confession et dissimulation*, Rennes, PUR, 2010, "Avant-propos", p. 17.

conscience le sentiment d'une continuité que nous appelons « temps »¹⁶⁹. Telle qu'une boucle qui se boucle, la *Relation* se clôt sur la mise en relief de l'achèvement de l'écriture : "Je finis ces cahiers le 4^e jour d'août, peu après avoir fait les exercices spirituels" (R 466). Malgré l'indication de la date et de l'action du narrateur-personnage, il est impossible de situer temporellement l'écriture.

De plus, si l'écriture est un acte qui demande un certain espace de temps pour s'accomplir, le texte le fait apparaître intemporel. Il se produit dans un présent continu qui se heurte à la temporalité de l'histoire, révélée par la narration ultérieure. L'intemporalité énonciative est visible tout au long de la narration, à chaque fois que Marie-narrateur intervient dans la progression de l'histoire pour exprimer ses jugements et ses explications ou pour marquer l'articulation de son texte. Parfois, l'actualité de l'énonciation est soulignée par l'emploi d'un déictique. On le voit, par exemple, dans le premier état d'oraison, à propos d'une évaluation concernant l'époque du mariage :

Maintenant que j'ai plus de connaissance et d'expérience en la vie spirituelle, je reconnais que la bonté de Dieu me prévenait par de grandes grâces et me remplissait de bénédictions de sa douceur, pendant que j'avais de grands sujets de croix, étant dans une condition qui m'en produisait de continuelles, opposées à l'Esprit qui se voulait gagner mon cœur et mon affection. (R 169-170)

En plus de mettre en relief le temps de l'énonciation par l'adverbe "maintenant", le passage montre clairement l'écart temporel et identitaire qui distingue le narrateur du personnage : la "connaissance" et l'"expérience" actuelles permettent à l'élue de voir ce que la jeune Marie ne percevait pas tout à fait, par inconscience. Quelques chapitres plus loin, dans le septième état d'oraison, Marie recourt au même adverbe de temps pour marquer son étonnement par rapport aux mortifications qu'elle se procurait au temps de son emploi chez les Buisson : "[...] et en effet, il m'en [les nuits] fallait passer une grande partie pour la charité, [et] en après, à me discipliner. Maintenant, je ne puis comprendre comme je pouvais faire ni trouver les moyens parmi une si grande famille, comme l'était celle de mon frère" (R 263). Si dans le passage précédent le narrateur se montre critique envers le personnage, ici il valorise sa témérité et ses capacités d'organisation. À la fin de l'unique article qui constitue le troisième état d'oraison, Marie écrit : "Maintenant que je fais réflexion sur cet état, je l'estime infiniment précieux" (R 203). Grâce à l'acte scripturaire, le narrateur réalise la valeur des expériences vécues et par là il met encore en évidence l'écart entre sa perception actuelle et la conduite inconsciente de la protagoniste. Dans les dernières pages du récit, on rencontre encore le même adverbe de temps : "L'état que maintenant j'expérimente par rapport au passage sous allégué est une clarté toute extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradordable du Verbe Incarné [...]" (R 461). Cette fois-ci, le déictique n'opère pas de coupure dans la narration, contrairement aux trois citations précédentes. Le "maintenant" représente le rapprochement du

¹⁶⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 83.

temps de l'histoire au temps de l'énonciation. Puis, dans les lignes suivantes, la distance temporelle tend à s'annuler à travers d'autres indications temporelles : "Tout le temps de mes exercices spirituels, desquels je sors, s'est passé de la sorte. Aujourd'hui [...]" (R 463). Ce jour correspond au 4 août que Marie a mis en évidence dans la dernière phrase de son ouvrage.

Généralement, les digressions du narrateur passent presque inaperçues car elles se fondent dans la narration. C'est le cas, dans le premier chapitre, du récit concernant l'attrait par rapport aux sacrements :

J'avais pour lors environ dix-huit ans. Cette fréquente approche me donnait un grand courage et une suavité en l'âme, une fois très vive qui établissait en moi une ferme créance des divins mystères. Il est vrai que la bonne éducation que j'avais eue de mes parents, qui étaient bons chrétiens et fort pieux, avait fait un bon fonds dans mon âme pour toutes les choses du christianisme et pour les bonnes mœurs, et lorsque j'y fais réflexion, je bénis Dieu des grâces qu'il lui a plu me faire en ce point, d'autant que c'est une grande disposition pour la vertu et pour être vraiment disposée à une vocation d'une haute piété. (R 165)

La tournure impersonnelle, "il est vrai", introduit une évaluation positive sur l'éducation reçue dans la maison paternelle. De plus, le souvenir semble revenir fréquemment à l'esprit du narrateur, comme le suggère l'expression "lorsque j'y fais réflexion", qui ne peut que louer Dieu, auteur de cette condition favorable à la vocation mystique. Les interruptions évaluatives interviennent également lorsque le narrateur s'explique sur l'état de son âme :

Ce qui fait encore redoubler la souffrance, c'est cette aigreur dans la partie sensitive qui <s'émeut> en même temps [que] quelque sujet antipathique ou capable d'aversion se présente. Je ne me lasserai jamais de dire que c'est la chose la plus affligeante du monde, pour une âme qui a la crainte de Dieu et du péché, et qui aime la pureté de cœur, et je laisse un peu à penser si cette âme est craintive, portant tant de faiblesses et de symptômes : cela ne se peut dire ni jusqu'à quel point va son humiliation. Elle craint puissamment d'être trompée [...]. (R 403)

Dans ce passage, Marie évoque la période de tentations qu'elle endura pendant les huit premières années d'établissement en Nouvelle-France. Comme elle le dit, il s'agit d'une révolte intérieure, d'une "aigreur", qui se produit dans la partie inférieure de l'âme, à l'égard du prochain. Le narrateur suspend son explication pour exprimer sa consternation à travers la formule superlative. Ensuite, il interpelle le lecteur, par la tournure "je laisse un peu à penser", pour l'inciter à saisir la détresse profonde de l'âme. Pour finir, avant de revenir à l'élucidation des dynamiques spirituelles, la religieuse emphatise la sensation intérieure à travers une prétérition.

Lorsque les interventions explicatives sont plus brèves, la dissimulation du narrateur s'avère réussie. Voyons, par exemple, dans le cinquième état d'oraison, ce que Marie dit à propos de sa relation avec les domestiques employés chez sa sœur :

Je les réduisais où je voulais. Je ne leur parlais que des choses conformes à leur état, car, hors mon directeur, je ne parlais point de ce qui se passait en moi. Et ce m'était un bonheur, car si j'eusse parlé conformément à mes disposition intérieures, il m'en fût arrivé de l'accident, mes sens n'en étant pas capables [...]. (R 228)

À cette époque, l'esprit de charité induisait l'élue à instruire et à accompagner les domestiques dans les voies du salut, sans leur dévoiler sa disposition particulière. L'intervention du narrateur se limite à l'expression de l'hypothèse qui a la fonction de valoriser sa condition extraordinaire.

L'énonciation demeure intemporelle même lorsque le narrateur se réfère à ce qu'il a relaté ou à ce qu'il doit encore raconter. Au cours du récit, Marie recourt souvent à ce type de références intratextuelles, aussi bien analeptiques que proleptiques, pour enchaîner son discours ou le rendre cohérent. En employant des formes comme "ainsi qu'ensuite je dirai" (R 163) et "comme j'ai dit ci-devant" (R 251), le narrateur met en lumière le passé et l'avenir du texte, non pas la temporalité de l'énonciation qui n'a aucune durée.

On aurait tort, donc, de voir dans l'autobiographie un récit exclusivement axé sur le passé, car il s'agit plutôt d'un récit au présent, où le "moi" actuel interprète son passé. Nous le répétons avec les mots d'Émile Benveniste :

De l'énonciation procède l'instauration de la catégorie du présent, et de la catégorie du présent naît la catégorie du temps. Le présent est proprement la source du temps. Il est cette présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible, car, qu'on veuille bien y réfléchir, l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le « maintenant » et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le monde¹⁷⁰.

La présence du narrateur est la source du passé de l'héroïne, mais le phénomène n'est pas immédiatement saisissable, en fonction de la désignation univoque du personnage et du narrateur à travers le pronom personnel "je".

Comme le dit Benveniste, les pronoms personnels ont un statut différent de tous les autres éléments du langage : ils constituent des signes "vides", car "ils ne renvoient ni à un concept ni à un individu"¹⁷¹. Ce n'est que par l'énonciation, le moment où le locuteur s'approprie le langage pour qu'il devienne discours, que ces signes échappent à la vacuité, en renvoyant à un sujet :

L'acte individuel d'appropriation de la langue introduit celui qui parle dans sa parole. C'est là une donnée constitutive de l'énonciation. La présence du locuteur à son énonciation fait que chaque instance de discours constitue un centre de référence interne. [...] Cette description un peu abstraite s'applique à un phénomène linguistique familier dans l'usage [...]. C'est d'abord l'émergence des indices de personne (le rapport *je-tu*) qui ne se produit que dans et par l'énonciation : le terme *je* dénotant l'individu qui profère l'énonciation, le terme *tu*, l'individu qui y est présent comme allocutaire¹⁷².

Alors, l'énonciation est un acte individuel où "*je* est l'« l'individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je* »"¹⁷³. Dans l'incipit de la *Relation*, nous avons vu comment Marie s'approprie le pronom "je" pour s'énoncer ("je commencerai") et pour s'adresser à un "tu", qui est pour elle "celui qui me tient la place de Dieu". Toutefois, cette condition est loin d'être invariable. D'un côté, le directeur de conscience ne représente que le prétexte de l'écriture.

¹⁷⁰ *Ibid.*.

¹⁷¹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 261. Voir également p. 254.

¹⁷² *Id.*, *op. cit.*, t. II, p. 82.

¹⁷³ *Id.*, *op. cit.*, t. I, p. 252.

Le prologue l'instaure comme destinataire de l'ouvrage, mais, en réalité, le texte révèle d'autres destinataires, un public de spirituels, ou de dévots, à édifier par le biais de la figure de Dom Claude. De l'autre, l'énonciation chez Marie ne se limite pas à l'instance de la subjectivité représentée par le pronom "je".

En reprenant la distinction, élaborée par Benveniste, entre l'énonciation historique et le discours¹⁷⁴, Jean Starobinski avance l'hypothèse que l'énonciation autobiographique serait "une entité mixte, que nous pourrions dénommer *discours-histoire*"¹⁷⁵. Il s'agirait d'une forme située au croisement du récit à la troisième personne et du monologue. Starobinski évoque, à ce propos, les *Commentaires* de César et les *Mémoires* de La Rochefoucauld, ouvrages où le narrateur, comme un historien, présente objectivement le protagoniste, de sorte que l'accent est mis, premièrement, sur les événements et, deuxièmement, sur la personnalité. Par contre, le monologue inverse cette mise en relief. Nous pouvons lire la *Relation* à la lumière de cette perspective car, en effet, le texte met en œuvre l'appareil formel de l'énonciation, tout en employant, parfois, la posture historique. Sans vraiment sortir de l'instance de discours, Marie s'en écarte, lorsque son récit rend compte d'événements qui ne la concernent qu'indirectement, c'est-à-dire lorsque son histoire personnelle se croise avec l'Histoire. À partir du neuvième état d'oraison, la religieuse relate le développement de sa vocation apostolique, expérience intérieure qui s'accomplit extérieurement par la réalisation de l'entreprise missionnaire. Dans les derniers chapitres, le récit de la vie privée se mêle donc au témoignage d'événements historiques, tels que la fondation du monastère des Ursulines à Québec, la survie de la communauté, la relation avec les autorités coloniales et spirituelles, ainsi que le contact avec les Amérindiens et les entraves à l'évangélisation en Nouvelle-France. C'est à ce moment-là que le narrateur s'efface, par degrés différents, à travers l'emploi de la troisième personne et de la première personne du pluriel. De plus, le récit autobiographique tend, inopinément, à l'objectivité même lorsqu'il s'agit du vécu personnel et, spécialement, des expériences du cheminement intérieur.

¹⁷⁴ L'énonciation historique et le discours divergent en termes d'expression verbale et de personne. Comme le dit Benveniste : "Nous définirons le récit historique comme le mode de l'énonciation qui exclut toute forme linguistique « autobiographique ». L'historien ne dira jamais *je* ni *tu*, ni *ici*, ni *maintenant*, parce qu'il n'empruntera jamais l'appareil formel du discours, qui consiste d'abord dans la relation *je* : *tu*. On ne constatera donc dans le récit historique strictement poursuivi que des formes de « 3^e personne ». Sera pareillement défini le champ de l'expression temporelle. L'énonciation historique comporte trois temps : l'aoriste (= passé simple ou passé défini), l'imparfait (y compris la forme en *-rait* dite conditionnel), le plus-que-parfait". Il ajoute ensuite : "Le discours emploie librement toute les formes personnelles du verbe, aussi bien *je/tu* que *il*. Explicite ou non, la relation de personne est présente partout. De ce fait, la « 3^e personne » n'a pas la même valeur que dans le récit historique. Dans celui-ci, le narrateur n'intervient pas, la 3^e personne ne s'oppose à aucune autre, elle est au vrai une absence de personne. Mais dans le discours un locuteur oppose une non-personne *il* à une personne *je/tu*. De même le registre des temps verbaux est bien plus large dans le discours : en fait tous les temps sont possibles, sauf un, l'aoriste, banni aujourd'hui de ce plan de l'énonciation alors qu'il est la forme typique de l'histoire. Il faut surtout souligner les trois temps fondamentaux du discours : présent, futur et parfait, tous les trois exclus du récit historique (sauf le plus-que-parfait). Commun aux deux plans est l'imparfait". Voir *op. cit.*, t. I, p. 239, 242.

¹⁷⁵ Jean Starobinski, "Le style de l'autobiographie", *Poétique*, vol. 3 (1970), p. 259.

Comme toute autobiographie, la *Relation* procède d'un processus de connaissance de soi. Toutefois, celle-ci dépend d'une condition particulière, c'est-à-dire de la relation que l'âme du sujet instaure avec Dieu. L'expérience relatée concerne donc le moi, entité unitaire, ainsi que l'une de ses portions, l'âme. Tout au long du récit, celle qui s'énonce se réfère à elle-même par l'emploi du pronom "je" et du syntagme "mon âme" mais, parfois, ainsi que nous le verrons, Marie se détourne de son implication dans le discours en parlant impersonnellement de son âme et de son expérience, comme si elle se regardait du dehors. Avant de voir les changements de voix relatifs à l'expérience intérieure et missionnaire, nous nous penchons sur la représentation du sujet, en mettant en relief les variations des sujets de l'énoncé.

a. La pluralité des sujets

Alors que dans le prologue le "je" se réfère au narrateur, dès que l'on tourne la page, le pronom personnel représente à la fois le sujet et l'objet du récit. Dans l'énonciation autobiographique, la première personne renvoie à une dualité quasiment constante, ainsi que le suggère Philippe Lejeune :

[...] tout récit à la première personne implique que le personnage, même si on raconte de lui des aventures lointaines, est aussi en même temps la personne *actuelle* qui produit la narration : le sujet de l'énoncé est double en ce qu'il est inséparable du sujet de l'énonciation ; il ne redevient simple, à la limite, que quand le narrateur parle de sa propre narration actuelle, jamais dans l'autre sens, pour désigner un personnage pur de tout narrateur actuel¹⁷⁶.

Comme nous l'avons dit, il existe une pluralité de dualités, car le sujet de l'énoncé se rapporte constamment à des figures différentes, à savoir les incarnations du protagoniste que le narrateur choisit de mettre en scène au fil de la progression narrative et temporelle. Chaque "je" renvoie à un référent distinct, de sorte que nous rencontrons le "je" de la petite fille, de la jeune femme, de la religieuse et ainsi de suite jusqu'au personnage actuel du narrateur. Puis, comme nous l'avons vu dans les citations précédentes, le narrateur se sépare, en quelque sorte, de son personnage à travers les références intratextuelles. L'homogénéité pronominale nous contraint à nous questionner constamment sur l'entité que chaque "je" évoque, comme, par exemple, dans ce passage du premier état d'oraison :

J'avais souvent dans ma pensée ce qui m'était arrivé dans mon enfance touchant les caresses de Notre-Seigneur. Ce souvenir m'attirait au désir d'être toute à lui, et je ne soupirais qu'après la sainte communication et je tâchais de prendre les moyens que je connaissais, selon mon petit jugement, me pouvoir servir à ce dessein. J'avais cette inclination fréquemment depuis cette première grâce. Je me souviens que, quelques temps après que je l'eus reçue, attirée par les sentiments de la bonté de Dieu qui exauce ceux qui le prient d'affection, j'allais à l'église et je me retirais dans un lieu écarté pour n'être

¹⁷⁶ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 39.

point vue. Je me tenais là partie du jour ; mon cœur était souhaitant avec ardeur cette communication. J'étais si enfant que je ne savais point que c'était là [faire] oraison. (R 164)

Ici, les “je” s’enchaînent les uns après les autres, en se rapportant à plusieurs référents. À travers le premier “je”, le narrateur met en scène la protagoniste à l’époque de son mariage, au moment où le souvenir réitéré du songe prophétique de son enfance fait naître le “désir d’être toute à lui”, ainsi qu’une réflexion axée sur la réalisation de cet attrait. Dans l’énoncé “Je me souviens”, la première personne renvoie au narrateur, dont l’action se situe dans le présent, tandis que le “je” suivant se réfère à la petite Marie qui, après le songe, se rend souvent à l’église pour prier. Dans un si bref passage, le narrateur représente plusieurs temps et plusieurs figures : le temps de l’énonciation, marqué par son souvenir actuel, et le temps révolu des deux personnages, séparés par une dizaine d’années. Le récit montre une double focalisation, car le narrateur représente le point de vue des deux figures de la protagoniste, tout en y mêlant le sien, ainsi que le souligne la dernière phrase où l’on constate l’écart d’expérience permettant de reconnaître et de nommer l’oraison. D’ailleurs, le premier chapitre ne fait que mettre en relief l’ignorance du personnage, en matière spirituelle, et ses imperfections, ainsi que nous le verrons dans le chapitre consacré au temps, à propos de la grâce de la conversion de 1620. De plus, le passage met en lumière, bien que de manière discrète, un autre sujet de l’énoncé : “mon cœur était souhaitant avec ardeur cette communication”. Le narrateur passe du pronom personnel, désignation globale du sujet, à la troisième personne du substantif, forme qui opère une distinction, qui semble en quelque sorte une distanciation, quoique le possessif maintienne un lien avec le sujet de l’énonciation.

L’écriture autobiographique suppose un sujet redoublé, un “je narrant” et un “je narré”, mais lorsqu’il s’agit d’une autobiographie spirituelle le sujet se multiplie ultérieurement, en fonction du démembrement que la relation avec Dieu implique. Pour parler de son expérience personnelle, Marie adopte aussi bien la première personne qu’une série de désignations qui témoignent de la fragmentation du sujet. Celui-ci n’est pas une personne comme toutes les autres, mais un sujet mystique ayant une double existence, l’une extérieure et l’autre intérieure. C’est pourquoi la religieuse relate aussi bien la vie de l’être existentiel que la vie de son âme, personnage qui partage la scène avec Dieu, ainsi qu’on le constate dès les premières lignes du premier état d’oraison : “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 [...]” (R 160). L’incipit montre que l’histoire personnelle dépend de l’action divine, de sorte que la protagoniste apparaît constamment comme un sujet agi. D’ailleurs, les premières lignes de nombreux articles convergent sur cette priorité accordée à la volonté et à l’intervention surnaturelle. Voyons quelques exemples : le deuxième article, “Notre-Seigneur, ayant permis que, dans le

monde, mes parents me missent dans un état [...]” (R 163) ; le troisième, “La divine Majesté ne se contentant pas de m’avoir donné le dégoût des choses vaines et la force de porter les croix qu’elle avait permis m’arriver, me fortifia [...]” (R 165) ; le sixième, “Après tous les mouvements intérieurs que la bonté de Dieu m’avait donnés pour m’attirer à la vraie pureté intérieure [...]” (R 181) ; le vingt-et-unième, “Ensuite de cet état, la divine Majesté donna à mon âme une impression de ses divines perfections [...]” (R 243) ; le vingt-septième, “D’autres fois, j’expérimentais que le suradorable Esprit de Jésus voulait faire une séparation du mien d’avec le corps” (R 264) ; le trente-troisième, “Dans l’union susdite, je voyais bien que la divine Majesté disposait mon âme à quelque chose de grand [...]” (R 285) ; le quarante-troisième, “Après avoir porté l’état susdit un an, la divine Majesté me pressait vivement de déclarer tout ce qui passait en moi au sujet du Canada” (R 325) ; le cinquante-sixième, “Dans la suite de l’état susdit, Notre-Seigneur me faisait la grâce de me comporter avec le prochain et affaires de la communauté sans qu’il parût rien à l’extérieur de ce qui se passait au dedans” (R 404). D’après les actions évoquées dans ces passages, Dieu se montre maître absolu de son élue, tant intérieurement qu’extérieurement : il “permet”, il “donne”, il “fortifie”, il “veut”, il “dispose”, il “presse” et il “fait”. Ainsi, la protagoniste, représentée par le pronom complément d’objet direct ou par l’âme en complément d’objet indirect, n’est-elle qu’un être sans autonomie, dont l’existence est soumise au Sujet divin, véritable protagoniste de l’ouvrage. En mettant constamment l’accent sur l’opération divine, Marie témoigne de l’humilité annoncée dans le prologue : elle n’écrit pas son histoire pour mettre en valeur sa vie ou ses mérites, mais pour rendre grâce à Dieu des faveurs reçues et pour chanter sa gloire.

Comme nous l’avons vu dans l’incipit de la *Relation*, l’instance narrative présente la protagoniste à travers la première personne, ainsi qu’à travers la troisième personne, qui met en lumière l’une des parties constitutives de l’être. Le syntagme “mon âme”, qui se révèle comme une altérité intérieure, s’accompagne de deux synonymes, à savoir le “cœur” et l’“esprit” de la servante de Dieu. Dès le premier état d’oraison, les trois termes se succèdent indistinctement, en alternance au “je”. En conclusion du compte rendu du songe des sept ans, Marie écrit : “Après mon réveil, mon cœur se sentit si ravi de cette insigne faveur que je la racontais naïvement à ceux qui me voulaient écouter” (R 161). Quelques pages plus loin, en relatant sa pratique du sacrement de pénitence, le narrateur met en parallèle les réactions intérieures et extérieures du personnage qui ne parvient pas à s’accommoder de son confesseur : “Mais étais-je au confessionnal, je trouvai un bon prêtre qui confessait par routine. Lors, mon cœur se fermait ; je ne pouvais me confesser selon les vues générales et les touches que j’avais eues” (R 167). Dans le quatrième article, c’est à son esprit que Marie se réfère : “Un carême qu’un bon Père capucin prêcha la passion de Notre-Seigneur, mon esprit était si fort plongé dans ce mystère que, jour et nuit, je ne pouvais entendre à autre chose” (R

169). Dans cette partie du texte, le changement de sujet de l'énoncé passe presque inaperçu, car l'extension et le nombre des propositions à la troisième personne sont insignifiants par rapport à l'ensemble du récit. Cependant, il est intéressant de remarquer que, dès le début de la narration, le pronom personnel "je", à lui seul, ne peut pas rendre le vécu personnel. Le sujet de l'énonciation, ne disant plus "je", abandonne la forme représentative de l'intégralité du moi pour se désigner impersonnellement, en opérant une restriction de l'individu à l'un de ses composants. Écrire "mon cœur se sentit", plutôt que "dans mon cœur, je sentis", c'est marquer la personnification de l'âme qui résulte de l'émergence d'un double, d'une altérité intérieure. Faisant agir son âme, le narrateur prend, d'une certaine façon, ses distances par rapport à l'intériorité. Ainsi, son discours tend-il vers une objectivité, qu'on pourrait définir atténuée et partielle, puisque l'adjectif possessif ne permet pas une distanciation absolue.

Le premier état d'oraison, comme nous l'avons vu, déploie de manière synonymique les termes "âme", "cœur" et "esprit" pour représenter l'intériorité. Par contre, au fil des chapitres, en fonction du perfectionnement spirituel progressif, les termes se dissocient en revoyant à des référents intérieurs spécifiques. Nous avons, donc, l'impression que, dans l'emploi synonymique des trois termes, le sujet de l'énonciation fait preuve d'une adéquation de son langage aux connaissances spirituelles imprécises du personnage. Le narrateur préfère, selon la logique de la focalisation sur le personnage, adapter sa parole à celle qui aurait pu être prononcée par la petite ou la jeune Marie, sujets encore ignares des subdivisions de l'âme. Celle-ci, en plus d'être évoquée comme un personnage, se définit en tant qu'espace. Il suffit de revenir à l'incipit de la *Relation*, où la spatialisation de l'intérieur est suggérée par l'expression "dans mon âme" et par les métaphores du "temple" et du "réceptacle". Ces images sont un écho du château intérieur de Thérèse d'Avila et du Temple de Salomon de François de Sales¹⁷⁷. La littérature mystique montre que la connaissance de Dieu se réalise dans l'intériorité, de sorte que l'âme est perçue comme une demeure où le Bien-Aimé s'installe. Lieu de l'extase et de la grâce réitérées, cet espace invisible devient progressivement capable d'accueillir la grandeur divine. Comme une demeure organise son espace en pièces, l'âme est constituée par plusieurs parties et régions. Comme le dit Mino Bergamo, dans son étude consacrée à la littérature spirituelle française du XVII^e siècle¹⁷⁸, les auteurs mystiques sont des "cartographes" de l'intériorité. L'âme possède, donc, une structure où l'on peut localiser ses mouvements, ainsi que les opérations divines.

¹⁷⁷ Nous nous référons au *Traité de l'amour de Dieu*, publié par l'évêque de Genève en 1616 et au *Castillo interior o Las Moradas*, composé par Sainte Thérèse en 1577, voir, à propos de cet ouvrage Mercedes Allendesalazar, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, Paris, Seuil, 2002, 282 p.. Les deux auteurs en question étaient bien connus de Marie, voir Guy-Marie Oury, "Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des ursulines de Québec", *art. cit.*, pp. 397-410.

¹⁷⁸ Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales à Fénelon*, Bologna, il Mulino, 1991, 203 p..

Tout auteur élabore son image de cette structure, en renvoyant à des modèles animiques qui constituent des schémas fondamentaux et abstraits. Ces modèles représentent, en quelque sorte, des macrostructures conceptuelles et culturelles qui synthétisent les images animiques individuelles, les réalisations détaillées révélées par les textes. D'après Bergamo, entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, les schémas de référence principaux étaient, d'un côté, le modèle aristotélico-thomiste et, de l'autre, le modèle rhéno-flamand. À ceux-là s'ajoute le modèle salésien, tiré du *Traité de l'amour de Dieu*, qui est à l'origine d'une révolution à l'intérieur de la théologie mystique. Chaque modèle propose une répartition distincte de l'âme en plusieurs plans, auxquels correspondent plusieurs forces opératoires, nommées facultés ou puissances de l'âme. Sans entrer dans le détail, les structures se fondent généralement sur des articulations bipartites ou tripartites : partie inférieure vs partie supérieure, ou partie infime vs partie moyenne vs partie suprême. À travers ces systèmes, chaque modèle cherche à repérer les parties impliquées dans la vie intérieure, ainsi qu'à situer l'espace de l'union mystique, l'essence de l'âme pour les mystiques du Nord et la "pointe de l'esprit" pour l'évêque de Genève. L'innovation théologique salésienne consiste dans la psychologisation de l'expérience unitive, car elle dépasse la conception de la fusion ontologique de la tradition rhéno-flamande, où l'essence de l'âme se distingue de ses facultés. En d'autres mots, chez François de Sales, la pointe de l'âme est un espace opérationnel.

Or, le récit autobiographique de Marie, n'étant pas un traité spéculatif, ne fournit pas une théorie de la structure de l'âme. Néanmoins, tout en n'étant que le compte rendu d'une expérience, il véhicule une image de l'âme qui témoigne de la psychologisation salésienne. De plus, Bergamo souligne que le discours théologique de François de Sales ne fait que systématiser une transformation qui commençait à se mettre en place au cours du XVI^e siècle, ainsi que le montre la production de la sainte d'Avila¹⁷⁹. Le spécialiste précise que la Carmélite espagnole participait à la réécriture psychologique de la mystique chrétienne de manière empirique, car elle ne disposait pas d'un cadre théorique de la structure de l'âme. Sainte Thérèse, de même que Marie plus tard, se fondait sur son expérience personnelle, sans songer à un questionnement théologique et philosophique¹⁸⁰. L'étude de l'image animique qui se dessine dans la *Relation*, probablement redevable des écrits de la mystique espagnole et du fondateur de la Visitation, ne constitue pas notre but, cependant, il est important de souligner que Marie s'approprie la terminologie théologique pour décrire sa vie intérieure.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹⁸⁰ À propos du langage des deux mystiques, voir l'étude comparative : Helmut A. Hatzfeld, "Mística femenina clásica en España y Francia. Experiencia religiosa y apostación lingüística de Santa Teresa de Jesús y de la Venerable Marie de l'Incarnation", in *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, pp. 210-242.

Nous avons vu que dans le premier chapitre Marie déploie un lexique restreint et confus pour désigner l'intériorité. À partir du deuxième état d'oraison, où Marie narre la grâce de la conversion qui la fait renaître en tant qu'être intérieur – d'après ses mots, elle se sent "changée en une autre créature" (R 185) –, l'élue commence à adopter un langage spécifique, ainsi qu'à définir l'espace spirituel. Dans le huitième article, apparaissent pour la première fois les puissances de l'âme, à propos de la pratique de l'oraison mentale :

Je me mis donc en devoir [de le faire] et me tenais plusieurs heures à méditer et rouler dans mon esprit les mystères de l'Humanité sainte de Notre-Seigneur que, dans son attrait ordinaire, je voyais tout d'un regard, par manière d'envisagement intérieur. Je résistais à ce trait par l'action de mon imagination et raisonnement de l'entendement qui roulait sur les circonstances, en pesant les raisons et ce qu'il fallait tirer pour la pratique de la vertu. Je me faisais pour bien faire, ce me semblait, tant de violence qu'il m'en prit un bandement de tête qui me blessait notablement, dont je souffrais bien de la douleur. Le désir que j'avais de suivre ce livre de point en point me faisait recommencer tous les jours mes violences, et mon mal renforçait : ce qui me jeta en une inaction que je prenais avec mon mal de tête par manière de souffrance. J'avais cependant un très grand repos d'esprit, une paix accompagnée de la présence de Dieu et ma volonté doucement adhérente à lui. (R 191-192)

Marie avait voulu se servir d'un ouvrage pour pratiquer la méditation méthodique, c'est-à-dire une sorte d'oraison structurée par une série de sujets à traiter, où l'âme est contrainte à une activité ("action", "raisonnement", "roulait" et "en pesant") qui implique deux facultés, l'imagination et l'entendement. Ainsi que le souligne le réseau sémantique de la souffrance ("violence", "bandement de tête", "blesser", "souffrir", "douleur", "mal", "mal de tête", "souffrance"), les opérations forcées de l'âme s'opposent à la manière ordinaire que la protagoniste emploie pour se disposer à l'oraison. Il s'agit d'un "envisagement intérieur" sans succession, ainsi que le suggère l'expression "je voyais tout d'un regard", qui correspond à la vue intérieure, l'un des sens spirituels que les mystiques développent pour appréhender les réalités divines¹⁸¹. Par analogie aux sens corporels, la vue intérieure constitue un mode de connaissance immédiat, entièrement distinct de l'activité imaginative et intellectuelle. Si, d'un côté, l'occupation cognitive, dans la pratique de l'oraison, est à l'origine d'un malaise physique, de l'autre, la relation avec Dieu implique une autre partie de l'âme, la volonté, qui ne semble pas altérée par les mouvements des autres parties, en fonction du "repos d'esprit" et de la "paix" ressenties. Dans ce passage, Marie s'est souciée de décrire l'activité de l'âme dans une pratique spirituelle, ne fournissant qu'un détail de son rapport à Dieu. Celui-ci se précise dans le chapitre suivant, lorsque Marie s'explique sur la tendance de son âme, attitude apparue depuis la grâce de la conversion :

Hors de là, mon cœur était en une tendance continuelle à sa bonté, pour qu'il m'accordât la possession de son esprit, car je ne concevais rien de bon, de beau ni de souhaitable, que d'être en possession de l'esprit de Jésus-Christ. [...] Toutes les puissances de l'âme ne veulent et n'appètent rien que d'être dans Jésus, par l'Esprit de Jésus, et de le suivre dans sa vie et dans son esprit. (R 201)

¹⁸¹ Aux cinq sens corporels, qui s'appliquent à la connaissance du monde extérieur, coïncident autant de sens spirituels tournés vers la réalité surnaturelle. À ce propos, voir Mariette Canévet, "Sens spirituels", DSAM, t. XIV, col. 598-617.

Le désir unitif – souligné par la relation entre les substantifs “tendance” et “possession”, ainsi que par l’emploi des verbes “vouloir” et “appéter” – est l’élément qui relie trois sujets différents : “mon cœur”, “je” et “les puissances de l’âme”. Ce passage, en plus d’illustrer la variété de désignations auxquelles Marie recourt pour se représenter dans le texte, montre une transition énonciative. Alors qu’au début le sujet de l’énonciation est impliqué dans son discours à travers la première personne et le syntagme “mon cœur”, dans la conclusion, il s’éclipse derrière les événements qui concernent les puissances de l’âme. La transition est également repérable dans l’expression du temps, puisque l’on passe de l’imparfait au présent de l’indicatif. Il s’agit là d’un procédé caractéristique de la *Relation*, que nous examinerons plus tard.

Ce n’est que dans le récit consacré à la première révélation trinitaire, dans le sixième état d’oraison, que Marie distingue les facultés fondamentales de l’âme :

Et comme elle recevait cette illumination, ensemble elle entendait et expérimentait comme elle était créée à l’image de Dieu : que la mémoire avait rapport au Père Eternel, 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 236)

Le pronom personnel à la troisième personne se réfère à l’âme qui, grâce à ce ravissement, conçoit que sa structure ternaire reflète la subdivision trinitaire. L’âme se compose donc de la mémoire, de l’entendement et de la volonté, forces opérationnelles qui constituent sa partie supérieure. Celle-ci s’oppose à la partie inférieure, qui n’a aucune part à la vie spirituelle, ainsi que le suggère ce passage du douzième état d’oraison :

Et comme en un autre état, j’ai dit que les puissances de l’âme n’opérant pas, Dieu les ayant comme perdues et anéanties en son fond lorsqu’il en prit la possession, elles demeurent et il semble qu’elles soient mortes, ce qui est comme j’ai dit être crucifiée ; mais cette croix, par l’acquiescement de l’âme, s’est rendue volontaire : [l’âme], ne pouvant vouloir ni aimer autre chose que ce que l’Esprit de Dieu opère en elle qui ne se soucie point de ce que pâtit la partie inférieure ni de ses privations, elle n’a son compte que dans ces divines ténèbres où elle est perdue. (R 375-376)

La grâce unitive, que Marie a atteint à travers les révélations trinitaires, consiste dans l’anéantissement des puissances de la partie supérieure, état évoqué par les conditions de décès, de croix et de perte. Dans cette dépossession d’elle-même, l’âme semble à la fois agir et être agie, car elle se plie volontairement à l’opération divine, tout en la pâtissant. La partie inférieure de l’âme est exclue de cette adhésion à Dieu, de sorte qu’elle pâtit en tout autre sens, en fonction de la privation de l’état de béatitude, éprouvé par la partie supérieure. Le narrateur revient sur cette question de manière plus claire, dans la synthèse récapitulative, qu’il nomme “petit discours”, du dernier chapitre :

[...] il semble que les eaux des tribulations, par où elle a passé par tant de circoncisions spirituelles, aient éteint ce feu qui la consumait si suavement en la partie supérieure de l’âme, lorsque ses puissances ont été privées de leurs usages, et que seule elle <jouissait> de Dieu en pureté d’esprit. (R 460)

C'est lorsque la mémoire, l'entendement et la volonté perdent leur indépendance opérationnelle que l'âme participe de son Bien-Aimé, en une jubilation qui lui est exclusive.

Dans la partie inférieure, appelée également "partie sensitive" (R 403, 418, 453, 454), se situe l'imagination, partie de l'âme chérie par l'ennemi de Dieu. Dans le cinquième état d'oraison, Marie rend compte d'une série de tentations contre les mortifications qu'elle pratiquait, contre sa soumission au directeur spirituel et contre le vœu privé de pauvreté qui engageait sa personne et, par conséquent, son fils : "Notre-Seigneur permit que je passasse par diverses tentations. Le diable me représentait une troupe de singeries" (R 224). L'emploi du verbe "représenter" interpelle la sphère visuelle et, en particulier, imaginative, ainsi que Marie l'explique dans la page suivante :

Je n'avais pas de soutien de l'intérieur, car je pâtissais une stupidité très grande aux puissances de l'âme, sans force ni vigueur de me tirer de là, et, comme j'ai dit, mon sens peinait jusqu'à l'inquiétude active, car il semblait que mon imagination fût un avocat éloquent qui remuait tout son train. (R 225)

Le "sens", ou la partie inférieure de l'âme, se trouve en difficulté, comme le souligne le verbe "peiner" et l'évocation de l'"inquiétude", car il est abandonné par la partie supérieure. L'absence de support de la part des facultés réduit le sujet à l'inactivité et à l'impuissance que suggère la formule "sans force ni vigueur"¹⁸². Ne pouvant pas maîtriser ses puissances, l'âme succombe aux ruses de l'imagination, rendues par l'image empirique d'un avocat qui tire profit de son talent rhétorique et de son savoir. Cette soumission est également confirmée par le récit des troubles de conscience des premières années de vie religieuse :

[...] une insensibilité et stupidité ès choses spirituelles, un contresens en mon imagination contre l'agir de mon prochain, des pentes de me précipiter. Il me semblait que j'étais trompée du diable et que je m'étais abusée, croyant que ce qui s'était passé en moi, qu'on avait cru être de Dieu, n'était que feintes [...]. Cette imagination me donnait plus de peine que tout le reste, d'autant que son agitation m'était fort extraordinaire, ayant été arrêtée par les occupations de l'esprit auxquelles elle n'avait point de part, mais elle gardait le silence. Or, ce mouvement était, par ce renversement d'état, de tant de tentations. (R 292-293)

Le diable intervient de manière sournoise sur l'imagination de la servante de Dieu en confondant le vrai avec le faux. Les "singeries", évoquées auparavant, deviennent, ici, des tromperies qui inhibent l'attrait spirituel habituel. La répétition du terme "stupidité", en accumulation lexicale avec le mot "insensibilité", témoigne de l'absence d'autonomie de la part des facultés supérieures. De plus, le trouble ne tient pas seulement des contenus des tentations, car il dépend aussi d'une sensation intérieure bizarre et inusuelle. Comme le montre la conclusion du passage, au cours de sa relation

¹⁸² Dans la même page, Marie fournit une version impersonnelle de l'épisode, en mettant en relief les opérations intérieures : "Il est vrai qu'alors que les puissances de l'âme sont attaquées et liées en sorte qu'elles sont à une inaction et réduites à ne pouvoir s'aider ni aider la partie inférieure qui est abandonnée à la souffrance de la tentation, la peine est bien grande, mais l'âme expérimente que d'elle-même elle n'aurait pu porter la tentation. Si cette parole de Dieu n'était venue en elle, elle confesse entièrement qu'elle est l'impuissance même : *Je suis avec ceux qui sont dans la tribulation*. Alors ce n'est pas que cette expérience soit sensible, mais c'est qu'elle influe une vertu secrète qui aide à porter le faix de la tentation et fait qu'on se rend invincible" (R 225-226).

avec Dieu, Marie est affligée par le mouvement “extraordinaire” de l’imagination, partie normalement inopérante, “arrêtée” et en “silence”.

Généralement, Marie relate ses tentations en synthétisant les sujets visés par le diable et les remous de l’activité spirituelle. Cependant, à travers une scène détaillée, elle permet au lecteur de saisir la phénoménologie des pièges démoniaques :

Une nuit entre autres, comme je visitais sur la minuit ma maîtresse des novices qui était malade, je me souvins, passant par le dortoir, de faire quelque hommage et prière à la très sainte Trinité par l’entremise de la très sainte Vierge, et, pour faire dépit au diable, de dire des prières vocales à ce sujet : ce que je fis. À mon retour, je ne fus pas plus tôt sur ma couche – je n’avais pas de chandelle – qu’il se présenta à mon imagination un spectre horrible, en forme humaine, que je voyais aussi clairement qu’en plein jour, quoique j’eusse les yeux fermés. Il avait un visage long, tout plombé et bleuâtre, les yeux gros et plus qu’un bœuf, qui, pour se moquer de moi, me tira sa langue longue et épouvantable, et avec une grimace et un hurlement que je crus qui avait été entendu de tous les dortoirs. (R 293-294)

Au moment où Marie était accablée par les tentations, elle avait été informée de l’affaire des possessions de Loudun de sorte que, mue par la compassion, elle priait pour la délivrance de ses consœurs. Comme le montre le début de ce récit, le malin se venge de l’invocation de la Vierge, en vue de l’assistance trinitaire, en faisant apparaître un spectre effrayant. Comme dans une page de roman d’horreur, Marie crée un effet de suspense, à travers l’évocation de sa ronde dans une atmosphère obscure et inquiétante – la “nuit”, vers “minuit” et “sans chandelle” –, et d’angoisse, à travers la description de l’esprit maléfique dont l’aspect est monstrueux et l’attitude, narquoise. Tout cela se passe dans l’imagination, l’unique partie de l’âme susceptible de se laisser fourvoyer par le mal, ainsi que le suggère la religieuse au cours du douzième état d’oraison : “Et j’ai expérimenté que, dans cette partie ou centre de l’âme, qui est la demeure de Dieu et comme son ciel, rien de souillé n’y peut compatir, et que le démon même, quoiqu’il soit un esprit, y trouve de l’inaccessibilité” (R 400-401).

Ce passage, illustrant que l’espace de l’âme réservé à Dieu est impénétrable au diable, nous dévoile l’existence d’une autre partie de l’âme. Nous avons vu que, chez Marie, la structure de l’âme reproduit une hiérarchie anthropologique fondée sur la distinction entre une partie inférieure, où se trouve l’imagination, et une partie supérieure, constituée par les facultés de la mémoire, de l’entendement et de la volonté. Au-delà de cette répartition, la religieuse fait apparaître un espace animique écarté et profond qu’elle appelle “centre de l’âme”¹⁸³, “fond de l’âme”¹⁸⁴, “intime de l’âme” (R 242), “intime partie” (R 243) et “partie suprême” (R 258). Comme le dit Hermann Giguère :

La terminologie du « fond de l’âme » était une terminologie usuelle chez les auteurs spirituels du XVII^e siècle. Ils n’en sont pas les créateurs. Elle les rejoint à travers l’école rhéno-flamande, en particulier

¹⁸³ R 400, 403, 404, 418, 426, 459, 462.

¹⁸⁴ R 216, 237, 246, 293, 357, 375, 379-380, 402, 435, 441.

Maître Eckhart, et le capucin anglais Benoît de Canfeld, principal représentant de la spiritualité abstraite¹⁸⁵.

Les appellations de Marie tiennent d'une terminologie savante qui s'est développée au fil des siècles : Saint Augustin employait l'expression *acies mentis*, Tauler parlait de *Grunt der Sele*, Saint Bonaventure d'*apex mentis*, Saint Jean de la Croix de *centro del alma*, François de Sales de *pointe de l'âme*. Qu'il s'agisse de l'image du fond, du centre ou de la pointe, les mystiques se réfèrent toujours à un seul espace, la partie de l'âme où se réalise l'expérience fusionnelle¹⁸⁶. Dans la *Relation*, le *topos* du "fond de l'âme" se présente pour la première fois dans le quatrième chapitre où Marie décrit son état de tendance, d'abnégation et de mortification, phase préparatoire en vue du mariage mystique. À la fin du douzième article, l'Ursuline se réfère à cette intime partie de l'âme dans l'exposition de la coexistence de la vie contemplative avec la vie active :

Tout cela se passe en des chemins, dans un tracé d'affaires, et avec et dans la conversation, quoique nécessaire, de nombre de personnes, avec autant d'application et d'attention d'esprit que si c'était dans l'oratoire, parce que l'âme est emportée passivement par un trait qui, dans son fond, lui donne une très grande paix. (R 216)

Ensuite, l'image revient sept fois entre le cinquième et le onzième état d'oraison et douze fois dans les deux derniers chapitres. La récurrence du *topos* semble, donc, proportionnelle au perfectionnement spirituel. Chez Marie, le "centre de l'âme" se prête à deux métaphores spatiales antithétiques. D'un côté, on le représente comme un lieu clos en mesure d'accueillir l'Autre, selon le *topos* de la demeure intérieure. Nous avons vu, ci-dessus, que la religieuse s'exprime justement en ces termes : "centre de l'âme, qui est la demeure de Dieu". Ailleurs, cet espace se montre encore plus restreint, mais, paradoxalement, infini :

Dans ce purgatoire, on 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 379)

D'après ce passage, nous constatons que les termes "âme" et "esprit" renvoient à des entités distinctes – contrairement à ce que suggère l'emploi synonymique relevé dans le premier état d'oraison –, puisque l'opération divine sépare les deux parties. Le "fond" se dévoile comme un espace autre, un "lieu séparé", voire un au-delà de l'âme qui échappe à la hiérarchie de ses parties. L'étroitesse, évoquée par l'image du "cabinet", traduit la familiarité et l'intimité de la relation avec Dieu. Cependant, la configuration du "fond de l'âme" est oxymorique, car l'exiguïté de la pièce

¹⁸⁵ Hermann Giguère, "Une voie de l'indicible: le fond de l'âme", *Laval théologique et philosophique*, op. cit., p. 319.

¹⁸⁶ Voir Mino Bergamo, op. cit., p. 145 et Benedetta Papisogli, *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 40-41. Toutefois, ainsi que le souligne Hermann Giguère, on aurait tort de ramener le *topos* du fond à une notion immuable, car il "acquiert une malléabilité qui lui permet de traduire de multiples expériences", art. cit. p. 320. Il en va de même de tous les *topos* de la littérature mystique, car derrière chaque ressemblance se cache la singularité d'une expérience.

s'ouvre sur la profondeur illimitée de l'“abîme”. La spatialisation antithétique qui émerge dans ce passage témoigne d'un espace indicible, en fonction d'une localisation et d'une description difficiles à rendre. D'ailleurs, c'est ce que l'Ursuline laisse transparaître derrière la deuxième métaphore spatiale.

Le “fond de l'âme” se révèle également en tant qu'élément topographique, ainsi que le souligne le rapprochement à l'appellatif “région”. Dans l'article XXXV, consacré aux attaques des tentations dans les débuts de la vie religieuse, Marie se soucie de clarifier son rapport avec Dieu :

J'avais au fond de mon âme un acquiescement à Dieu, et il m'était avis que sa divine Majesté exerçait sa justice sur moi, était en moi en une partie qui me semblait être loin de moi, qui se plaisait en me regardant de me voir souffrir. Or, dans mon acquiescement en cette souffrance, je ne sais en quelle région de l'esprit il était. À peine l'apercevais-je, et je n'en recevais aucun soulagement, me trouvant seule à porter ma croix. (R 293)

La souffrance que l'élue ressent, à cause de l'agitation de l'imagination, n'empêche pas la sensation de la présence divine. Dans son for intérieur, Marie adhère à la volonté surnaturelle qui la fait passer par cette atroce épreuve des tentations. Dieu est là, dans cette partie intime de l'âme, mais il l'habite de manière différente par rapport aux circonstances ordinaires. Le “fond de l'âme” se présente comme un espace sans bornes, de sorte que la présence divine se concrétise, cette fois-ci, tout au bout, dans une partie lointaine que la religieuse ne peut qu'entrevoir. L'Esprit s'avère disparaissant, en fonction de la localisation reculée (“loin de moi”) et incommensurable (“je ne sais en quelle région”) de la divinité et de la perception approximative (“À peine l'apercevais-je”) de la protagoniste. Tout se rétablit lorsque Marie recourt au discernement spirituel du Père de la Haye, qui, en plus de rencontrer la servante de Dieu, exige d'elle un compte rendu autobiographique de ses dispositions intérieures :

Or, depuis que j'eus communiqué [avec] le Révérend Père de la Haye, tout cela se passa en un moment ; mon esprit demeura en sa netteté ordinaire, mon imagination ne m'importuna plus en ces matières. Je me trouvai comme en une nouvelle région, et possédant ma paix et le commerce avec la divine Majesté comme auparavant, avec des grâces très particulières sur l'intelligence de l'Écriture sainte [...]. (R 302-303)

Le soutien spirituel et l'assurance d'être dans les voies de Dieu dissipent les craintes, ainsi que la souffrance, de la religieuse qui, enfin, se voit restaurée dans sa communication divine et dans son état habituels. La réhabilitation intérieure est comparée à la découverte d'une “nouvelle région” ; toutefois, le caractère de la nouveauté serait plutôt l'effet du rapprochement de Dieu, de sa translation d'une région lointaine à un espace plus adhérent, de sorte que la distance et la sensation d'abandon, dues au trouble des tentations, s'effacent.

L'image de la “région” intérieure revient dans le douzième chapitre, lorsque Marie relate la mutation d'état par rapport au moment du voyage vers la Nouvelle-France : “Dans l'abord, cela commença par le changement de cette paix qu'il me donna durant la navigation : paix intense et

profonde, quoiqu'en moi éloignée de moi pour sa subtilité. Je l'expérimentais en une région si éloignée, qui est une chose très pénible à la nature et crucifiante l'esprit humain" (R 375). Arrivée à l'autre bout du monde, la religieuse expérimente une variation de sa sensation de paix, qui est apparemment en relation avec la projection dans un espace différent, en raison de son intensité, de sa profondeur et de sa subtilité. Même si Marie ne nomme pas le "fond de l'âme", nous n'avons aucun doute à le reconnaître dans l'expression "région si éloignée", ainsi qu'à travers la mise en relief de l'écartèlement des autres parties de l'âme, c'est-à-dire la partie sensitive, évoquée par la synecdoque "nature", et la partie supérieure, représentée par la formule "esprit humain".

Le "fond de l'âme" apparaît comme un espace insaisissable, inconsistant et indicible, de sorte qu'on ne saurait le situer exactement par rapport aux autres composantes anthropologiques de l'âme. C'est aussi un espace flexible, car ses dimensions varient à la lumière de l'état spirituel vécu : d'un côté, il se rétrécit à l'intimité d'un "cabinet" où Dieu installe son "siège" et, de l'autre, il s'élargit à l'infinité divine, ainsi que le suggèrent l'image de l'"abîme" et le réseau sémantique du lointain. Dans ce "fond", la présence divine est permanente, mais les différentes localisations du Père Éternel, qui est ressenti proche ou éloigné, traduisent les altérations de l'intensité de la relation entre l'âme et Dieu. Lui attribuant l'appellatif "région", Marie met en valeur le caractère purement spatial du "fond de l'âme", aspect confirmé par la récurrence de l'expression, quasi exclusivement, dans des compléments circonstanciels de lieu : le texte déploie constamment les structures "dans/en son fond", "au fond", "dans le/son centre" et "au centre". Cependant, une seule fois dans toute la *Relation*, le "fond" s'affiche comme sujet de l'énoncé. Marie livre cette exception, dans le treizième état d'oraison, en relatant sa disposition intérieure, suite à l'incendie du monastère de Québec :

Les bénédictions que mon âme donnait à Dieu étaient aussi fréquentes que chacun de mes respirs, et il n'était pas en moi de sortir de cette amoureuse activité et union de tout mon âme à la divine volonté, et tout le fond de mon âme était nageant par un amour de complaisance dans cette sainte volonté de Dieu [...]. (R 435)

La religieuse, qui interprète la catastrophe comme "le châtement d'un bon père" (R 434), témoigne de sa profonde acceptation du sort providentiel à travers l'image aquatique : l'immersion que suppose la nage illustre l'acquiescement, ou la fusion, du "fond de l'âme" à la volonté divine. Tout en étant sujet de l'énoncé, le "fond de l'âme" n'est pas le principe d'une action. À travers le mouvement métaphorique de la nage, Marie décrit un état, non pas un acte. Cela tient de la nature même de cette partie intime, car c'est un espace gouverné par Dieu, un lieu aparté, au-delà de la partie opérationnelle de l'âme¹⁸⁷. Contrairement au "fond de l'âme", la partie supérieure et la partie

¹⁸⁷ En se basant sur un passage du "petit discours" du treizième état d'oraison ("La volonté ayant perdu son amoureuse activité, l'âme dans son unité et dans son centre, demeure, dans un amour actuel, dans les embrassements de l'Époux, le suradorable Verbe Incarné", R 459), Fernand Jetté affirme que le "fond de l'âme" chez Marie, loin d'être une faculté, consiste en l'unité de l'âme, "saisie intuitivement à travers l'expérience passive de l'unité d'essence divine". De son côté, Hermann Giguère s'écarte de la lecture de Jetté, qui traite le langage de Marie à la lumière de la théologie

inférieure, ainsi que les puissances qui les constituent, se veulent aussi bien des éléments topographiques que des personnages, de surcroît sujets et objets de l'action. Dans une citation précédente, nous avons déjà vu les facultés de l'âme dans un état volitif ("Toutes les puissances de l'âme ne veulent et n'appètent rien que d'être dans Jésus [...]", R 201). Voyons, par exemple, le début du dixième article, dans le quatrième état d'oraison :

Dès que la divine Majesté m'eut communiqué le don d'oraison, il me donna ensemble la grâce de sa sainte présence : ce qui était ce qui me soutenait et établissait en un colloque continu avec Notre-Seigneur, lequel, quoique intérieurement ce fût en tant que Dieu-Homme, mon imagination ne faisait aucune réflexion, mais tout se passait dans l'entendement et la volonté spirituellement, avec une grande pureté. J'avais quelquefois un sentiment intérieur que Notre-Seigneur Jésus-Christ était proche de moi, à mon côté, lequel m'accompagnait. (R 205)

À côté du "moi" de la protagoniste, représenté en tant qu'objet de l'action de Dieu ("la divine Majesté m'eut communiqué", "il me donna") et que sujet ("J'avais quelquefois un sentiment"), apparaissent, d'un côté, son imagination, comme sujet et, de l'autre, son entendement et sa volonté, comme compléments circonstanciels de lieu. Dans l'article XXXIX, consacré à l'émergence de la vocation apostolique, suite au songe prophétique de 1634, Marie met en lumière sa volonté :

L'Esprit de grâce qui me possédait de la manière susdite, [...] me donnait à connaître que la divine Majesté m'allait mettre dans un nouvel état, et toutes mes penes et inclinations de mon esprit se portaient à entrer dans les desseins et dispositions divines, et ma volonté se consommait dans l'amour qu'elle portait à ses ordres, quoi qu'il pût m'arriver. (R 309)

Ici, la volonté se concrétise en sujet agissant, ainsi que le témoignent les verbes "se consommer" et "porter". Plus loin, dans le récit de la révélation de la destination missionnaire, elle devient sujet agi : "Il n'y eut point là de raison ni de réflexion : la réponse suivit le commandement, ma volonté ayant été à ce moment unie à celle de Dieu [...]" (R 316). Il en va de même, dans le compte rendu du ravissement de la volonté de la religieuse, à propos de la vocation apostolique : "Lors, cette suradorable Majesté jetait ses regards sur moi, qui me signifiaient que j'avais voulu ravir sa volonté, mais que, par amour, elle voulait triompher de la mienne" (R 324).

À propos de la "personnification" des éléments constitutifs de l'âme, le "petit discours", qui correspond à l'article LXVI du treizième état d'oraison, mérite notre attention. Arrivée à la reconstruction autobiographique de ses dernières années, Marie décrit sa disposition intérieure en

mystique, pour mettre en relief le caractère expérientiel de la terminologie employée par l'Ursuline. D'après Giguère, "le « fond de l'âme » dans le vocabulaire de Marie de l'Incarnation serait avant tout le « *topos* » ou l'espace où s'inscrivent les traces d'un indicible qu'elle expérimente. Alors, le « fond » apparaît comme un chemin, un passage vers l'indicible. Il est cet « air » dont parle Marie de l'Incarnation. Il n'a pas de consistance propre. Il est unique en chaque expérience. Il est plutôt le ressort d'un désir de voir Dieu, d'un indicible toujours hors des mots, mais entr'aperçu. Fugace, insaisissable, imperceptible, s'y inscrivent pourtant des traces qui lui sont propres, fragments qui ont l'intensité du feu", *art., cit.* p. 324. Giguère, en dépassant la perspective anthropologique, propose une étude de la terminologie savante employée par Marie pour y relever le caractère singulier de l'expérience, de sorte que l'expression "fond de l'âme" porte des traces qui appartiennent, d'un côté, à un registre psychologique et, de l'autre, à un registre théologique. Les premières sont les traces du désir, toujours croissant, bien au-delà de la dépossession que le mariage mystique implique. Les deuxièmes sont les traces du mystère, autrement dit de l'intériorisation de l'Écriture sainte. Voir aussi Fernand Jetté, "Le fond de l'âme chez Marie de l'Incarnation", DSAM, t. V, col. 661-666.

termes d’“état de victime continuel, plus subtil et intense qu’à l’ordinaire” (R 450). Cet état, ainsi que le suggère l’énoncé, apparaît bien avant que l’Ursuline n’en parle, car nous soulignons que l’expression “état de victime” est employée pour la première fois à ce point de la *Relation*. Ainsi, afin d’illustrer cette nouvelle disposition, Marie recourt-elle à la récapitulation des événements intérieurs qui ont amené à la naissance et au développement de l’“état de victime”. Le “petit discours”, récit entièrement rédigé à la troisième personne, pourrait être défini le théâtre de l’intériorité, car à côté de l’âme, protagoniste du texte en tant que sujet prédominant de l’énoncé, jouent ses parties et ses puissances, comme personnages secondaires, voire des doublures. Ces acteurs alternatifs atteignent le devant de la scène par degrés différents, en fonction de l’extension textuelle que le narrateur leur accorde. Dans le début du discours, principalement axé sur l’âme, Marie laisse entrevoir l’action des puissances :

Cette âme se voyant comblée de la sorte se veut promener dans ces pâtis gras et fertiles, dans ces parterres et dans ces cabinets qui lui ont été ouverts. Là, les puissances se délectent dans un goût de sapience qui est inexplicable ; les divins plaisirs et les repas et repos qu’elle en reçoit, les ivresses saintes qu’elle y pâtit, lui font chanter un épithalame et cantique amoureux qui ne peut finir [...]. (R 453)

Le passage reproduit l’état jubilatoire de l’âme qui vient d’être élevée par les lumières divines. La métaphore bucolique (“promener”, “pâtis gras et fertiles”, “parterres”), la rhétorique alimentaire (“se délectent”, “goût”, “repas”, “ivresses”), la rhétorique de la satisfaction (“comblée”, “se délectent”, “plaisirs”) et le thème amoureux, exprimé par la redondance “épithalame et cantique amoureux”, décrivent l’espace surnaturel comme un *locus amœnus*. Quant aux sujets, le récit, initialement focalisé sur l’ensemble de l’âme, fournit un bref aperçu des puissances, pour revenir elliptiquement à l’âme. Quelques lignes plus loin, Marie accorde une petite place à la partie inférieure de l’âme :

Tout cela se passe sans action réflexe, mais pâtissant une abondance d’esprit dont la signification porte un sens et une intelligence qui fait fondre d’amour [...]. Cet état rejaillit sur les sens ; toute la partie sensitive de l’âme en est imbue, de sorte qu’elle peut dire : *Mon esprit et ma chair se <réjouissent> en Dieu vivant*. (R 453)

Ailleurs, cette partie conquiert la primauté textuelle :

La nature, cependant, qui a ses ruses et ses finesses, veut avoir [son] compte, ne voulant pas quitter son fort ni la part qu’elle avait prise dans les biens spirituels de l’âme, qu’elle a trouvés si à son goût que tous les autres contentements qu’autrefois elle avait eus parmi les créatures ne lui étaient plus rien que mortification et dégoût, de sorte que ne s’en pouvant plus approcher et se voyant sur le rien, ne sait à quoi se prendre. Elle a des saillies, elle fait des efforts pour posséder les biens de l’esprit auxquels elle avait coutume de participer et comme tirer d’eux sa vie et son soutien, pour pouvoir porter allègrement toutes les peines et fatigues auxquelles l’esprit l’avait réduite et rendue souple et obéissante. Elle expérimente que toutes choses lui sont déniées, que ses efforts sont vains et que son partage est la captivité où elle se trouve. (R 454-455)

La “nature”, partie de l’âme reliée au monde extérieur, est présentée selon le *topos* de l’adversaire de la partie supérieure, évoquée, ici, à travers les appellatifs génériques “âme” et “esprit”. Le passage rend compte minutieusement du point de vue de la partie sensitive, qui se voit injustement

privée des biens spirituels, source de “vie” et de “soutien” pour endurer les “peines” et les “fatigues” concrètes, que Dieu réserve désormais à la partie supérieure. La restriction subie amène la “nature” à déployer ses astuces, “ses ruses et ses finesses”, pour défendre sa liberté de bénéficier des conquêtes spirituelles. L’espace intérieur devient, donc, la scène d’une révolte, où la partie inférieure se débat – ainsi que le montrent les expressions “veut avoir [son] compte”, “Elle a des saillies” et “elle fait des efforts” – pour continuer à participer des acquis spirituels, illustrés par l’image du “fort”. Mais, la lutte n’est qu’un leurre, comme le suggère la vanité des efforts et l’image finale de la “captivité”. La partie supérieure de l’âme ne peut aspirer à son élévation qu’en éliminant la corruption dont la partie sensitive est porteuse. Nous le constatons d’après le passage suivant :

La nature étant ainsi anéantie, premièrement par la pénitence et en second lieu par la privation de ce qui la faisait subsister et rendre souple à tout ce à quoi l’Esprit la voulait mener, est humiliée à un point qui ne se peut dire, pendant que la partie supérieure est en un contentement très véritable de se voir délivrée de ce qui lui nuisait le plus pour être, en vraie pureté, en la jouissance de son souverain et unique Bien : l’entendement et la volonté possédant les lumières et les amours en la manière, mais par-dessus la manière que j’ai ci-devant déduite en bégayant. (R 456)

Ici, la scène, initialement focalisée sur la partie inférieure, convoque, par la suite, d’autres personnages : la partie supérieure, l’entendement et la volonté. Le passage nous conduit à travers la hiérarchie intérieure, d’un plan global, où l’humiliation de la partie sensible s’oppose à la jubilation de la partie supérieure, à un plan partiel où se précise l’état de celle-ci, grâce à la mise en relief de l’expérience de ses puissances. De plus, nous soulignons la manière dont Marie fait apparaître la réalité ambivalente de la “nature”, en tant qu’élément de frontière entre l’extérieur et l’intérieur : l’anéantissement de cette partie se produit, d’un côté, par la pénitence corporelle et, de l’autre, par son exclusion de la jouissance des béatitudes spirituelles.

À propos du terme “nature”, nous constatons que Marie en fait un usage polysémique. Alors que dans le “petit discours” il se donne comme équivalent de la partie inférieure de l’âme, l’espace d’élaboration des informations sensorielles, au cours de la *Relation*, le terme fonctionne comme synonyme du corps. Cet emploi émerge par trois fois. Pour commencer, nous le rencontrons dans l’article XXI du sixième état d’oraison, lorsque Marie relate la grâce de la révélation des Attributs divins :

Tout cela n’empêchait point l’expédition des affaires qui m’étaient commises, ni les actions de charité qui soutenaient en quelque façon la nature. Car, comme elle n’avait point de part en ce qui se passait au-dedans, cela la divertissait et faisait porter les fatigues que l’esprit lui donnait dans les austérités et pénitences aussi bien qu’en tout le reste. (R 245)

Le passage témoigne de l’harmonisation que le sujet mystique atteint à l’égard de l’expérience intérieure et de la vie extérieure. L’intensité de l’impression des divines perfections n’interfère pas

avec les tâches que la jeune femme est contrainte à exécuter, en raison de son emploi chez les Buisson, ni avec sa pratique de la charité. Le mot “nature” est mis en relation avec cette pratique, ainsi qu’avec les “fatigues” dues aux conduites rigoristes et à la mortification, de sorte qu’il renvoie évidemment à la réalité corporelle. Puis, cet aspect est également confirmé par la disjonction de l’intérieur, évoqué à travers l’indication spatiale “au-dedans”. Il n’y a, donc, aucun doute qu’ici la “nature” se réfère uniquement à la dimension empirique, de même que dans ce passage tiré du septième état d’oraison :

Ce qui fait que la nature demeurant sans soutien pâtit et porte le faix des travaux ordinaires seule, et celui de ce que la partie suprême ne fait non plus de cas de lui que s’il était son ennemi mortel et son plus grand obstacle qui la retient et l’empêche de s’envoler dans le séjour de son Bien-Aimé, libre de la vie mortelle, où elle ne pourra plus le perdre. (R 258)

Comme dans le passage précédent, la corporéité de la “nature” est prouvée par la mise en scène de la réalité matérielle, évoquée encore en termes d’épuisement physique, ainsi que le suggère l’expression “faix des travaux ordinaires”. À cela s’ajoute une syllepse grammaticale et un changement de genre du sujet : le complément d’objet indirect “lui” s’accorde avec le substantif “corps”, au lieu du mot “nature”, et par conséquent l’énoncé suivant, qui l’instaure comme sujet, emploie le pronom masculin à la troisième personne. Enfin, la corporéité est révélée aussi par le thème du combat avec la “partie suprême”, ainsi que par l’opposition entre la vie et la mort. Les faveurs spirituelles que les mystiques accumulent, dès la vie terrestre, contribuent à l’émergence d’un désir de mort, seul état où l’âme pourrait être parfaitement et éternellement unie à Dieu. C’est pourquoi ils s’acharnent contre la seule entrave à l’union absolue. Marie, qui vient d’être élevée au rang d’épouse du Verbe Incarné, perçoit son corps comme un “obstacle” et un “ennemi mortel”, où le sens de l’adjectif est à la fois “qui est sujet à la mort” et “qui mérite la mort”. L’image de l’entrave est renforcée par la mise en relief de l’action de l’adversaire car il “retient” et il “empêche”. Seulement la délivrance définitive du corps, “de la vie mortelle”, permettra à l’âme de rejoindre “le séjour de son Bien-Aimé” et d’atteindre l’union permanente tant convoitée (“où elle ne pourra plus le perdre”).

Dans le troisième cas, Marie fait apparaître les deux termes ensemble :

En cette souffrance, il [le Verbe divin] mettait une plénitude en moi plus dure à supporter à la nature que toutes les souffrances d’une mort très cruelle. Je prenais ma course pour me distraire ; mais c’était mon corps. Sans réflexion, j’allais dans les allées du bois ou des vignes comme insensée, et après, me ressouvenant de moi-même, par l’esprit il abattait le corps qui se laissait tomber où il se trouvait. (R 262)

Après le mariage mystique avec le Verbe Incarné, l’âme de la protagoniste expérimente qu’elle est “toute absorbée en ses amours, pâtissant sans cesse cette extase amoureuse” (R 260), de sorte que son état est “un nouveau martyr dans ses touches et embrassements amoureux” (R 261). La souffrance, évoquée au début du passage, vient de ce martyr amoureux qui est également la source d’une exubérance spirituelle, ainsi que le suggère le mot “plénitude”. Il s’agit d’un bien, auquel la

“nature” ne participe pas. Ce passage se veut, donc, une illustration des circonstances de privation dont Marie a fait part dans le “petit discours”. Cependant, la religieuse fait ressortir le caractère corporel impliqué dans le terme “nature”, à travers l’image de la mort empirique révélée dans le comparatif “plus dure à supporter [...] que toutes les souffrances d’une mort très cruelle”. L’exclusion de la nature est témoinnée, ensuite, par la scène champêtre. Marie cherche à se distraire de l’intensité spirituelle, mais en vain car la diversion n’est que corporelle. Le corps et l’esprit se conduisent indépendamment et déraisonnablement : alors que le corps court de manière “insensée”, l’esprit est absorbé dans l’extase amoureuse. Pour finir, lorsque la protagoniste recouvre le contrôle d’elle-même, son corps épuisé se laisse aller à terre. À ce propos, l’emploi du verbe “abattre” est significatif, dans la mesure où il rappelle l’image mortelle exprimée par le comparatif.

Le terme “nature” relève, donc, d’une ambiguïté anthropologique, car il rassemble, en équilibre instable, la réalité extérieure et la réalité intérieure. En fonction du contexte, Marie décide d’employer le mot en faisant primer sa dimension animique, jusqu’à devenir le substitut de la partie sensitive de l’âme, ou en mettant en relief son caractère purement empirique. De plus, les passages que nous venons de voir instaurent la nature ou le corps en tant que sujets de l’énoncé. Le corps, comme l’âme, avec toutes ses distinctions, constitue l’un des éléments de la fragmentation du sujet. La majorité des récits concernant le corps se situent dans le septième état d’oraison, le chapitre centré sur le mariage mystique. À côté des mentions que nous venons de voir, Marie insiste sur le retranchement du corps des phénomènes intérieurs et, en particulier, de l’amour martyrisant du Verbe Incarné :

Sans ces petites relâches que l’activité amoureuse donne à l’âme, pour exhaler un peu ce qui est au dedans de la plénitude du Bien-Aimé, ces excès tueraient le corps, car il n’est pas imaginable combien l’esprit lui fait violence. Ce n’est pas que l’activité amoureuse, à laquelle il n’a nulle part en aucun de ses sens, ne lui soit insupportable, mais c’est le moindre de ses maux, car il ne porte qu’une privation et le sentiment des pénitences, et non cette souffrance dont j’ai parlé ci-dessus. Mais ce qui le soulageait, comme j’ai déjà dit, c’étaient les actions extérieures avec le prochain [...]. (R 263)

Ici, Marie reproduit discursivement ce qu’elle a illustré dans la scène de la course champêtre. L’intensité du transport se répercute sur l’extérieur, de sorte que le corps, suractivé par “ces excès”, finirait par être exténué, jusqu’à périr, s’il n’y avait pas d’intermittence dans les opérations spirituelles. Malgré le déversement de l’intérieur sur l’extérieur, le corps, ainsi que ses facultés sensibles, n’a aucun rôle actif dans la relation avec Dieu. Cette “privation” et les souffrances procurées par les mortifications corporelles dépassent la violence de l’extériorisation de l’“activité amoureuse”. Le passage, principalement axé sur la figure du corps, témoigne d’une actualisation de l’expérience vécue par la protagoniste. Le “je” du narrateur-personnage s’efface pour parler

impersonnellement de l'âme/l'esprit et du corps, en employant un temps commentatif¹⁸⁸. À travers le présent de l'indicatif, Marie opère une mise en relief, qui rappelle en quelque sorte l'usage que les historiens font du présent historique. Cette actualisation et le recours à la troisième personne du substantif constituent les traces d'une distanciation de la subjectivité. Par cette stratégie discursive, le narrateur met en lumière l'expérience personnelle qui est susceptible d'être partagée par tous ceux qui sont appelés à la vie mystique. En d'autres mots, le narrateur repère dans son parcours ce qui est censé être universel, pour le reproduire, ensuite, dans un récit dépouillé de tout caractère biographique. Cependant, à la fin du passage, le corps, bien que traité impersonnellement, est rapproché à l'expérience de la protagoniste à travers la transition temporelle du présent à l'imparfait.

Dans la page suivante, au début de l'article XXVII, le récit met encore en scène les deux adversaires :

D'autres fois, j'expérimentais que le suradorable Esprit de Jésus voulait faire une séparation du mien d'avec le corps. Cette opération est une chose si épouvantable à la nature que, si elle durait trois jours de suite en son effort, il faudrait mourir. Car mon esprit voulait suivre cet Esprit-Saint qui semblait vouloir l'emmener avec soi, et le pauvre corps souffrait la violence de l'esprit qui le voulait quitter, expérimentant une certaine division qui le mettait dans une solitude affreuse. Elle m'était bien plus pénible lorsque j'étais en solitude qu'en l'actuel emploi. (R 264)

Le corps, déjà exclu des jouissances spirituelles et voué à la souffrance, subit un affront ultérieur : par intervention divine, on le sépare de l'esprit. La rhétorique de l'abandon ("séparation", "quitter", "division", "solitude affreuse") et la rhétorique de la souffrance ("épouvantable", "pauvre", "souffrait", "violence") soulignent l'intensité de l'état de dérégulation du corps. Quant à l'énonciation, la désignation de la protagoniste se réalise, pour commencer, à travers la première personne et, ensuite, elle se scinde entre le corps et l'esprit, mais ces deux figurants ne sont pas traités de la même manière. Alors que l'esprit est rattaché à la protagoniste par l'adjectif et le pronom possessifs, "mon esprit" et "mien", le corps apparaît comme une entité disjointe du "moi", puisqu'il se présente toujours impersonnellement, juste précédé par l'article déterminatif, "le corps" et "la nature". Nous avons l'impression que Marie se reconnaît parfaitement dans sa partie spirituelle, au détriment de la contrepartie corporelle. Ainsi, la désagrégation que Dieu opère à l'égard de son élue trouve-t-elle un écho dans l'emploi des structures langagières.

Dans les lignes qui suivent, se réalise un changement de voix, car le narrateur interrompt la narration autobiographique, pour s'expliquer sur cette disposition, selon le procédé de l'actualisation et de la désignation impersonnelle des sujets :

¹⁸⁸ Nous nous référons à la distinction entre temps commentatifs et temps narratifs, élaborée par Harald Weinrich. Voir : *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 84.

L'esprit, en cet état, a son avantage sur le corps, étant content de sa séparation, et ne voudrait jamais être dans sa prison, dans la jouissance du bien qu'il possède, qui est une chose au-delà de tout sentiment. Il ne se soucie pas de ce que souffre son adversaire, duquel il ne voudrait jamais approcher. (R 265)

Ce passage rend compte du triomphe de l'esprit sur le corps : grâce à l'élévation divine, le premier a enfin obtenu "son avantage" sur le second et par là il peut se délecter de sa conquête, ainsi que le témoignent le lexique jubilatoire – "content" et "jouissance" – et l'insouciance par rapport à la souffrance du corps qui est représenté par l'image spatiale de la "prison" et par l'image de l'"adversaire".

Ce n'est que dans l'état d'oraison régi par la grâce fusionnelle du mariage spirituel que l'âme conquiert une certaine délivrance des limites corporelles et sensibles. Dans les passages que nous avons examinés, le rapport entre le corps et l'âme est souvent évoqué sous le signe de l'affrontement, d'une lutte réciproque pour la défense des propres intérêts : du côté de l'âme, l'union divine épurée de l'interférence matérielle et, pour le corps, la recherche du soutien spirituel pour supporter et soulager les souffrances extérieures. Le profil du corps qui se dessine, au fil des pages, est à la fois celui d'un adversaire, comme on l'a vu c'est un "ennemi mortel", et d'une victime, car l'âme cherche par tous les moyens de l'anéantir. En reprenant les passages cités, nous pouvons rassembler une série d'énoncés qui témoignent de l'emprise de l'esprit sur le corps ou la nature : "les peines et les fatigues auxquelles l'esprit l'avait réduite et rendue souple et obéissante" (R 455), "les fatigues que l'esprit lui donnait" (R 245), "par l'esprit il abattait le corps" (R 262), "il n'est pas imaginable combien l'esprit lui fait violence" (R 263), "le pauvre corps souffrait la violence de l'esprit" (R 264). Puis, nous avons également relevé l'indifférence dédaigneuse de l'âme : "la partie suprême ne fait non plus cas de lui" (R 258) et "Il [l'esprit] ne se soucie pas de ce que souffre son adversaire" (R 265). Le corps succombe sans cesse aux coups de l'esprit. Toutefois, la page la plus bouleversante se situe au cours du quatrième état d'oraison, lorsque Marie narre le développement de sa tendance spirituelle, accompagnée par un processus de purification, qui implique les pratiques extérieures de la pénitence et de la charité. Le narrateur recourt à l'actualisation, ainsi qu'au pronom personnel "elle" pour mettre en scène l'âme :

Mais on lui découvre qu'il y a des dispositions qu'elle n'a pas : les ornements requis pour une possession si haute et si sublime. Elle voudrait passer par les flammes pour arriver où elle prétend ; il n'y a travaux qu'elle n'embrace, ni jour ni nuit qu'elle n'emploie, pour tâcher d'acquiescer cette dignité qui lui manque, quoiqu'elle voie bien qu'elle ne la doit attendre que par la pure bonté de Dieu et par un excès de sa magnificence. Elle fait l'imaginable pour gagner son cœur, et lui, il lui donne un nouvel esprit de pénitence qui fait qu'elle traite son corps comme une esclave. Elle le charge de haïres, de cilices et de chaînes, le fait coucher sur le bois, et pour linceul, un cilice ; elle le fait passer partie des nuits à <se> discipliner sanglamment ; elle lui fait manger de l'absinthe, de peur qu'il prenne goût aux viandes ; elle ne lui permet de sommeil que le peu qu'il lui en faut pour ne le pas laisser mourir, parce qu'elle veut qu'il souffre. Avec ces pénitences, les autres actions domestiques et les travaux du tracas, elle lui <fait> panser des plaies puantes et l'<assujettit> de s'en approcher si près qu'il en reçoive le sentiment ; elle le fait aller où il y a des charognes très infectes, pour en prendre à loisir le sentiment. Non contente, elle lui fait prier quelque personne confidente de le battre rudement. Elle ne lui donne aucun repos, mais de continuelles inventions à le faire souffrir. S'il se présente quelque petit divertissement, l'Esprit lui dicte qu'il faut

quitter la compagnie pour s'aller discipliner ou pour aller demander quelque nouvelle pénitence à son directeur, ou il l'oblige de se retirer en la solitude pour traiter plus librement avec Dieu ; même, il lui fait quitter la table à tels desseins. Ce pauvre corps se laisse conduire comme un mort et souffre tout sans mot dire, parce que la vigueur de l'Esprit de grâce l'a surmonté et réduit. (R 210-212)

Tout mystique s'impose des pratiques ascétiques strictes dont la pénitence se déploie, généralement, à travers un large éventail de moyens autodestructifs. Ici, Marie nous offre une énumération plutôt détaillée de ses pratiques. Il s'agit bien de son vécu personnel, malgré la distanciation suggérée par la troisième personne. La protagoniste de la scène est l'âme qui est prête à tout pour être digne de parcourir la voie vers l'union mystique. Pour complaire à Dieu, elle s'acharne sur "son corps". Celui-ci n'a aucune autonomie, le corps appartient à l'âme, de sorte que dès l'emploi de l'adjectif possessif s'annonce l'autorité indiscutable de la partie spirituelle. Le passage montre que le corps est l'"esclave"¹⁸⁹ de l'âme, puisqu'il "se laisse conduire comme un mort et souffre tout sans mot dire" et qu'il est "surmonté et réduit" par l'Esprit de grâce. Dominé par l'âme, le corps devient l'objet d'une haine sadique : l'âme "veut qu'il souffre", elle renchérit les sévices qu'elle lui procure, ainsi que le suggère l'énoncé introduit par l'expression "Non contente", et elle fait preuve de créativité à travers ses "continuelles inventions à le faire souffrir". Le corps est représenté aussi bien en tant qu'objet physique qu'en être animé, comme le soulignent les circonstances relationnelles qui participent, de toute manière, à la mortification ("prier quelque personne confidente de le battre rudement", "quitter la compagnie", "demander quelque nouvelle pénitence à son directeur"). La cruauté de l'âme se révèle à travers la série de coercitions qu'elle inflige au corps, de sorte que l'énumération des actions finit par matérialiser l'âme. Comme un bourreau, elle poursuit sa victime, en la soumettant constamment, ainsi que le montrent les tournures verbales "Elle le charge", "le/lui fait + infinitif", "elle ne lui permet", "l'assujettit" et "elle ne lui donne". Les pénitences¹⁹⁰ impliquent la restriction des besoins élémentaires, tels que le sommeil et l'alimentation : d'un côté, le repos consenti au corps est limité au minimum nécessaire pour garantir sa survie, ainsi qu'il est rendu insatisfaisant par la condition incommode de couchage ; de l'autre, les repas sont souvent abandonnés, pour être remplacés par la "nourriture" spirituelle des entretiens avec Dieu, et compromis par l'ingestion de l'absinthe, qui sert à neutraliser le sens gustatif. Ensuite, le corps subit des violences procurées par l'usage de plusieurs instruments, tels que les "haires", les "cilices", les

¹⁸⁹ Marie emploie le terme au féminin. On ne saurait dire s'il s'agit d'une faute d'orthographe, d'une syllepse grammaticale avec le mot "nature" ou, peut-être, d'une conception féminine de la condition d'esclavage.

¹⁹⁰ À propos des mortifications de Marie, voir : Jacques Maître, "Marie Guyart, essai de psychanalyse socio-historique", in *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, op. cit., pp. 195-208 et *Id., Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000, pp. 111-142. Voir également : *Id., Mystique et Féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, 482 p. et Rudolph M. Bell, *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994, 307 p..

“chaînes” et la discipline. Enfin, l’âme mortifie les sens, surtout la vue et l’odorat, en imposant la recherche de situations écœurantes. Comme on le lit, il ne suffit pas de soigner des “plaies puantes”, il faut les humer de près, ainsi qu’il faut se rapprocher des “charognes très infectes”.

La représentation du corps dans la *Relation* oscille constamment entre l’image de l’ennemi et de la victime. Étant la “prison” de l’âme, ou ce qui empêche l’abstraction totale des réalités mondaines, le corps doit être anéanti, aussi bien extérieurement – à travers la surcharge de travail, le dévouement à la charité et les mortifications corporelles – qu’intérieurement, par son exclusion de la vie intérieure, qui suppose la privation du soutien nécessaire pour endurer les difficultés de la vie quotidienne. L’écartement qui se réalise dans l’expérience résonne donc sur le plan de l’énonciation, car le terme “corps” apparaît, généralement, à la troisième personne et il ne figure que rarement selon la formule possessive. En évitant de se reconnaître dans sa partie corporelle, Marie souligne son application à l’être intérieur qui a été éveillé par la grâce de la conversion pour être élevé, ensuite, à l’état unitif.

Nous avons vu aussi que le corps est spécialement convoqué dans le septième chapitre, en fonction de la séparation de l’âme, conséquence du mariage spirituel. Cependant, à partir du neuvième chapitre, le corps réapparaît, mais cette fois-ci à travers le syntagme “mon corps”. Marie l’évoque pour rendre compte d’un phénomène intérieur relié à la vocation apostolique. Après l’annonce du songe prophétique, la protagoniste reçoit une série de grâces qui, d’un côté, lui dévoilent le projet missionnaire que Dieu dispose pour elle et, de l’autre, l’acheminement dans l’approfondissement de sa vocation. Dans ce processus, l’élue expérimente constamment une sorte de dissociation entre son esprit et son corps, ainsi que le témoigne, par exemple, ce passage de l’article XLI :

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. (R 316-317)

L’esprit de Marie abandonne le corps, comme le montrent les expressions “hors de moi” et “abstrait du lieu où <était> mon corps”, pour voyager dans le monde entier. En d’autres mots, il s’envole au-delà des frontières corporelles et terrestres, pour se rapprocher des âmes qui feront l’objet de l’œuvre missionnaire de la religieuse. Nous constatons que ce phénomène d’“abstraction” engendre une souffrance physique : le corps pâtit toujours à cause de l’intense activité spirituelle, de même que dans l’état du martyr amoureux. Toutefois, ici, la représentation du corps sert à mettre en évidence la singularité de l’expérience intérieure, en tant que dislocation spatio-temporelle. En ce qui concerne le perfectionnement spirituel, l’évocation du corps n’a rien à voir avec le rôle d’adversaire de l’âme. On pourrait dire qu’il est juste une référence spatiale, non plus un figurant de la subjectivité. De plus, cette prédominance spatiale se confirme, au fil des articles, à travers la mise

en scène de l'enfermement corporel dans le monastère, état contrastant avec la liberté de l'esprit, qui peut se déplacer, à sa guise, jusqu'au bout du monde. Autrement dit, le désir missionnaire de l'élue se heurte à la claustration conventuelle, mais nous verrons cet aspect dans le chapitre consacré à l'espace. Il suffit, pour l'instant, de souligner que, tout au long de la *Relation*, le corps est toujours décrit comme une entrave, aussi bien pour la vocation mystique que pour la vocation apostolique.

Nous avons vu que le compte rendu de la vie spirituelle implique la mise en scène de la fragmentation du "moi". Le sujet mystique constitue une entité plurielle, constamment démembrée pour dévoiler méticuleusement les dynamiques des phénomènes et des états intérieurs. Ainsi, rencontrons-nous, premièrement, la distinction entre le corps et l'âme, et, deuxièmement, la structure anthropologique de l'âme. Celle-ci est organisée en une partie inférieure, où agissent les sens et l'imagination, en une partie supérieure, où opèrent la mémoire, l'entendement et la volonté, et, enfin, en une partie qui semble traverser la verticalité de ces deux parties, le fond ou le centre de l'âme. Tous ces éléments, à l'exception du dernier, sont à la fois espaces et personnages car le texte les fait apparaître aussi bien en compléments circonstanciels de lieu qu'en sujets de l'énoncé. Marie a puisé dans la terminologie savante de l'intériorité – qui s'est mise au point au fil des traditions mystiques – les expressions aptes à traduire son expérience individuelle. Avoir recours à un langage partagé signifie se soucier de rendre accessible à autrui son parcours, même si les termes ne renvoient pas à une vérité immuable et universelle. L'élue, comme chaque auteur mystique, s'approprie la terminologie en la modelant sur son vécu.

Au-delà de ces incarnations anthropologiques du sujet mystique, qui n'ont lieu que de temps à autre dans le récit, Marie exploite généralement les termes "âme", "cœur" et "esprit" pour nommer l'intériorité. Nous avons dit que, dans le premier chapitre, ils sont employés de manière synonymique et, qu'au fil des pages, ils se nuancent. Nous le constatons, dès le deuxième état d'oraison, dans la conclusion de l'article VII :

Sans méditer, mon esprit concevait les quatre fins dernières, et je voyais dans l'effusion du Sang du Fils de Dieu les remèdes pour m'y faire arriver heureusement, et lors, toute mon âme tendait à en recevoir l'application, continuellement s'approchant, outre l'impression qu'elle portait, de ce souverain remède qui était sa vie et son aliment. (R 189)

Comme le montre ce passage, après la grâce de la conversion, qui avait montré à Marie tous ses péchés pour l'acheminer dans la recherche de son salut, l'élue trouve, dans la fréquentation assidue ("continuellement s'approchant") des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, le moyen de parfaire sa purification. Marie présente sa disposition à travers la métaphore de la maladie : l'âme est atteinte par ses imperfections, mais elle recouvre sa santé, illustrée par l'expression "sa vie et

son aliment”, grâce au traitement médical – “remède” et “application” – des sacrements. La subjectivité est représentée par trois figurants : “je”, l’“esprit” et l’“âme”. Les deux derniers semblent renvoyer à des référents distincts, bien que le second englobe le premier : alors que l’esprit “conçoit”, “toute” l’âme “tend”. Si, d’un côté, les effets du “souverain remède” retombent sur l’ensemble de l’intériorité, de l’autre, l’activité cognitive est l’apanage de l’esprit, terme qui désigne probablement la partie supérieure de l’âme. Cette distinction est bien évidente dans un passage que nous avons évoqué auparavant, à propos du “fond de l’âme” : “[...] 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 [...]” (R 379). Ici, les termes se rapportent à une distinction anthropologique, alors que, dans d’autres passages, ils reviennent, en quelque sorte, à un usage synonymique :

Il [Notre-Seigneur] ravissait mon esprit et charmaît mon cœur auquel il voulait accorder sa requête, mais il y avait encore quelque ornement à préparer, et sur cela, mon âme languissait, quoiqu’elle fût unie de volonté à Celui qui la faisait souffrir et qui, après tant de soupirs, ne lui accordait pas sa demande. (R 214)

La “requête”, dont il est question, concerne l’accomplissement du mariage spirituel. Dans ce passage du quatrième chapitre, où Marie narre son état de tendance vers l’union, nous constatons que l’esprit et le cœur sont les objets de l’opération divine, puisqu’ils subissent les actions reliées aux verbes “ravir” et “charmer”, tandis que l’âme est le sujet d’une aspiration affligeante, représentée par l’image des “soupirs”, ainsi que par les actions de “languir” et de “souffrir”. Marie met en lumière l’une des puissances animiques en précisant que, malgré tout, son âme est “unie de volonté” à Dieu. On dirait, donc, que les termes “âme”, “cœur” et “esprit” servent à déployer la variété des phénomènes et des sensations intérieurs, plutôt qu’à désigner un espace spécifique.

Tout au long de la *Relation*, la religieuse alterne ces trois termes représentatifs de l’intériorité au pronom personnel à la première personne. Étant interchangeables, ces sujets se côtoient à l’intérieur d’une seule phrase ou dans une suite d’énoncés, sans modifier la cohérence du discours. En demeurant dans le quatrième état d’oraison, voyons, par exemple, l’alternance je/âme : “Mon âme avait une tendance à Dieu sans cesse, purement spirituelle. Je le voulais d’une façon qui m’était inconnue” (R 209). Les sujets de l’énoncé changent, mais ils sont réunis par les actions canalisées vers le même objectif. Dans le deuxième état d’oraison, le narrateur met en scène l’épatement de la protagoniste à l’égard de ses mouvements intérieurs : “Et moi-même je m’étonnais de ce que mon cœur parlait ainsi, sans que je le fisse parler par mon action propre, mais poussé par une puissance qui m’était supérieure, qui l’agissait continuellement” (R 187). La divergence entre les deux sujets, soulignée par l’image du cœur qui parle indépendamment du “moi” – qui devrait être à l’origine de la communication – s’efface sous l’action de la “puissance” divine, “supérieure” à la protagoniste

ainsi qu'à son cœur. Nous retrouvons l'alternance je/cœur, dans le septième état d'oraison, lorsque Marie relate l'expérience extatique lui révélant son passage à la vie religieuse :

Un jour, entre autres, me trouvant en une compagnie où l'on disait quelque chose un peu trop libre, que prudemment je ne pouvais reprendre, ni me séparer, en en parlant à mon divin Époux, il me pressait de quitter et m'en aller avec lui dans ma chambre. Le respect humain me retenait. Il pressait et charmaît mon cœur de nouveau par une violence amoureuse de m'en aller avec lui hors de là. (R 267-268)

Le "moi" et le "cœur", qui figurent comme compléments d'objet direct, sont des sujets indéniablement interchangeables, ainsi que le suggère l'insistance de l'injonction divine, mise en relief par l'adverbe "de nouveau". La transition des sujets se réalise de manière plus rapide, dans la page suivante, lorsque Marie indique les conséquences de la grâce : "Après donc avoir porté cette impression, mon âme demeura dans une très grande paix et certitude, sans toutefois que je susse les moyens que Notre-Seigneur tiendrait pour me tirer du monde [...]" (R 269). Toujours à propos de l'abandon de la vie séculière, dans le trentième article, l'Ursuline relate qu'elle avait eu recours à Dieu pour assurer de l'acte qu'elle allait accomplir, étant donné que son entourage s'y opposait. Dans le récit de l'opération divine, l'alternance des sujets est encore plus brusque, presque bizarre du point de vue langagier : "Lors, il influait à mon âme un aliment et un nourrissement intérieur qui m'eût fait passer par les flammes, me donnant un courage à tout surmonter et à tout faire ; et il emportait mon esprit où il me voulait" (R 275). Le terme "âme" et "esprit" sont encore une fois employés comme synonymes. Cependant, l'aspect le plus intéressant se situe dans la conclusion de l'énoncé, où le trouble morphosyntaxique, engendré par le pronom complément d'objet direct "me", instaure la coïncidence entre le "moi" et l'"esprit".

Ainsi que nous l'avons constaté, le "je" de la protagoniste – évoqué également à travers le pronom complément d'objet direct correspondant – se veut un équivalent des trois termes caractéristiques de l'intériorité. Cela nous suggère que ce représentant de la subjectivité est loin de se référer à une entité univoque. Nous avons déjà mis en évidence que, sur le plan de l'énonciation, le "je" renvoie à l'identité du narrateur et du personnage et que, sur le plan de l'énoncé, le "je" rassemble les multiples incarnations temporelles du personnage. L'économie de l'emploi du pronom personnel s'enrichit d'un autre dédoublement, car il peut se référer au personnage, aussi bien en sa dimension extérieure qu'intérieure. En reprenant les mots d'Émile Benveniste, ce signe "vide" de la langue se remplit au moment où un locuteur le mobilise dans son discours. Dans la *Relation*, le "je" se remplit ultérieurement, dans la mesure où le narrateur se conçoit comme un être pluriel et fragmenté. Ce n'est qu'à travers le contexte que l'on peut distinguer le partage du sujet entre l'ici terrestre et l'au-delà transcendant. Reprenons, par exemple, le passage du neuvième état d'oraison concernant l'apaisement des troubles de conscience, engendrés par les tentations des débuts de la vie religieuse de l'Ursuline :

Or, depuis que j'eus communiqué [avec] le Révérend Père de la Haye, tout cela se passa en un moment ; mon esprit demeura en sa netteté ordinaire, mon imagination ne m'importuna plus en ces matières. Je me trouvai comme en une nouvelle région, et possédant ma paix et le commerce avec la divine Majesté comme auparavant, avec des grâces très particulières sur l'intelligence de l'Écriture sainte, que ledit Révérend Père m'avait dit que je lusse. (R 302-303)

Alors que le “je” du début et de la fin de la citation renvoient à l'être existentiel – celui qui dans la réalité mondaine communique avec le Jésuite et suit ses conseils de lecture –, le “je” du milieu se réfère à l'être intérieur qui est emporté vers une “nouvelle région” de l'esprit, où il recouvre sa sérénité et sa familiarité avec Dieu.

Il existe, donc, chez Marie ce qu'on pourrait appeler un “je” corporel et un “je” spirituel. Si le premier entre en contraste avec les désignations de l'intériorité, “âme”, “cœur” et “esprit”, le second fonctionne comme un équivalent. À travers l'évocation du “je” corporel, le narrateur met constamment en relief l'ubiquité du sujet mystique. Cette présence dédoublée apparaît dans les moments de recueillement en prière, ainsi que le suggère un passage du neuvième article : “Dès que je me mettais à genoux devant mon crucifix, mon esprit était emporté en lui” (R 200). La protagoniste occupe au même moment deux lieux, la pièce où elle se prosterne et l'espace transcendant où elle se rapproche de Jésus-Christ. Parfois, le déplacement spirituel se produit en lieux concrets : “Cependant, les Révérendes Mères Urselines s'étant venu loger où elles sont à présent, toutes les fois que je passais devant leur monastère, mon esprit et mon cœur faisaient un subtil mouvement qui m'emportait en cette sainte maison [...]” (R 271). Marie se trouve corporellement au-dehors du monastère et spirituellement au-dedans. Cette disjonction est bien plus remarquable lorsqu'il s'agit des abstractions, ayant rapport à la vocation apostolique, qui font voyager l'élue d'un bout à l'autre du globe : “Quoique corporellement je fusse en l'actuelle pratique de mes règles, mon esprit ne désistait point de ses courses, ni mon cœur, par une activité amoureuse plus vite que toute parole, de presser le Père Éternel pour le salut de tant de millions d'âmes que je lui présentais” (R 311). Ce passage, en plus d'opposer la présence physique dans le monastère aux déplacements spirituels dans le monde, montre, à travers la distinction des sujets intérieurs, la variété des mouvements de l'âme. D'un côté, l'“esprit” est la partie en mesure de se projeter dans un ailleurs spatio-temporel qui lui permet de voir ce qui se passe dans des terres lointaines, et, de l'autre, le “cœur” est le responsable de la communication avec Dieu, ainsi que nous l'avons déjà constaté dans le passage où la protagoniste s'étonnait de son éloquence intérieure (R 187).

Le contraste entre le “je” existentiel et les figurants de l'intériorité sert aussi à révéler les attitudes de la protagoniste dans le domaine relationnel. Cela émerge, par exemple, dans le septième état d'oraison, au cours de la scène des adieux entre Marie et son père, au moment de l'entrée en religion : “Lorsque je pris congé de lui, il n'y a raison qu'il ne me produisit pour m'arrêter ; mais mon cœur se sentait invincible dans son intérieur” (R 275). Il en va de même, dans le dixième état

d'oraison, à propos de la déclaration de la vocation apostolique : “[...] mais je ne déclarais mon secret à aucun, sentant pour cela mon esprit en une réserve toute particulière, retenue par le mouvement de l’Esprit qui me conduisait” (R 327).

Le “je”, en tant qu’entité spirituelle, émerge spécialement lorsque Marie rend compte des faveurs reçues de Dieu. Là, le pronom personnel et l’“âme” se côtoient étroitement, selon une alternance effrénée. La nature spirituelle impliquée dans le pronom apparaît, donc, à travers le rapprochement du terme “âme”, ainsi que de ses incarnations anthropologiques, et à travers le partage des événements et des actions. À ce propos, nous allons nous pencher sur les trois grâces trinitaires. Au début du sixième état d’oraison, dans l’article XVIII, Marie relate la première révélation du mystère de la Trinité :

En ce moment, toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et souffrantes l’impression qui leur était donnée de ce sacré mystère, laquelle impression était sans forme ni figure, mais plus claire et <intelligible> que toute lumière, qui me faisait connaître que mon âme était dans la vérité, laquelle dans un moment, me fit voir le divin commerce qu’ont ensemble les trois divines Personnes [...] ; mon âme était informée de cette vérité d’une façon ineffable qui me fait perdre tout mot, elle était abîmée en cette lumière. Ensuite, elle entendait l’amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d’amour, sans mélange d’aucune confusion. Je recevais l’impression de cette production, entendant ce que c’était que spiration et production, mais cette pureté de spiration et production est si haute et si sublime que je n’ai point de termes pour le dire et pour l’exprimer. (R 233-234)

Dans cette première partie du récit trinitaire, nous rencontrons plusieurs sujets. Pour commencer, Marie met en scène les “puissances” de la partie supérieure de l’âme. Ensuite, elle fait apparaître le personnage à travers le pronom complément d’objet direct, dans les expressions “me faisait connaître” et “me fit voir”¹⁹¹, ainsi qu’à travers le pronom personnel atone, “je recevais l’impression”. Parallèlement, elle évoque son âme qui “était dans la vérité/informée/abîmée”, ainsi qu’“elle entendait”. Le réseau lexical des actions cognitives et spirituelles se distribue indistinctement entre les deux sujets, de sorte que “je” et “mon âme” s’avèrent interchangeable. Enfin, le narrateur se détourne de son personnage, en se représentant aux prises avec son acte scripturaire, c’est-à-dire en soulignant que l’ineffabilité de l’expérience intérieure empêche l’expression : “me fait perdre tout mot” et “je n’ai point de termes pour le dire et pour l’exprimer”. Dans la suite du récit, c’est toujours à travers la mise en relief de la cognition que nous associons les deux sujets intérieurs :

Dans le même attrait et impression, la très sainte Trinité informait mon âme de ce qui se faisait par elle-même, par communication en la suprême Hiérarchie des Anges, Chérubins, Séraphins et Trônes, lui

¹⁹¹ Il s’agit d’une vision intérieure, qu’il ne faut pas confondre avec les visions imaginatives, ainsi que Marie le signale à travers la formule “sans forme ni figure”. Comme le dit Éric Suire, dans son étude consacrée à la sainteté, les visions et les paroles intérieures, ainsi que les extases, constituent “les marqueurs principaux de l’union fructueuse avec Dieu”. En d’autres mots, il s’agit des modalités par lesquelles se réalise la connaissance de Dieu. Voir *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles) d’après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, p. 205.

signifiant ses saintes volontés sans interposition d'aucun esprit créé. Et distinctement, je connaissais les opérations et rapports de chacune des divines Personnes de la très auguste Trinité dans chacun des cœurs de cette suprême Hiérarchie [...]. (R 235)

D'un côté, l'âme est informée sur la relation entre la Trinité et les troupes angéliques et, de l'autre, la protagoniste connaît les communications entre les esprits célestes. Quelques lignes plus loin, les deux personnages coïncident par le biais de l'appréhension visuelle : "Mon âme était toute perdue en ces grandeurs, et il semblait que la divine Majesté se plût de l'illuminer de plus en plus en des choses qui sont indicibles à l'imbécillité de la créature. Il me fut encore montré qu'encore [...]" (R 235). Toutefois, lorsqu'on aboutit à la conclusion du récit trinitaire, nous remarquons que le "je" recouvre sa dimension existentielle : "Cette occupation dura l'espace de plusieurs messes. Me ressouvenant de moi-même, je me trouvai à genoux en la même posture que j'étais lorsqu'elle commença" (R 236). Les éléments circonstanciels¹⁹² et, en particulier, la localisation spatiale du personnage marquent la reprise de contact avec le monde extérieur. Ce phénomène, d'ailleurs, est bien souligné par l'expression "me ressouvenant de moi-même". Pour la protagoniste, l'expérience extatique comporte un obscurcissement de la réalité matérielle, autrement dit une suspension de l'activité de la partie sensitive de l'âme. Nous avons l'impression que le "je" corporel s'endort, afin que le "je" spirituel s'éveille. *Vice-versa*, lorsque le ravissement s'achève, la partie suprême de la conscience est rendue inactive, de sorte que l'être existentiel revient à soi, en ressaisissant ses fonctions sensibles.

Quant au deuxième ravissement trinitaire, narré dans l'article XXII du septième état d'oraison, l'identité entre le "moi" de la protagoniste et son "âme" se décèle à travers l'événement de l'union mystique :

Donc, comme étant abîmée en la présence de cette suradorable Majesté, Père, Fils et Saint-Esprit, en la reconnaissance et confession de ma bassesse, en lui rendant mes adorations, la sacré Personne du Verbe divin me donna à entendre qu'il était vraiment l'Époux de l'âme fidèle. J'entendais cette vérité avec certitude, et la signification qui m'en était donnée m'était préparation prochaine de la voir effectuée en moi. En ce moment, cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse. [...] 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 demurai 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 252-253)

À la seconde manifestation de la Trinité, Marie se prédispose en être humilié, ainsi que le suggèrent l'aveu de sa "bassesse" et le déploiement de ses "adorations". Le début du récit est axé sur la protagoniste, désignée par le pronom personnel à la première personne, qui reçoit la révélation ("me donnait à entendre" et "J'entendais") de l'imminent accomplissement du mariage spirituel. L'entité intérieure se définit, encore une fois, à travers l'évocation de l'activité cognitive, ainsi qu'à travers la spatialisation symbolique de l'expérience. Marie se représente dans un état abyssal, métaphore

¹⁹² Nous verrons dans les chapitres suivants que les déterminations spatio-temporelles, souvent situées en ouverture et en clôture des récits des grâces, constituent une stratégie discursive visant à la réification des phénomènes intérieurs.

récurrente de l'intériorité que nous examinerons plus loin, pour souligner que l'espace animique s'ouvre sur l'immensité divine. Ensuite, le narrateur se réfère à son âme, pour la restitution de la scène de l'union spirituelle. D'après les mots de la religieuse, le Verbe Incarné "s'empara de mon âme [...] l'unit à soi et la prit pour son épouse". Toutefois, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la phénoménologie détaillée de l'expérience unitive, Marie change le sujet de l'énoncé, en substituant à son âme le pronom tonique "moi". Mais, c'est un sujet disparaissant.

Toute expérience extatique, décrite par les mystiques, correspond, en effet, à une sortie hors de soi : il s'agit d'un détachement spirituel qui se produit à mesure que l'âme entre en contact avec la réalité surnaturelle, de sorte que cela ne comporte pas seulement la mise à l'écart, ou suspension, de l'être extérieur. À travers le mariage mystique, la protagoniste atteint l'apogée de cette désagrégation, car la fusion avec le Verbe implique la dépossession absolue de soi-même, phénomène qui émerge dans le texte à travers deux sortes d'expressions. La dépossession se révèle dans les formules "n'étant plus moi, je demeurai lui", "étant perdue à moi-même" et "étant devenue lui". Il s'agit de la conséquence des mouvements osmotiques, illustrés par les expressions "touches divines", "pénétrations de lui en moi" et "retours réciproques de moi en lui", que le Verbe opère à l'égard de son élue. Dans la rhétorique de la perte de soi-même résonne la célèbre phrase de Rimbaud, "Je est un autre"¹⁹³, mais l'événement mystique nous autorise à une légère modification de l'énoncé, qui serait "Je est l'Autre". Marie ne se reconnaît plus, elle n'est plus elle-même, car elle est devenue l'Autre "par participation". De là découle l'impossibilité de se percevoir, ainsi que l'indique l'expression "je ne me voyais plus". La sortie hors de soi que toute expérience extatique comporte est reproduite dans le récit à travers la rhétorique de la vision du dehors, autrement dit à travers le point de vue d'un narrateur omniscient.

Les récits des faveurs divines sont, généralement, focalisés sur le personnage spirituel, représenté, comme nous l'avons dit, par l'alternance des sujets je/âme. Cependant, par moments, le point de vue se déplace, comme si la protagoniste se voyait de l'extérieur. C'est ce que témoigne, par exemple ce passage tiré du compte rendu de la grâce de la conversion : "je me vis toute plongée en du sang" (R 182). Et encore, la description de l'une des dispositions issues de la première révélation trinitaire :

Je me suis vue en défaillir à l'aspect de la grandeur de la Majesté, qui est incompatible à l'âme, à raison de sa disproportion, qu'elle en défaut en elle, se trouve perdue dans cet océan, puis elle revient à soi, puis elle défaut de nouveau dans la suite de ses retours, et cela continue assez longtemps. (R 242-243)

Dans les deux cas, les verbes de la perception visuelle rendent le "je" un observateur extérieur de la scène où jouent le "moi" et Dieu. Dans le récit concernant la défaillance du sujet, l'omniscience est

¹⁹³ L'expression apparaît dans les lettres dites "du Voyant" : la lettre, du 13 mai 1971, à Georges Izambard et la lettre, du 15 mai 1871, à Paul Demeny.

corroborée par le traitement impersonnel de l'âme, vu que Marie évite la désignation possessive habituelle. Cette expérience annonce, en quelque sorte, ce qui se produira dans le mariage spirituel. Ici, la perte de soi est momentanée, rythmée par une série d'aller-retour : l'âme "défaut", elle "revient à soi" et elle "défaut de nouveau". Alors qu'en cet état basculant la protagoniste peut encore se saisir, dans la seconde grâce trinitaire, en fonction de son aliénation divine, elle perd la maîtrise d'elle-même et par là la perception d'elle-même. Finalement, le "moi", tout en se disant, n'est qu'un sujet disparaissant, de sorte que l'on conçoit le caractère paradoxal de l'écriture mystique. Le sujet qui s'affirme en écrivant "je" est, en réalité, un sujet progressivement démantelé : en plus de recourir à une série de formes alternatives de la subjectivité pour rendre compte de la complexité de l'expérience mystique, il représente la dissolution de son "moi", à travers le langage qui est censé l'instaurer comme sujet.

La dépossession de soi se réalise également dans la troisième révélation trinitaire, décrite dans l'article XXXIII du huitième état d'oraison. De même que dans le récit de la première grâce de la Trinité, le narrateur met en relief les transitions de l'être extérieur à l'être intérieur et *vice-versa*. C'est pourquoi le début de l'article abonde en détails circonstanciels : "Un jour, à l'oraison du soir, au même moment qu'on eut donné le signal pour commencer, j'étais à genoux en ma place du chœur, un soudain attrait ravit mon âme" (R 285). Ainsi que la conclusion : "Toute cette grande occupation se passa en demi-heure. Je me trouvais appuyée sur ma chaire. J'eus assez de liberté pour dire Complies au chœur en portant l'impression que les écoulements et embrassements divins avaient faite en mon âme, qui était toute liquéfiée là-dedans" (R 287). Au cours du ravissement, la protagoniste change de posture : alors qu'au début de l'oraison elle se trouve "à genoux", une demi-heure plus tard, elle est assise à sa place dans le chœur. L'expression "je me trouvais appuyée" marque la reprise de contact avec le monde extérieur, car l'action "se trouver" implique l'idée d'une absence, celle qui fait en sorte que la protagoniste ne s'aperçoive pas de son déplacement. Annihilée la perception sensible, l'être intérieur surgit, toujours représenté par l'alternance du pronom "moi" et du syntagme possessif "mon âme" :

Cette impression portait les effets de ces divines paroles et les opérations des trois divines Personnes en moi, plus éminemment que jamais ; et elle me les donnèrent à connaître et à expérimenter dans une pénétration d'elles à moi. Et la très sainte Trinité, en son unité, <s'appropriait> mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce. (R 286)

Comme dans les autres phénomènes extatiques, l'opération divine réunit une composante cognitive, témoignée par le verbe "connaître", et un aspect plus pratique, illustré par le verbe "expérimenter". Marie recourt au terme "pénétration", comme dans le récit de la seconde grâce trinitaire, pour traduire les mouvements divins. Il se produit encore une désappropriation de soi car, d'après la religieuse, la Trinité "s'appropriait" son âme. Ce phénomène semble dépasser l'expérience

précédente, ainsi que le suggère le superlatif “plus éminemment que jamais”. Cependant, le récit ne porte aucune trace du trouble énonciatif, exemplifié par l’expression “Je est l’Autre” :

Et lors, l’effet s’en ensuivit, et comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l’amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine. Le Père Éternel était mon Père ; le Verbe suradorable mon Époux, et le Saint-Esprit, Celui qui par son opération agissait en mon âme et lui faisait porter les divines impressions. (R 286-287)

Comme le montre ce passage, le ravissement implique une “possession” réciproque, ainsi qu’une “participation” aux richesses prodiguées par Dieu. Toutefois, l’expression demeure modérée, contrairement à la déstabilisation engendrée par la rhétorique de la perte de soi, dans le récit du mariage mystique. Bien que celui-ci ne représente pas le sommet de la révélation trinitaire, son compte rendu apparaît le plus excessif du point de vue discursif. Cela est également confirmé par le retour, en ce qui concerne la troisième grâce trinitaire, de la rhétorique de la perception de soi : “En toute cette opération, je me voyais le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes. [...] et plus je m’abaissais et plus je me voyais agrandie, et mon âme expérimentait des caresses qui ne sauraient tomber sous la diction humaine” (R 287). Alors qu’au cours de l’union mystique au Verbe, Marie n’était plus en mesure de se voir, ici, elle recouvre sa perception du dehors, elle se contemple dans sa transformation ; ainsi que le suggère le mot “agrandie”, la protagoniste, qui se définit en termes de “néant” et de “rien”, tend vers le “Tout”. Simultanément à son amplification, selon l’alternance habituelle des sujets, l’âme subit les effusions amoureuses, ou bien elle “expérimentait des caresses”, de Dieu.

b. Énonciation historique

Dans la *Relation*, ainsi que nous l’avons annoncé auparavant, se réalisent d’autres changements de voix. L’hybridité discursive est témoignée par des écarts constants de l’instance autodiégétique : d’un côté, lorsque Marie se constitue historienne de son âme et, de l’autre, lorsque l’histoire intérieure se mêle à l’histoire extérieure du personnage en fonction de sa vocation apostolique. Alors que tout au long du récit les événements extérieurs ne sont que secondaires et plutôt rares, dans les chapitres consacrés à l’entreprise missionnaire, ils atteignent le même relief que les phénomènes intérieurs. La vocation apostolique, qui s’affirme dès le songe prophétique de 1634 comme vocation missionnaire, est, au départ, une affaire spirituelle et privée mais, pour se réaliser, elle doit devenir publique. Ainsi, le récit rend-t-il compte des révélations et des démarches de la religieuse auprès de son entourage – le Père de la Haye et le Père Poncet jouent un rôle déterminant – qui lui permet d’entrer en relation avec Madame de la Peltrie, bailleresse de fonds

indispensable pour la construction, commandée par Dieu, d'une "maison à Jésus et à Marie" (R 316) en Nouvelle-France¹⁹⁴. Cependant, Marie ne se limite pas à raconter les événements qui la concernent et dont elle a été le témoin direct. Par souci d'exactitude historiographique, elle relate également les aventures de sa compagne missionnaire, de sorte que son récit met en scène des passages hétérodiégétiques. La première altération discursive se situe à la fin du dernier article du neuvième état d'oraison, où Marie narre, sous le signe du providentialisme, l'émergence du dévouement de Madame de la Peltrie :

En ce même temps que la divine Majesté m'occupait de la sorte, elle disposait l'esprit de Madame de la Peltrie, personne d'une éminente vertu, pour se donner avec tous ses biens à la Mission de Canada, laquelle avait été puissamment touchée, lisant une *Relation* en laquelle le Révérend Père Le Jeune, par invitation, disait « s'il ne se trouverait point quelque sainte âme qui voulût aller ramasser le Sang du Fils de Dieu pour le salut des pauvres barbares de ces contrées de Canada ». Cette sainte dame ayant été gagnée par cette touche, chercha tous les moyens possibles pour exécuter ses bons desirs, lorsqu'il plairait à Dieu de mettre ses affaires en tel état qu'il serait convenable à un tel dessein. Sur cela, elle tomba malade à l'extrémité, en sorte que les médecins n'en attendaient de moment en moment que la mort. En cet état, elle se souvint de ses bons desirs pour le Canada qu'elle tenait pour son cher pays. Elle se sentit pour lors inspirée de faire un vœu au glorieux saint Joseph, que s'il lui plaisait d'obtenir de Dieu sa santé, qu'elle ferait un séminaire en Canada en faveur des pauvres filles des Sauvages. Au même moment qu'elle eut fait ce vœu, toutes ses douleurs violentes qu'on avait jugées mortelles se retirèrent et ne lui en resta que la faiblesse. Le médecin arrivant fut autant étonné que surpris [et] lui demanda : « Madame, que sont devenues vos douleurs ? » Elle lui répartit ingénument qu'elles étaient allées en Canada. Lui qui ne savait ce qui s'était passé, prit cette réponse pour une récréation. Lorsque cela se passait, nous ne nous connaissions ni n'avions jamais entendu parler l'une de l'autre, madite Dame ni moi, mais la divine Bonté disposait le tout suavement. (R 318-319)

Ainsi que le suggère la conclusion du passage, la religieuse relate des événements dont elle n'a eu communication que plus tard, par rapport au temps de l'histoire. C'est, d'ailleurs, ce qu'elle signale au début de l'article XLV, dans le onzième état d'oraison, où elle relate la suite des événements :

En cet intervalle de temps, Madame de la Peltrie, comme depuis j'ai su d'elle, travaillait fortement pour trouver une personne qui la pût efficacement aider pour l'exécution du vœu qu'elle avait fait de faire un séminaire pour les filles sauvages en Canada. Ses parents lui donnant de l'exercice, elle ne pouvait efficacement venir à bout de ses affaires sans l'assistance d'une personne de conscience. Quelqu'un l'adressa à Monsieur de Bernières, un honnête homme et très vertueux gentilhomme, trésorier de France à Caen, lequel par une industrieuse charité, sous ombre de recherche de mariage, l'assista puissamment. Il vint à Paris avec elle pour trouver quelque moyen de traiter tout de bon l'exécution de son dessein de Canada et [elle] pria ledit sieur de s'enquérir s'il n'y avait point quelque Père de la Mission. Il sut qu'il n'y avait pour lors que le Père Poncet, lequel avait pour lors quelque soin de ce qui concernait les affaires de cette Mission. Il le fut trouver au noviciat où il était pour lors ; il lui confie tout le secret de madite Dame et qu'elle désirait mener avec elle des Urselines. Au même temps, ledit Révérend Père se souvient de ma vocation et lui dit qu'il croyait que c'était moi que Dieu voulait pour ce dessein, et lui en dit confidemment quelques raisons. Ce bon Monsieur fut grandement consolé, qui ne manqua d'aller raconter le tout à madite Dame qui, dans le zèle qu'elle avait pour le salut des âmes, fut ravie d'entendre qu'il y avait apparence que ses affaires auraient l'issue qu'elle prétendait. Elle consulta son dessein à plusieurs grands serviteurs de Dieu et doctes personnages, qui l'approuvèrent tous, lui disant que la divine Majesté demandait ce sacrifice d'elle et de ses biens, et que, quand elle devrait périr, qu'elle devait entreprendre ce voyage pour sa gloire. Les Révérends Pères Dinet et de la Haye étaient de ceux-là. Ce dernier chargea le Révérend Père Poncet de m'écrire tout ce qui se passait, car madite Dame et moi-même nous ne nous

¹⁹⁴ Sur la réalisation de l'entreprise missionnaire, voir l'étude socio-historique : Françoise Deroy-Pineau et Paul Bernard, "Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources : le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639", *Archives des Sciences sociales des religions*, vol. 113 (2001), pp. 61-91.

connaissions point encore ni de réputation, ni autrement, que ce que lesdits Révérends Pères lui avaient dit à mon insu. Cela se passait en novembre 1638. (R 339-340)

Le narrateur rapporte l'histoire de Madame de la Peltrie à travers des épisodes disséminés dans le texte, ce qui crée un effet de suspense chez le lecteur. Celui-ci attend l'issue des événements et, surtout, la rencontre entre les deux femmes, annoncée dans la conclusion des deux paragraphes : “nous ne nous connaissions ni n'avions jamais entendu parler l'une de l'autre” et “nous ne nous connaissions point encore ni de réputation, ni autrement”. Marie ne se limite pas à reproduire les événements, car elle tient à fournir une image des protagonistes appelées à accomplir le dessein divin. Des portraits qu'elle brosse se dégage la noblesse d'âme de ses personnages : d'un côté, Madame de la Peltrie est une “personne d'une éminente vertu”, une “sainte dame”, animée par de “bons désirs”, ainsi que par “le zèle qu'elle avait pour le salut des âmes” ; de l'autre, Monsieur de Bernières est “un honnête homme et très vertueux gentilhomme”. Quant à la future fondatrice du séminaire de Québec, Marie met également en lumière sa détermination, la vaillance qui lui fait surmonter les adversités de la maladie et de l'opposition de sa famille au projet missionnaire¹⁹⁵. L'histoire se présente sous le signe de l'échec, mais tout se rétablit grâce à l'intervention surnaturelle de saint Joseph, ainsi qu'à travers la rencontre de Monsieur de Bernières, qui “par une industrieuse charité” se prête à un mariage blanc. De plus, les deux passages montrent que les hommes ne sont que les personnages de l'histoire providentielle : “la divine Majesté m'occupait [...] elle disposait”, “lorsqu'il plairait à Dieu”, “la divine Bonté disposait le tout suavement”, “c'était moi que Dieu voulait”, “la divine Majesté demandait ce sacrifice d'elle et de ses biens [...] qu'elle devait entreprendre ce voyage pour sa gloire”. Enfin, les deux paragraphes, tout en reproduisant les caractéristiques énonciatives du récit historique, ne manquent pas de faire apparaître la protagoniste à travers le pronom personnel “moi”, dans le discours transposé du Père Poncet, ainsi qu'à travers le pronom “nous”, dans les deux conclusions. Puis, la protagoniste se révèle également à travers un phénomène temporel : grâce à l'emploi du présent historique, Marie met habilement l'accent sur l'événement le plus important du récit, “ledit Révérend Père se souvient de ma vocation”, c'est-à-dire la mise en relation des deux fondatrices. Même si Marie relate des événements auxquels elle n'a pas participé, elle en est impliquée indirectement, de sorte que le récit historique, intégré dans un discours autobiographique, a forcément des limites.

¹⁹⁵ Le portrait de Madame de la Peltrie oscille entre l'image de la “femme forte” et l'héroïsation missionnaire. Ainsi que nous allons l'approfondir dans le chapitre suivant, en nous référant aux stratégies discursives mises en œuvres dans les récits de voyage, les aventures des missionnaires se présentent toujours comme des mises à l'épreuve, qui impliquent souvent le risque de perdre la vie, de sorte que les réussites du personnage contribuent à son héroïsation. Dans les récits concernant Madame de la Peltrie on assiste à une valorisation modérée, puisque les difficultés de son parcours se limitent à des contrariétés.

Dans la suite de l'article XLV, Marie livre le troisième volet des démarches de Madame de la Peltrie. De même que dans les autres passages, le narrateur insiste sur les entraves au projet missionnaire :

Il se rencontra diverses contradictions du côté de quelques particuliers des Messieurs de la Compagnie qui, pour raison, avaient quelque inclination que madite Dame différât son voyage jusqu'à l'année suivante ou qu'elle passât seule, et qu'en après, elle appellerait ses religieuses. Elle ne voulait point entendre à cette proposition, ne voulant point partir sans nous. Il fut résolu qu'on assemblerait pour résoudre de cette affaire. L'assemblée se fit en la maison de Monsieur Fouquet, conseiller d'État, où les Révérends Pères Dinet, de la Haye et Lalement et les principaux Messieurs de la Compagnie se trouvèrent, et Monsieur de Bernières et Madame de la Peltrie. En ce conseil, l'on lui fit voir qu'elle avait parlé trop tard et que tous les navires étaient frétés, qu'il n'y avait plus de place pour son bagage et provisions et enfin pour la compagnie, qu'elle eût patience pour l'autre embarquement. Elle persista et déclara qu'elle fréterait un navire à ses frais, quoique, selon la coutume, ils dussent tout passer gratuitement, trois années de suite. À cela il n'y put avoir de répartition. Il fut donc question d'où l'on prendrait des religieuses. Elle dit qu'elle me désire et qu'elle ne peut partir sans moi et qu'elle me veut demander à mes Supérieurs, avec compagne. On lui dit que Monsieur de Tours est un prélat très difficile et qu'il faut pour le plus sûr, qu'elle prenne des religieuses aux Ursulines du Faubourg de Saint-Jacques à Paris. Enfin, elle persista qu'elle me voulait. Le Révérend Père de la Haye, voyant cette contradiction, prit la parole et harangua si fortement et efficacement, disant qu'il était de justice de favoriser madite Dame en un dessein si pieux et qui était à la gloire de Dieu, et avait été jugé tel par personnes capables...etc., qu'il l'emporta ; et l'on jugea qu'il fallait lui accorder ce qu'elle demandait, et que pour ses religieuses, que pour faciliter l'affaire, il était expédient qu'elle-même prît la peine de m'aller quérir à Tours. Les principaux de l'assemblée, comme les Révérends Pères Dinet, de la Haye et Monsieur le Commandeur de Sillery et Monsieur Fouquet, écrivirent à mondit Seigneurs de Tours, et le Révérend Père Dinet, lors provincial de la Compagnie, au Révérend Père Grand-Amy, recteur à Tours, à ce qu'il fit auprès de ce bon prélat que madite Dame eût contentement. L'on <écrivit> aussi à notre Mère et à moi. Madite Dame, très contente, consigna une somme d'argent notable, incontinent, pour fréter un navire et généralement pour faire les frais de son embarquement. Le Révérend Père Charles Lalemant embrassa charitablement tous ces soins. Madite Dame me donna incontinent avis de tout ce qui se passait. (R 341-343)

L'incipit du passage révèle, donc, une nouvelle difficulté que Madame de la Peltrie doit affronter, pour réaliser son entreprise ainsi qu'elle la souhaite. Marie met encore en évidence la ténacité de sa future compagne, qui n'accepte pas de reporter son voyage, ni de partir sans les Ursulines, à travers la double affirmation de sa volonté : "Elle ne voulait point entendre à cette proposition, ne voulant point partir sans nous". La fermeté de Madame de la Peltrie contraint la Compagnie des Cent-Associés à organiser une réunion. Selon le style historiographique, le narrateur précise le lieu de l'événement, ainsi qu'il énumère les participants. La date ne figure pas mais, à travers les indications temporelles de la suite du récit, "le 22^e de janvier 1639" (R 343), on peut situer approximativement l'épisode. Ensuite, le narrateur reproduit la séance, en reprenant l'ordre du jour et en exploitant le discours narrativisé. Les questions affrontées, l'impossibilité de la Compagnie de prendre en charge l'embarquement de la bienfaitrice d'Alençon et la provenance des Ursulines à emmener, sont relatées selon une structure répétitive : opposition de la Compagnie, persistance de Madame de la Peltrie et résolution. Les membres de la Compagnie freinent les volontés de la fondatrice en lui montrant que les navires sont tous frétés et en lui conseillant d'opter pour les Ursulines de Paris, car l'Archevêque de Tours aurait difficilement donné l'obédience à ses religieuses. Dans les deux cas, Marie marque la détermination de la protagoniste, à travers la

répétition de la même expression verbale, “elle persista”. Quant aux résolutions, pour la première question, Madame de la Peltrie s’engage à fréter un navire supplémentaire ; pour la seconde, le Père de la Haye intervient en défense des Ursulines de Tours, en apportant un argument providentiel – le “dessein [...] était à la gloire de Dieu, et avait été jugé tel par personnes capables” – qui triomphe forcément. Dans ce passage, Marie se met en scène à travers les mêmes structures que dans les deux autres citations. D’un côté, elle figure, avec la consœur qui l’aurait accompagnée au Canada, dans le pronom personnel “nous”, ainsi qu’à travers les pronoms à la première personne, en compléments d’objet direct ou indirect (“m’aller quérir”, “L’on <écrivit> [...] à moi”, “me donna incontinent avis”). De l’autre, Marie, même si elle n’a pas pris part à l’événement, souligne la valeur de son rôle à travers la transition temporelle au présent : “Elle dit qu’elle me désire et qu’elle ne peut partir sans moi et qu’elle me veut demander à mes Supérieurs, avec compagne”.

L’article XLV consacre encore quelques passages, plus brefs, à l’histoire de Madame de la Peltrie, en les alternant à des épisodes qui concernent la religieuse ou la communauté des Ursulines de Tours. L’article mélange donc trois voix : la première, qui s’exprime à la troisième personne, pour relater les événements dont la protagoniste est absente ; la deuxième, à la première personne du singulier, pour rendre compte des expériences individuelles, comme l’inspiration d’aller remercier saint Joseph pour la faveur qu’il avait accordée à l’Ursuline (R 344) ; enfin, la troisième, à la première personne du pluriel, pour narrer ce qui concerne la communauté des Ursulines de Tours, par exemple, la réception de la missive de Madame de la Peltrie, qui annonçait la bonne issue de ses démarches (R 343). Dans les passages hétérodiégétiques successifs, la religieuse relate encore trois scènes du vécu de Madame de la Peltrie. Pour commencer, le départ de la fondatrice de Paris, pour rencontrer la narratrice, avant de se mettre en route vers Dieppe : “Madame de la Peltrie ayant expédié ses affaires, elle partit de Paris avec Monsieur de Bernières pour venir à Tours” (R 344). Ensuite, l’arrivée à Tours, ainsi que l’intervention du Père Grand-Amy auprès du prélat :

[...] le 19^e de février 1639, Madame de la Peltrie avec sa compagnie arriva à Tours. Pour tenir son affaire plus secrète, elle avait pris le nom de Madame de la Croix. Au même temps, le Révérend Père Grand-Amy reçut les lettres du Révérend Père Provincial Dinet. Madite Dame l’ayant été trouver, ils confèrent ensemble de l’affaire, et fut seul trouver Mgr l’Archevêque et lui exposa le tout, et qu’outre que l’on me demandait, l’on souhaitait aussi une compagne. Ce digne prélat fut tout surpris et étonné ; se tournant vers le Père, lui dit : « Eh ! quoi, Père Grand-Amy, est-il possible que Dieu me veuille bien demander de mes filles pour un si pieux dessein ! Ah ! je ne suis pas digne de cette grâce ! Mais s’en trouvera il bien quelqu’une qui veuille se jeter dans une si louable entreprise ? Menez cette bonne Dame chez mes filles. Dites de ma part à la Mère Supérieure qu’on lui ouvre la porte et qu’elle entre dans la maison avec ses suivantes, et qu’on <l’y> reçoive comme moi-même. » Le Révérend Père, ayant reçu une si favorable réponse, s’en vint à notre grille bien satisfait. (R 345-346)

Ici, Marie rend compte du dernier obstacle à franchir par la fondatrice, ce qui, finalement, s’avère moins problématique qu’on le lui avait représenté au cours de l’assemblée avec la Compagnie des Cent-Associés. Selon son habitude, Marie reproduit les conversations des personnages à travers le

discours narrativisé mais, paradoxalement, elle rapporte les paroles du prélat à travers le discours direct. N'ayant pas participé à l'entretien, elle ne peut pas en avoir reproduit les paroles exactes. C'est pourquoi, cette démarche semble une manière de rendre l'importance et la solennité de l'événement, ainsi que du personnage. Enfin, le dernier passage, situé au début de l'article XLVI, narre l'entrée de la fondatrice au couvent :

Le Révérend Père Grand-Amy arrivant en notre monastère, il rencontra sous le porche Madame de la Peltrie [et] Monsieur de Bernières, auxquels il dit que son affaire était faite, et qu'elle aurait ce qu'elle <désirait> ; enfin il lui raconta ce qu'il avait fait avec Monseigneur de Tours, et qu'elle aurait permission d'entrer dans le monastère. Il ne se peut dire combien elle fut consolée de voir et d'apprendre que ce qu'on lui avait fait voir si difficile du côté de Monseigneurs de Tours était dans la facilité qu'on lui rapportait. Elle et le bon Monsieur de Bernières se mirent à louer Dieu. Cependant, l'on signifie à notre Mère qu'elle ouvre la porte pour recevoir madite Dame dans le monastère. Toute la communauté fut incontinent rangée en chœurs pour la recevoir. L'on commença le *Veni Creator...* etc. ; et ensuite le *Te Deum*. (R 346)

En narrateur omniscient, Marie ne rapporte pas que les événements extérieurs, car elle reproduit également les pensées de la protagoniste, à travers une formule de l'indicible, "Il ne se peut dire combien elle fut consolée de [...]". Encore une fois, à travers le présent historique, "l'on signifie à notre Mère qu'elle ouvre la porte", l'élue souligne le moment principal de la scène : celui qui met fin à la suspense épisodique des récits historiques, autrement dit l'entrée de Madame de la Peltrie au monastère, qui prélude à la rencontre des deux fondatrices.

Ainsi que le montre la conclusion de ce passage, les chapitres consacrés à la réalisation de la vocation apostolique et, ensuite, à la vie missionnaire mettent en scène une nouvelle voix qui se fait porte-parole d'une expérience partagée. Malgré sa pluralité, le pronom personnel "nous", demeure une première personne, de sorte que le récit se place à mi-chemin entre la distanciation produite par l'emploi de la troisième personne et la subjectivité absolue, représentée par le pronom "je". Comme tout pronom personnel, "nous" est une entité vide, remplie, d'un côté, par le sujet de l'énonciation et, de l'autre, par un ou plusieurs sujets, toujours variables, dévoilés par le contexte. Les passages que nous venons d'examiner, nous fournissent déjà quelques exemples de cette fluctuation référentielle : dans l'énoncé "nous ne nous connaissons", le pronom rassemble la protagoniste et Madame de la Peltrie ; "ne voulant point partir sans nous" se réfère à Marie et à la consœur qui aurait été désignée pour l'établissement en Nouvelle-France et le pronom, dans la phrase "L'on commença le *Veni Creator*", représente toute la communauté des Ursulines de Tours. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous allons mettre en lumière quelques variations, que nous pouvons ranger en deux catégories, en fonction de la reproduction de l'instance énonciative d'autres productions littéraires : d'un côté, le nous, en tant que sujet typique du genre viatique et, de l'autre, comme sujet employé dans les annales monastiques pour retracer l'histoire de la communauté.

Lorsque la religieuse rend compte de son voyage vers la Nouvelle-France, le récit, tout en demeurant autobiographique, intègre les caractéristiques discursives des carnets de voyage, telles

que l'alternance de la première personne du singulier et du pluriel, ainsi que le foisonnement d'indications spatio-temporelles que nous examinerons par la suite. Le déplacement, terrestre et maritime, met sans cesse en scène des groupes de voyageurs différents. Quant au voyage sur terre, le début de l'article XLVII, fait apparaître plusieurs compagnies :

Le jour de notre départ fut le 22^e février de l'an 1639. Monseigneur de Tours nous envoya son carrosse, pour que nous fussions en son palais recevoir sa bénédiction. Il était indisposé. Il nous fit communier avec lui et voulut que nous prissions notre réfection avec lui ; après quoi, il nous fit une belle exhortation sur les paroles que Notre-Seigneur dit à ses Apôtres, lorsqu'il les envoya en mission, et nous indiqua nos devoirs, nous faisant donner notre obédience. Nous le suppliâmes, ma compagne et moi, de nous commander ce voyage, à ce que, par ce commandement que nous recevions de lui, qui nous tenait la place de Dieu, nous eussions une ample bénédiction. Il nous le commanda avec beaucoup de douceur et d'amour ; puis il nous dit de chanter le psaume : *In exitu Israel de Aegypto*, et le cantique *Magnificat*. Notre Révérende Mère Prieure et la meilleure chantre de notre monastère étaient avec nous, mondit Seigneur l'ayant ainsi désiré. Nous retournâmes dire le dernier adieu à nos Mères, puis nous nous mîmes en chemin avec notre chère fondatrice et Monsieur de Bernières, qui avait avec lui son homme de chambre avec son laquais. Madame n'avait que sa demoiselle, étant venue à petit bruit. Durant notre voyage, nos heures étaient réglées. Nous étions avec des personnes d'oraison qui contribuaient beaucoup à nos dévotions ; Monsieur de Bernières marquait les temps. Nous arrivâmes le cinquième jour de notre voyage, à Paris, où les affaires de madite Dame nous obligèrent de séjourner. (R 349-350)

L'exhortation, l'indication des devoirs, l'obédience et la bénédiction du prélat s'adressent au couple de religieuses missionnaires, Marie de l'Incarnation et la Mère Marie de Saint-Joseph, qui supplient, ensuite, leur supérieur de leur commander le voyage. Cependant, au fil du récit nous découvrons que les deux religieuses étaient accompagnées de la Mère supérieure et d'une consœur, de sorte que le pronom pluriel s'amplifie et que quelques actions – comme communier, partager le repas et chanter – renvoient à ce “quartet”. La majorité des “nous” de ce passage représentent, donc, les deux Ursulines vouées à l'apostolat transocéanique, mais les deux dernières phrases mettent en scène deux groupes : dans la première, “Nous étions avec des personnes d'oraison qui contribuaient beaucoup à nos dévotions”, Marie se réfère toujours au couple religieux, tandis que, dans la deuxième, “les affaires de madite Dame nous obligèrent de séjourner”, le pronom complément d'objet direct implique tous les voyageurs, c'est-à-dire les religieuses, Madame de la Peltrie avec sa servante et Monsieur de Bernières avec ses deux serviteurs.

Les contextes référentiels engendrent souvent un doute de sorte que, parfois, il est impossible de saisir les nuances de l'emploi du pronom. Nous le constatons au cours de l'article XLVII, lorsque Marie relate la rencontre avec la souveraine, Anne d'Autriche :

La Reine nous avait fait dire qu'elle nous voulait voir. Madame la Comtesse de Brienne nous mena à Saint-Germain où était Sa Majesté, laquelle, par sa grande bonté et piété, nous regarda avec un amour tout singulier et nous témoigna être très contente de notre passage en Canada, et beaucoup d'édification de ce que Madame de la Peltrie, non contente d'y donner son bien, s'y donnait soi-même, pour risquer avec nous. (R 351)

Le pronom personnel, complément d'objet indirect du regard et du témoignage de la reine, semble se rapporter à toute la compagnie féminine, aux deux religieuses et à la fondatrice. Cependant, il

pourrait également ne représenter que les Ursulines, comme dans le complément circonstanciel “avec nous”.

Dans le récit de la traversée de l’Atlantique, le pronom à la première personne du pluriel met également en scène deux sortes de groupement : d’un côté, l’ensemble des passagers du navire et, de l’autre, les religieuses. Marie évoque le premier sujet uniquement en fonction des circonstances d’extrême danger, rencontrées au cours de la navigation. Ainsi qu’on le lit dans l’article XLVIII, le 19 juin, le navire risqua de s’effondrer à cause d’un iceberg, de sorte que tout le monde se disposait au pire : “[...] dans cet empressement de mort, qui selon toutes les apparences humaines était inévitable, que le Révérend Père Vimont donna l’absolution générale à tous, tant on se voyait proche de la mort [...]” (R 355). Quelques pages plus loin, Marie relate deux autres événements menaçants, en alternant “nous” et “on” :

Nous pensâmes encore périr par deux fois. L’une, lorsque nous descendîmes à la première terre pour aller rendre nos vœux à la très sainte Vierge, ainsi qu’on l’avait promis, la chaloupe pensa tourner, à cause que chacun était désireux d’aller remercier cette divine Mère ; l’on se jeta à la foule, en sorte que nous fîmes à deux doigts de couler à fond sous le navire. L’autre fois, les brunes ayant fait perdre la route, nous fîmes environ soixante lieues sur les rochers sans en pouvoir sortir. (R 357-358)

Dans les lignes qui suivent, se réalise la transition du “nous” de l’ensemble des passagers au “nous” des religieuses :

Nous fîmes rencontre de plusieurs Sauvages, abordant aux terres : ce qui nous apporta une joie. Ces pauvres gens n’ayant jamais vu personnes faites comme nous, étaient tous dans l’admiration, et lorsqu’on leur dit que nous étions des filles de Capitaines qui, pour l’amour d’eux, avions quitté notre pays, nos parents et toutes les délices, ils étaient ravis d’étonnement, et encore plus, que c’était pour instruire leurs filles, à ce qu’elle ne fussent pas brûlées dans les feux, mais pour leur enseigner comme il fallait être éternellement bienheureux. (R 358)

Le premier pronom, “Nous fîmes rencontre”, semble se référer à toute la collectivité, ainsi que le suivant complément d’objet indirect, “nous apporta une joie”. Cependant, l’évocation du sentiment jubilatoire nous amène également à songer que Marie s’exprime juste pour elle-même et ses consœurs. Par contre, toutes les autres apparitions du pronom représentent incontestablement les Ursulines : “personnes faites comme nous”, “nous étions des filles de Capitaines [...] pour instruire leurs filles”. En d’autres passages, lorsque la servante de Dieu décrit les conditions de voyage, le “nous” se réfère aux religieuses, mais il englobe, parfois, l’ensemble de la compagnie féminine : “Dans toute la traversée, nous gardâmes exactement nos règles. Nous avons une belle chambre, car encore que Madame eût frété un navire, pour plus grande sûreté, Messieurs de la Compagnie nous mirent dans l’amiral. [...] Nous étions onze personnes logées à l’aise” (R 357). L’évocation des observances se rapporte aux religieuses, de sorte que Marie tient à souligner que, malgré le bouleversement engendré par le déplacement, les nonnes respectent leurs pratiques habituelles, “exactement” comme dans le cloître. Cependant, nous découvrons que le logement était partagé par onze personnes : comme le dit Dom Jamet, il s’agissait de trois Ursulines – la troisième est la Mère

Cécile de Sainte-Croix du couvent de Dieppe –, de Madame de la Peltrie avec sa demoiselle, de trois Hospitalières avec une domestique et de deux inconnues. Dans la page suivante, en soulignant les inconvénients du voyage, Marie ne fait pas de distinction entre les religieuses et les laïques : “Quoique nous fussions bien logées, et soignées autant qu’il se pût, et dans un très beau navire, accompagné de tout comme j’ai dit, néanmoins, il y a tant à souffrir pour les personnes de notre sexe et condition qu’il le faudrait expérimenter pour le croire” (R 358).

Le “nous” s’amplifie à nouveau, dans le récit consacré à l’arrivée à Québec. Tout au début de l’article XLIX, Marie offre une énumération approximative des passagers, ainsi qu’une idée des répartitions dans les navires :

Le 1^{er} jour d’août 1639 nous arrivâmes à Québec. Le petit navire de Madame qui avait pris le devant, et aussi qui était léger, y étant arrivé le premier, avait apporté la nouvelle de notre embarquement : ce qui avait apporté une joie toute particulière au pays, car il y avait quatre Pères de la Compagnie et un Frère, et onze personnes de notre compagnie, sans compter nos domestiques. C’était le Révérend Père Vimont, qui venait prendre la charge de supérieur des Missions, qui conduisait tout, et, pour ce sujet, il s’était embarqué dans l’amiral. Les autres Pères étaient dans les autres vaisseaux pour aider spirituellement tous les passagers ; mais lorsque nous fûmes à Tadoussac, tous se mirent dans un même vaisseau avec nous, de sorte que nous avions cinq messes par jour, un autre Père s’étant joint aux autres. Ainsi nous arrivâmes en bonne compagnie. (R 367)

Malgré la mobilité des Jésuites, au moment de l’arrivée, le “nous” comprend le groupe féminin, évoqué auparavant, et le Père Vimont. Selon la cohérence, dans les lignes suivantes, le pronom devrait désigner l’ensemble des religieux, des religieuses, des laïques et des serviteurs :

Monsieur de Montmagny, Gouverneur de la Nouvelle-France, ayant auparavant envoyé sa chaloupe, bien munie de rafraîchissements, au-devant de nous, il nous reçut et tous les Révérends Pères avec des démonstrations d’une très grande charité. Tous les habitants étaient si consolés de nous voir que pour nous témoigner leur joie, ils firent ce jour-là cesser tous leurs ouvrages. (R 368)

Ainsi que le suggère l’expression, plutôt incertaine, “il nous reçut et tous les Révérends Pères”, le pronom ne renvoie pas à toute la compagnie : la disjonction des Jésuites induit à penser que l’élue parle au nom de l’ordre qu’elle représente. Cependant, dans la dernière phrase, le pronom recouvre une pluralité plus vaste, car on doute que les colons aient suspendu leurs activités juste pour les Ursulines. La suite du récit brouille encore les référents :

La première chose que nous fîmes fut de baiser cette terre en laquelle nous étions venues, pour y consommer nos vies pour le service de Dieu et de nos pauvres Sauvages. L’on nous conduisit à l’église où le *Te Deum* fut solennellement chanté, ensuite de quoi, Monsieur le Gouverneur nous mena tous au Fort pour y prendre notre réfection, ensuite de quoi, tous les Révérends Pères et lui nous firent l’honneur de nous conduire aux lieux destinés pour notre demeure. Le lendemain, les Révérends Pères Vimont et Le Jeune et les autres Révérends Pères de la Mission, nous menèrent au village des Sauvages, nos très chers frères. Là, nous reçûmes des consolations très grandes, les entendant chanter les louanges de Dieu. Oh ! combien nous étions ravies de nous voir parmi nos bons néophytes qui de leur côté, étaient ravies de nous voir. Le premier chrétien nous donna sa fille, et, en peu de jours, l’on nous en donna plusieurs, avec toutes les filles françaises qui étaient capables d’instruction. (R368)

D’un côté, Marie met en scène l’ensemble des nouveaux arrivants, lorsqu’elle décrit la réception de bienvenue organisée par les autorités locales : “L’on nous conduisit à l’église” et “le Gouverneur nous mena tous au Fort”. De l’autre, elle restitue le point de vue et les événement concernant les

Ursulines, ainsi que le montrent l'accord féminin des participes, "nous étions venues" et "nous étions ravies", l'accompagnement au logement et à la réduction de Sillery et, enfin, le remise des petites Amérindiennes aux soins des religieuses.

À partir de cette page, toute apparition du pronom "nous" ne se réfère plus qu'à la communauté des Ursulines. Dans les deux derniers chapitres, tout en rétablissant la prédominance du compte rendu spirituel, la servante de Dieu met l'accent sur quelques aspects de la vie missionnaire, qui impliquent inévitablement ses consœurs. Les aperçus qu'elle livre portent sur les activités auprès des autochtones, sur la catastrophe qui risque de mettre fin à leur fonction, ainsi que sur des questions de gestion. Dans ces écarts du discours proprement autobiographique, Marie ne fait qu'assumer la posture énonciative des chroniques que les communautés religieuses avaient l'habitude de rédiger¹⁹⁶. Il s'agit également de la posture qu'elle met en œuvre dans sa correspondance. Les missives, de même que la *Relation*, alternent les deux pronoms à la première personne, de sorte que le contenu personnel et collectif se côtoient constamment. Si la religieuse parle au pluriel c'est parce qu'elle veut informer ses correspondants des progrès du dévouement de sa communauté, des succès de l'œuvre éducative et spirituelle à l'égard des Amérindiennes et des difficultés qu'il faut endurer dans un pays qui dépend entièrement du soutien de la France. Les textes épistolaires instaurent un discours engagé, car la missionnaire, en mettant en lumière le bien-fondé et la nécessité de l'implantation communautaire, cherche à stimuler une opinion publique favorable, ainsi qu'à susciter la charité financière et matérielle des maisons religieuses et des bienfaiteurs laïcs de la métropole. Or, la chronique dépasse souvent son caractère informatif, pour devenir discours persuasif et, par conséquent, pour provoquer une réaction concrète chez le lecteur. Dans la *Relation*, Marie ne vise pas à restituer toute l'histoire de la communauté, mais elle sélectionne les circonstances essentielles et représentatives de toute vie missionnaire, autrement dit les variations et les accommodations que l'altérité spatiale et humaine comportent, ainsi que les obstacles à franchir pour assurer la continuité de l'œuvre évangélisatrice. L'une des premières adaptations consiste dans l'apprentissage des langues amérindiennes, condition nécessaire pour assurer l'instruction et l'évangélisation :

Il nous fallut mettre à l'étude de la langue des Sauvages. Le grand désir que j'avais de les instruire m'y fit embarquer d'abord. Le Révérend Père Le Jeune, qui quittait la charge de supérieur des Missions, eut commission du Révérend Père Vimont, qui lui avait succédé, de nous assister spirituellement et en cette étude de la langue : ce qu'il fit avec une charité très grande, pour laquelle nous lui aurons pour jamais obligation. (R 369)

¹⁹⁶ Marie a certainement pris part à la rédaction des annales du monastère de Québec, mais malheureusement le manuscrit original a été perdu dans le deuxième incendie qui frappa la communauté, en 1686. Le compte rendu de l'époque de Marie, qui apparaît dans le premier tome des *Annales du Monastère des Ursulines de Québec* (document 1/E9, 1.1), texte actuellement conservé aux archives, n'est qu'une rédaction inspirée de la tradition orale des Ursulines, probablement bénéficiaire des écrits édités de la fondatrice.

Tout en narrant un événement qui concerne toutes les Ursulines, Marie met en évidence son impétuosité, en soulignant qu'elle devance ses consœurs. En même temps, elle fournit quelques détails sur la succession des charges chez les Jésuites, sur la direction spirituelle de sa communauté et sur l'aide didactique reçue. Ensuite, le narrateur révèle quelques pratiques impensables pour une Ursuline de France. Il s'agit, en premier lieu, de l'intensification des entretiens au parloir :

Les Sauvages étaient en ce temps-là en grand nombre, et ils affluaient en notre parloir, de l'un et de l'autre sexe. Nous les instruisions et nous entretenions avec eux : ce qui, en mon particulier, m'était une consolation indicible. Nous fûmes quatre ou cinq ans de suite dans un exercice continu de charité à l'endroit de ces pauvres Sauvages qui arrivaient ici de diverses nations. (R 370)

Ici, la religieuse fait encore primer son attitude sur le dévouement de la communauté. En second lieu, elle précise la variation de l'activité pédagogique : “Nous avons plusieurs séminaristes sédentaires et des passagères qui nous étaient données pour les disposer au baptême et autres sacrements” (R 370). De la scolarité amérindienne, Marie met implicitement en relation la temporalité de la formation et les contenus dispensés. Alors que les élèves sédentaires peuvent bénéficier, comme les Françaises, d'un encadrement éducatif complet, c'est-à-dire du catéchisme et des bases de l'instruction, les élèves temporaires ne sont formées que spirituellement pour recevoir les sacrements. En dernier lieu, Marie insiste à plusieurs reprises sur l'absence de pratiques hygiéniques chez les autochtones. Grâce à la rhétorique du dégoût, celui que n'importe qui éprouverait, le discours se veut une éloge de la patience et du zèle des missionnaires. L'Ursuline valorise l'attitude de ses consœurs, par rapport à la propagation de la petite vérole chez les Amérindiens, entre 1639 et 1640 : “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 369). Plus loin, Marie met en lumière une pratique inouïe pour les consœurs de la métropole, le dégraissage des élèves :

Les Sauvages sont très sales et leurs <boucanages les> rendent de mauvaise odeur, outre qu'ils ne se servent pas de linge. Tout cela ne nous était point à dégoût ; au contraire, c'était à l'envi à qui dégraisserait nos chères séminaristes lorsqu'on nous les donnait. Notre-Seigneur nous a toujours conservé cette grâce, que nous avons trouvée être nos délices parmi ces chères âmes rachetées du Sang de Jésus-Christ, et nous n'y trouvions rien que d'agréable. (R 371)

La malpropreté, qui répugnerait quiconque, est pour les Ursulines une délectation, voire une “grâce”, ainsi que le témoignent l'absence de “dégoût”, l'animosité attestée par l'adverbe “à l'envi” et la satisfaction illustrée par l'adjectif “agréable”. Le thème de la complaisance revient dans l'article L où la religieuse ajoute quelques détails sur la vie au quotidien auprès des petites amérindiennes :

La saleté des filles sauvages qui n'étaient 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 visitaient, 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 372)

La valorisation des Ursulines n'est pas seulement rhétorique, selon l'habituelle métaphore gustative ("aucun dégoût" et "délice plus suave"), car Marie rapporte l'étonnement des regards extérieurs au sujet de l'esprit d'adaptation des religieuses, ainsi qu'elle signale la réussite des pratiques éducatives auprès des Amérindiennes, en décrivant ce que les petites faisaient lorsqu'elles "n'étaient point encore faites à la <propreté> des Français".

La posture énonciative typique des annales monastiques ne réapparaît que plus loin, dans le treizième état d'oraison, à propos de l'incendie qui rendit le monastère en cendres, dans la nuit du 31 décembre 1650. Cette année, d'ailleurs, fut la plus pénible depuis l'établissement des Ursulines à Québec, car les Iroquois s'attaquèrent aux Hurons et aux Jésuites qui, depuis 1634, avaient installé leur mission. Trois Pères succombèrent aux coups des ennemis, les autres vinrent se réfugier à Québec, avec ce qui restait du peuple huron, "400 ou 500 chrétiens" (R 429) d'après Marie. Il fallait donc subvenir aux besoins des rescapés : "[...] nous avons une assez grosse famille que nous assistions tous, en les nourrissant, car plusieurs personnes de piété assistèrent en ce qu'ils pouvaient ces pauvres exilés, mais les maisons religieuses et Madame de la Peltrie y contribuèrent le plus" (R 430). Ici, le pronom à la première personne du pluriel s'amplifie, en désignant l'ensemble de la communauté de la Nouvelle-France, aussi bien religieuse que laïque. Le pronom revient à la représentation des Ursulines, lorsque Marie, après avoir décrit minutieusement la nuit funeste, se penche sur l'avenir incertain de la communauté : "Après notre désastre arrivé, plusieurs personnes de nos amis crurent que nous serions découragées et qu'infailliblement il nous faudrait repasser en France, n'ayant pas le moyen de nous rétablir et relever d'une perte si notable, puisque nous avons tout perdu" (R 437). Malgré le défaut de ressources, la communauté ne désiste pas, elle demeure imperturbable : "[...] chacune de nous ne regardait que de suivre cette divine volonté, car c'était une chose ravissante de voir avec quelle paix et douceur chacune portait sa croix, qu'il avait plu à notre bon Seigneur et Maître de nous envoyer" (R 437-438). Reconnaisant la nécessité des Ursulines, les autorités temporelles et spirituelles de la colonie s'engagent à favoriser leur rétablissement :

Ils se résolurent ensemble de nous prêter de l'argent pour commencer et de nous offrir leur secours et bonne volonté. Ils nous proposèrent leurs sentiments charitables, nous disant d'aviser entre nous et de voir si nos sentiments seraient conformes aux leurs. L'affaire ayant donc été communiquée à notre communauté par notre Révérende Mère, nous fûmes toutes dans un même sentiment, et de faire un effort avec l'aide de nos amis de relever notre monastère sur ses mêmes fondements [...]. (R 438)

À côté de la chronique de ces quelques aspects de la vie missionnaire, Marie relate également des événements propres à la communauté, en matière de gérance. Dans la conclusion de l'article L, la

religieuse signale le moment où l'établissement de la communauté commence à s'affermir, aussi bien du point de vue spatial qu'humain :

Pendant cet intervalle de temps, notre monastère fut bâti au lieu le plus beau et avantageux du pays. Nous y fûmes loger et y trouvâmes beaucoup de moyens pour la facilité de nos fonctions, à cause des offices réguliers. Nous crûmes de religieuses, tant de celles de la Congrégation de Paris que de la nôtre, ayant fait une union ensemble, selon le bon plaisir de ceux auxquels il appartenait, à laquelle Notre-Seigneur a donné de grandes bénédictions jusqu'à présent. (R 374)

En 1642, après trois ans passés dans un logement temporaire et incommode pour son exigüité, les Ursulines rejoignent leur résidence définitive, un espace fonctionnel à la vie religieuse et scolaire, ainsi qu'apte à la croissance de la communauté. Dès 1641, deux Ursulines du monastère de Paris étaient passées en Nouvelle-France, de sorte qu'il fallut trouver une accommodation de règlements, l'"union" dont parle Marie, pour garantir temporairement l'entente entre les religieuses qui, tout en appartenant au même ordre, avaient des observances différentes. Dans l'article LVI, Marie revient sur la question du statut, en relatant les démarches qui amenèrent à l'affirmation de l'indépendance de la communauté de Québec par rapport aux règlements des institutions de provenance des religieuses. Avant de rendre compte du procédé, Marie met en scène les personnages impliqués :

[...] l'an 1645, la Mère Marguerite de Saint-Athanase, très vertueuse religieuse et une de celles qui nous fut envoyée la deuxième année de notre établissement par nos Révérendes Mères Urselines du Faubourg Saint-Jacques à Paris, fut élue supérieure en ma place. La même année, le Révérend Père Hiérome Lalemant, supérieur de la Mission des Hurons, vint à Québec pour y prendre la charge de supérieur des Missions de la Nouvelle-France, que le Révérend Père Vimont quittait. (R 406)

Par souci historiographique, le narrateur précise la date et les successions de direction au sein des deux communautés religieuses. Il reproduit, ensuite, les événements qui portent à la rédaction des constitutions et des règlements propres à la réalité coloniale et à la singularité de la communauté ursuline :

Nous écrivîmes en France aux personnes qui nous avaient envoyées pour avoir d'elles les avis et consentements pour faire ici des constitutions telles qu'il nous en fallait pour ce pays et selon les expériences que nous avons de ce qui se pouvait faire. Leur consentement, avec l'approbation de tout ce qui serait fait de par deçà, nous fut envoyé par la flotte de l'année suivante ; ce qui nous consola grandement de voir l'union avec laquelle se comportaient nos Mères de l'une et de l'autre de nos Congrégations. Ensuite de quoi, nous mîmes tous nos papiers et mémoires [ès mains] dudit Révérend Père, – lequel nous tenait aussi lieu de supérieur, comme étant le principal ecclésiastique du pays, – le suppliant de vouloir prendre la peine de nous faire la charité de nous dresser des constitutions et règlements conformes à notre union et accommodantes au pays, selon les expériences que nous y avons déjà faites [...]. (R 406-407)

Comme dans une page d'annales, Marie se fait témoin des circonstances, en employant le pronom du pluriel et en indiquant la temporalité des démarches, "l'année suivante" et "Ensuite de quoi". Le passage insiste beaucoup sur la nécessité d'adapter le statut à l'espace missionnaire ("telles qu'il nous en fallait pour ce pays" et "accommodantes au pays"), ainsi que sur l'importance de l'apport personnel des moniales ("selon les expériences que nous avons de ce qui se pouvait faire" et "selon les expériences que nous y avons déjà faites"). La tâche et l'autorité de la rédaction reviennent à un

homme, au supérieur des Ursulines, mais la religieuse suggère, à travers ces accentuations de l'expérience sur le terrain, que le contenu du texte est issu de la réflexion des religieuses. Cela équivaut à dire implicitement que la communauté, en quelque sorte, est le "coauteur" de l'ouvrage. Cela émerge, d'ailleurs, dans la suite du récit, lorsque Marie souligne que le Père Lallemand s'était intéressé avec "si grande déférence à nos sentiments qu'il n'y eu aucun chapitre que chaque sœur n'ait lu trois fois et conféré avec lui des pensées et sentiments de ce qu'elle avait lu" (R 407).

c. Énonciation mystique

Le fait de relater son expérience spirituelle, chez Marie, équivaut à rendre compte du moindre phénomène intérieur, en le ramenant à la multitude des composantes humaines qui, ainsi que nous l'avons vu, ne se bornent pas à la simple distinction entre le corps et l'âme. La narration autobiographique instaure le "je" en tant que sujet privilégié, mais il s'avère insuffisant. Instrument limité et plutôt vague pour la représentation du "moi", le "je" alterne sans cesse avec d'autres sujets qui, finalement, constituent des personnages équivalents. Ainsi, le récit autobiographique alterne-t-il le pronom personnel à la première personne à une désignation à la troisième personne, réalisée par les substantifs "âme", "cœur" et "esprit", termes qui reviennent à une forme subjective à travers l'antéposition de l'adjectif possessif. Généralement employés comme synonymes, ces trois termes se spécifient, selon le contexte : le mot "âme" désigne souvent l'ensemble de l'intériorité, le mot "cœur" est plutôt employé pour faire émerger les réactions émotives et communicatives de l'âme, tandis que le mot "esprit" se rapporte à la partie suprême de l'âme. La désignation à la troisième personne bénéficie également de la terminologie savante de l'intériorité, de sorte que les parties de l'âme et ses puissances, qui figurent aussi bien en forme impersonnelle qu'à travers le possessif, illustrent la complexité anthropologique de l'intériorité. Ainsi que nous l'avons souligné, ces éléments sont évoqués aussi bien en fonction de leur nature spatiale qu'en tant que sujets opérationnels.

La *Relation* témoigne, donc, de la fragmentation du "moi" déterminée par l'expérience mystique. Sur le plan de l'énoncé, le "je" semble un sujet relatif, trop abstrait pour représenter le sujet mystique, de sorte que l'Ursuline le met constamment en relation avec les composantes de l'être extérieur et intérieur, afin de rendre compte de la manière la plus détaillée possible le cheminement spirituel. Chez Marie, comme chez tout mystique, la subjectivité est un concept éclaté. Toutefois, cela va au-delà des alternances de la première et de la troisième personne retenues jusqu'à présent. La subjectivité instaurée par l'instance de discours autobiographique est sans cesse abandonnée, car

Marie recourt paradoxalement à un changement de voix, autrement dit à l'impersonnalité du récit historique. Tout en se référant à son vécu personnel, la religieuse devient en quelque sorte historienne d'elle-même, ou mieux de son âme. Celle-ci se concrétise, dans le texte, à travers la forme absolue de la troisième personne, c'est-à-dire en se détournant de la forme possessive, "mon âme", qui a constamment accompagné le "je".

Comme le dit Philippe Lejeune, il existe trois sortes de discours autobiographiques : à la première, à la deuxième et à la troisième personne¹⁹⁷. Celle-ci a souvent été employée, comme nous l'avons déjà vu, dans les mémoires historiques, en marquant visiblement l'écart entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. Chez Marie, la distanciation impliquée dans l'emploi de la troisième personne n'est pas si radicale, car l'ensemble du texte demeure régi par l'instance de discours à la première personne. C'est ce que constate Lejeune dans une étude consacrée à l'autobiographie à la troisième personne, en commentant un texte de Michel Leiris :

Le recours au système de l'histoire et à la « non-personne » qu'est la troisième personne fonctionne ici comme une *figure d'énonciation* à l'intérieur d'un texte qu'on continue à lire comme discours à la première personne. L'auteur parle de lui-même *comme si* c'était un autre qui en parlait, ou comme s'il parlait d'un autre. Ce *comme si* concerne uniquement l'énonciation : l'énoncé, lui, continue à être soumis aux règles strictes et propres du contrat autobiographique¹⁹⁸.

N'écrivant plus "je", le narrateur s'efface de la scène qu'il partage normalement avec le personnage. Dans la transition à la troisième personne, en reprenant les mots de Lejeune, se réalise une "ellipse contre-nature de l'énonciation", de sorte que le narrateur dit "je m'écris en me faisant taire"¹⁹⁹. En parlant de lui-même à travers le pronom à la troisième personne, le locuteur ne fait que rendre apparent le dédoublement narrateur-personnage que le pronom "je" camoufle.

Toutefois, l'objectivation du discours mise en œuvre par Marie se distingue des autobiographies où se produit le passage du "je" au "il" car, chez elle, la troisième personne correspond à un substantif, l'âme. De plus, l'objectivation fonctionne avec le phénomène discursif de l'actualisation, ainsi que nous l'avons brièvement annoncé à propos du passage centré sur les mortifications. Le narrateur délaisse, donc, la perspective ultérieure, pour s'exprimer à travers un présent intemporel. Par le biais des transitions énonciatives et temporelles, l'expérience personnelle est dépouillée de la subjectivité et de l'historicité. En d'autres mots, le narrateur adopte une vision du dehors, qu'il ne faut pas confondre avec celle que nous avons mis en évidence à propos des récits des grâces trinitaires car, là, il s'agissait de la vision du personnage. Les passages objectivés et actualisés nous donnent l'impression que Marie, en écrivant, revit les expériences remémorées. Les images et les sensations passées, qui reviennent dans la pensée, sont si intenses qu'elles semblent transporter la

¹⁹⁷ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., pp. 15-19.

¹⁹⁸ *Id.*, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, p. 34.

¹⁹⁹ *Ibid.*.

religieuse hors de soi, comme dans une nouvelle extase. C'est de cet état que la vision du dehors surgit et que l'écriture peut devenir, en quelque sorte, extatique. Chez Marie, nous constatons, d'une certaine façon, ce que Jacques Le Brun a repéré dans la production de Madame Guyon, c'est-à-dire l'émergence d'une écriture autre :

Si l'extase ne peut être ni vue, ni observée dans l'ordre des sens et de la pensée, elle ne pourra qu'être «écrite» en une écriture qui ne *dira* pas la sortie de soi mais qui *sera* sortie de soi. [...] L'assomption dans l'écriture constitue peut-être la seule forme d'extase pure (sans intervention des sens ni de la réflexion), extase insoupçonnée, car le moi s'y abolit dans l'intervention de l'autre divin qui guide la main²⁰⁰.

L'écriture est sortie de soi, lorsque le narrateur emprunte le point de vue de Dieu, en parlant de l'âme, comme si c'était sa créature, et en se situant dans l'intemporalité de la transcendance.

Dans la *Relation*, les discours objectivés et actualisés apparaissent dans tous les chapitres, à partir du deuxième état d'oraison, lorsque Marie entre officiellement dans la vie mystique à travers la grâce de la conversion, mais à l'exception des chapitres compris entre le neuvième et le onzième. Cette irrégularité dépend du contenu de ces chapitres, puisqu'ils rendent compte de l'évolution et la réalisation de la vocation apostolique. Celle-ci est, bien entendu, un phénomène spirituel, mais elle implique considérablement l'expérience extérieure. Pour concrétiser sa vocation, Marie sort de l'isolement mystique, en multipliant ses relations humaines et en quittant son monastère. Dans cette partie du récit, l'histoire spirituelle passe en quelque sorte à l'arrière-plan, pour laisser la place à l'histoire existentielle qui rejoint l'histoire collective.

Les altérations de discours atteignent une extension textuelle variable, allant de quelques lignes à plusieurs pages. À ce propos, nous allons examiner l'un des passages les plus brefs et, ensuite, l'un des plus longs. La première altération de discours, comme nous l'avons dit, se situe dans le deuxième chapitre, dans la conclusion du récit de la grâce de la conversion :

En ce même moment, mon cœur se sentit ravi à soi-même et changé en l'amour de celui qui lui avait fait cette insigne miséricorde, lequel lui fit, dans l'expérience de ce même amour, une douleur et regret de l'avoir offensé la plus extrême qu'on se la peut imaginer. Non, il ne serait pas possible ! Ce trait de l'amour est si pénétrant et si inexorable pour ne point relâcher la douleur, que je me fusse jetée dans les flammes pour le satisfaire. Et ce qui est le plus incompréhensible, sa rigueur semble douce. Elle porte des charmes et des chaînes qui lient et attachent en sorte l'âme qu'il la mène où il veut, et elle s'estime heureuse de se laisser ainsi captiver. Or, en tous ces excès, je ne perdais point la vue que j'étais plongée dans ce précieux Sang [...]. (R 183)

Le début du passage présente la troisième et dernière opération de la grâce : après avoir reçu la vision de tous les péchés commis depuis sa naissance et la vision d'être immergée dans le sang de Jésus-Christ, Marie expérimente l'amour rédempteur de Dieu. Le sujet de l'énoncé est le "cœur" de la protagoniste et le récit déploie les temps du passé. D'emblée, la narration est interrompue par une exclamation qui confère à l'écrit la vigueur de l'oralité. Là, commence l'actualisation du discours, dans le but de décrire la coexistence de l'amour divin et de la douleur dans l'âme. L'objectivation et

²⁰⁰ Jacques Le Brun, "Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne", *Savoirs et clinique*, vol. 8 (2007), p. 43-44.

l'actualisation ne sont pas absolues, ainsi que le témoigne la proposition introduite par "que je me fusse jetée [...]". Ensuite, le texte fait preuve d'incohérences syntaxiques. Dans l'avant-dernière phrase, le premier pronom personnel féminin se réfère à la douleur. Sur cela s'enchaînent une relative, où le pronom personnel masculin se rapporte à l'amour, et une proposition coordonnée, dans laquelle le pronom "elle" désigne l'âme. Sans transition, le narrateur revient, enfin, à la première personne pour continuer le récit de la grâce. Malgré les imperfections, le récit rend parfaitement l'émoi du narrateur qui semble revivre, au moment de l'écriture, l'événement d'une trentaine d'années en arrière. La variation de voix et de temps assume, ici, la fonction testimoniale²⁰¹.

Un peu plus loin, dans le dixième article, ou le premier du quatrième état d'oraison, la posture énonciative est renversée, car tout l'article instaure l'âme en sujet, en employant le présent intemporel, de sorte que les passages à la première personne et au passé remplissent le rôle de divergence énonciative, normalement assumé par les passages impersonnels²⁰². Après une introduction relatant que la protagoniste avait reçu la grâce de la présence divine, Marie passe à l'objectivation et à l'actualisation pour décrire les premières phases d'élévation spirituelle :

En cet état tout ce qui se passe en l'âme est plus spirituel et abstrait. Dieu fait expérimenter à l'âme qu'il la veut tirer du soutien de ce qui est corporel, pour la mettre dans un état plus détaché, et dans une pureté par où elle n'a pas encore passé ; qu'elle a été soutenue en quelque manière par les sens, qui étaient remplis de l'exubérance qui rejaillissait de l'Humanité sainte de Notre-Seigneur. Et en effet, elle avait en jouissant de sa présence, l'expérience de sa douceur qui lui faisait dire : *Votre nom est comme un onguent répandu ; pour ce, les jeunes filles vous ont grandement aimé. Elles ont sauté et tressailli de joie en savourant <vos> mamelles.* Or, ç'ont été les puissances de l'âme et tout ce qui est de la partie sensitive qui, dans ces douces approches, ont été en des jubilations plus suaves que toute suavité qui lui ont fait couler des larmes immenses qui lui étaient plus précieuses que tous les trésors imaginables, que si elle eût possédés, elle les eût donnés pour les acheter, et après tout, elle eût confessé qu'elles les eût eues à vil prix. Comme j'ai dit, l'âme se sentant appelée à choses plus épurées, ne sait où l'on veut la 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. (R 205-207)

Ainsi que le montrent le début et la conclusion de ce passage, Marie met en relief deux conditions de sa disposition spirituelle : d'un côté, la séparation de l'âme de la dimension corporelle et, de l'autre, l'abandon aveugle à la volonté divine. Nous avons l'impression que la religieuse rend, par l'actualisation et l'objectivation de son expérience personnelle, ce qui est censé caractériser tout cheminement mystique. Le fait qu'elle se détache des sens et qu'elle se laisse conduire par Dieu est évidemment le fondement de tout perfectionnement intérieur. Les énoncés, dénués des marques de la subjectivité et de l'historicité, s'adressent donc au lecteur, afin qu'il puisse se reconnaître ou tirer parti de l'expérience décrite. Les œuvres hagiographiques, témoignages de l'exemplarité de la vie

²⁰¹ Nous nous référons aux distinctions des fonctions du narrateur élaborées par Gérard Genette, voir *op. cit.*, pp. 261-264.

²⁰² Nous n'allons pas reproduire l'article complet, mais l'essentiel pour mettre en lumière les stratégies énonciatives.

d'un saint, ont toujours visé l'édification des lecteurs. Cet objectif est atteint dans la *Relation* à travers la forme d'un témoignage didactique²⁰³. Marie rend compte de sa vie, mais elle puise dans son cheminement les expériences qui peuvent être utiles à autrui, de sorte que pour faciliter la tâche du lecteur, elle adopte la stratégie du changement de voix. Le lecteur ne devra pas se forcer à interpréter la vie de la sainte, en allant au-delà des éléments biographiques, pour trouver le message spirituel, car c'est Marie même qui le lui fournit clairement. La distanciation biographique peut engendrer une confusion énonciative, ainsi que le souligne la partie centrale du passage. Là, l'objectivation est gardée, puisque l'âme, représentée par le pronom "elle" et, ensuite, par ses puissances et sa partie sensitive, demeure le sujet de l'énoncé. Cependant, l'actualisation fait défaut car le récit revient aux temps du passé. Ainsi, cette partie s'avère-t-elle à la fois impersonnelle et personnelle.

Dans la suite du récit, la stratégie de l'objectivation et de l'actualisation devient l'instrument d'un discours manifestement didactique :

Ô mon Dieu ! qu'il y a d'impuretés à purger pour arriver à ce terme auquel l'âme, esquillonnée de l'amour de son souverain et unique Bien, a une tendance si ardente et si continuelle ! Cela n'est pas imaginable, non plus que l'importance de la pureté de cœur en toutes les opérations intérieures et extérieures qui est requise, car l'Esprit de Dieu est un censeur inexorable et, après tout, l'état dont je parle n'est que le premier pas, et l'âme qui y est arrivée en peut déchoir en un moment. Je frémis quand j'y pense, et combien il importe d'être fidèle. Il est vrai que la créature ne peut rien de soi ; mais lorsque Dieu l'appelle à ce genre de vie intérieure, la correspondance est absolument requise avec l'abandon de tout soi-même à la divine Providence, supposée la conduite d'un directeur, duquel elle doit suivre les ordres à l'aveugle, pourvu que ce soit un homme de bien [...]. Ah ! mon Dieu, que je voudrais publier bien haut, si j'en étais capable, l'importance de ce point. Il conduit l'âme à la vraie simplicité qui fait les saints. J'ai voulu quelquefois inculquer à des novices, avec qui j'avais à converser, ce point, afin de les rendre simples et candides, ne voyant rien qui les pût avancer ni disposer d'avantage à de grandes grâces, et enfin dans les voies de Dieu. (R 207-208)

Généralement, à travers les changements de voix, l'accent est mis sur les événements intérieurs, car on voit l'âme recevoir les dons de Dieu et y réagir. Le narrateur se dissimule, en laissant que les événements se développent devant nos yeux. Dans les dernières lignes du dixième article, le narrateur est loin d'être une entité effacée. L'objectivation et l'actualisation de l'expérience vécue sont intégrées dans la synthèse explicative du narrateur, témoignée par les tournures impersonnelles ("qu'il y a", "Cela n'est pas imaginable", "combien il importe", "Il est vrai que"), ainsi que par la manifestation de l'acte narratif ("l'état dont je parle") et de la participation émotive du locuteur ("Je

²⁰³ D'après Jean Ladrière le langage des spirituels, conçu comme langage de témoignage ou "manière propre à une existence singulière d'affirmer la foi et de s'en proposer comme témoin", est essentiellement un langage descriptif. Le caractère didactique est l'un des cinq critères constitutifs du mode descriptif relevé par le spécialiste, comme il le dit : le langage des spirituels "comporte un aspect d'enseignement pratique : il donne des conseils, suggère des « méthodes », indique un chemin à suivre, décrit les étapes à parcourir, bref, il apprend à s'orienter dans la vie spirituelle, à travers le témoignage d'une expérience particulière" et, encore, "Ce langage comporte de façon explicite des exhortations, des conseils, des indications sur le chemin à suivre [...]. Mais même lorsqu'il rapporte seulement une expérience individuelle, il a valeur d'instruction, d'édification et d'appel. Ici nous rencontrons l'aspect perlocutionnaire de ce langage. Il agit en quelque sorte sur ceux qui le reçoivent de manière inductive : il produit en eux une certaine disposition à s'avancer à leur tour dans la voie qui conduit aux états décrits". Voir *L'articulation du sens*, t. II, *Les langages de la foi*, Paris Cerf, 1984, pp. 67, 68, 81.

frémis quand j’y pense”). De plus, le passage porte les traces d’un discours oral, ainsi que le montrent les exclamations qui interpellent Dieu en témoin des affirmations, de sorte que nous avons l’impression que Marie reproduit les mots qu’elle adresserait à un public à instruire ou, comme l’indique la conclusion, à une classe de novices. L’abandon dont il est question dans la citation précédente, en tant que message dépourvu de la dimension personnelle, est repris, ici, dans un discours qui se veut un conseil adressé à ceux qui s’acheminent dans les voies de Dieu. La stratégie de l’objectivation/actualisation qui débouche sur une démarche didactique constitue la preuve que Marie n’écrit pas pour rendre compte de sa vie à un directeur de conscience qui devra juger de son parcours.

Lorsque Marie prend la plume, elle a plus de cinquante ans – intérieurement, elle a atteint un haut degré d’élévation spirituelle – et, extérieurement, elle a accumulé des années d’expérience didactique et de direction conventuelle. Marie est une religieuse, mystique achevée, qui est en mesure de discerner elle-même ses dispositions. L’obéissance, évoquée dans l’incipit de la *Relation*, n’est que la reproduction d’un *topos* de l’écriture féminine monastique, le prétexte qui autorise une religieuse à écrire au sein d’une société qui ne reconnaît pas les capacités et les potentialités féminines. Marie n’emploie pas cet argument de couverture que dans le but de relater l’exemplarité de sa vie spirituelle car son objectif est beaucoup plus transgressif. Grâce aux intrusions commentatives du narrateur et à la stratégie de l’objectivation/actualisation, Marie glisse entre les lignes de sa vie son legs spirituel, un enseignement qu’elle transmet à la postérité par le biais de son fils. La *Relation* n’est pas seulement le compte rendu d’une vie, c’est un texte où l’auto-discernement a une portée didactique. En s’appuyant sur le thème de l’obéissance, ou en évoquant le soutien divin de l’acte scripturaire que nous verrons dans le prochain paragraphe, Marie ne fait que déjouer la réprobation sociale et masculine. Le caractère didactique de son texte l’exposait à un grand risque, mais elle a su, par la rhétorique de l’humiliation, masquer la hardiesse de ses paroles, ainsi que son affirmation en tant que créatrice.

La stratégie de l’actualisation/objectivation se produit à chaque fois que Marie repère dans son parcours les éléments profitables aux âmes dévotes et les caractéristiques “universelles” de la voie vers la sainteté. Dans le cinquième état d’oraison, par exemple, elle narre sa prononciation des vœux d’obéissance et de pauvreté :

Donc, ayant déjà fait vœu de chasteté, je me sentis puissamment inspirée de faire celui d’obéissance et de pauvreté, en la façon que l’état présent auquel j’étais le permettait. Mon directeur m’ayant examiné fœncièrement, me le permit ; mais tout le reste dépendait de Dieu, car sa créature est trop imbécile pour avancer un pas de soi en une affaire de telle importance : ce qu’elle peut est son consentement, obéissance et abandon de soi, acquiesçant à tout ce que sa divine Majesté veut faire d’elle. Car, combien qu’il soit le maître absolu, néanmoins, ayant créé l’âme noble, il a été si excessivement bon qu’il la traite noblement, ne lui ôtant point son libre arbitre ; mais elle, vaincue, lui donne tout, parce que le voyant si gracieux en son endroit, elle ne veut rien, mais être entièrement dépouillée et [qu’il] ait tout et qu’elle n’ait rien. Mon

vœu avait rapport à mon directeur et à celui qu'il me laisserait en sa place, à mon frère et à ma sœur [...].
(R 220-221)

Marie ne pouvait pas réaliser sa vocation religieuse à cause de son lien maternel ainsi, comme tant d'autres mystiques de son époque²⁰⁴, avait-elle décidé de prononcer des vœux privés. Le récit à narration ultérieure porte sur la manière dont elle avait pu mener à bien son engagement et sur les personnes concernées. Au cours d'un énoncé axé sur le passé, Marie enchaîne un discours actualisé et objectivé qui montre ce qui se passe dans l'âme pour arriver à la formulation des vœux.

Dans le même chapitre, il est question des effets intérieurs et extérieurs du sacrement de l'eucharistie :

Quoique l'âme, dans cet état, soit dans Dieu et qu'elle lui parle, parce que son Esprit lui donne une amoureuse activité qui l'agit et la fait parler un langage qui n'est point au pouvoir naturel de la créature, elle n'est néanmoins pas en la possession des biens qu'elle attend dans la jouissance de l'Époux céleste, qui semble se plaire de la faire ainsi mourir et remourir. Le plus grand soulagement qu'elle trouve est dans la communion journalière, où elle est assurée qu'elle possède sa vie. Non seulement la foi vive lui dit, mais il fait expérimenter que c'est lui, par une liaison et union d'amour dont il la fait jouir d'une manière inexplicable. Quand tout le monde ensemble lui aurait dit que celui qui est dans l'Hostie n'est pas le suradorable Verbe Incarné, elle mourrait pour assurer que c'est lui. Après toutes mes fatigues que je prenais pour le service du prochain, mon corps brisé de pénitences reprenait ses forces par la manducation de ce divin pain et un nouveau courage pour recommencer tout de nouveau : ce que naturellement je n'aurais pu. (R 223)

Dans ce cas, l'actualisation et l'objectivation servent d'introduction au récit de l'expérience biographique, qui met en lumière comment, grâce à l'eucharistie, la jeune femme pouvait supporter les excès de ses mortifications et de son emploi dans la charité. L'hostie semble se substituer à la nourriture, en tant que ressource de "forces" et de "courage", pour persévérer dans les austérités²⁰⁵. Ce "divin pain" opère, en quelque sorte, un miracle, car "naturellement" Marie n'aurait pas pu supporter l'acharnement extrême qu'elle imposait à son corps. L'explication du pouvoir surnaturel de l'eucharistie est fournie dans les lignes précédentes. Le discours objectivé présente, tout d'abord, l'état de familiarité divine, qui fait pressentir le rapprochement du mariage mystique, et de martyr amoureux, évoqué par le lexique de la mort. Dans cette tendance souffrante, le seul assouvissement du désir d'union se produit à travers l'eucharistie, de sorte que de la consolation intérieure découle le soulagement extérieur.

Un peu plus loin, le narrateur montre la coexistence de la contemplation et de l'action :

Puis il [Notre-Seigneur] influait en mon âme l'effet et l'efficacité de ces divines paroles, ce qui calmait ma douleur, et la faisait courir en ses voies parmi les choses les plus grossières et matérielles où, étant appliquée de corps, l'esprit est lié au suradorable Verbe Incarné. Si l'horloge sonne, elle est contrainte de le compter par ses doigts, parce que cet intervalle de compter, quoique ce fut par nécessité, met l'interruption à son colloque amoureux avec son Bien-Aimé. S'il faut parler au prochain, son regard ne

²⁰⁴ Jacques Le Brun, en analysant les biographies féminines françaises du XVII^e siècle, affirme que la prononciation de vœux privés ou religieux témoigne du changement de vie engendré par l'expérience de la conversion, voir "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 327.

²⁰⁵ Comme le souligne Jacques Maîtres, les mystiques substituent une "faim eucharistique" à l'abstinence alimentaire, voir *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, *op. cit.*, pp. 97-98.

sort point de Celui qu'elle aime ; lorsque le prochain lui répond, son colloque recommence et l'attention à ce qui est nécessaire ne lui ôte point la sienne. Il en est de même de l'écriture où son attention est double : à son divin Objet et à la chose dont il est question. Lorsqu'il faut prendre de l'encre en la plume, ce temps est précieux, car l'esprit et le cœur font leur colloque. Que tout le monde soit présent, rien n'est capable de la divertir. (R 230-231)

Ici, l'actualisation et l'objectivation du discours mettent en scène les activités concrètes que la protagoniste accomplissait lors de son emploi chez les Buisson, dans le but d'illustrer comment la communication intérieure n'entravait pas les affaires extérieures et *vice-versa*. De plus, ce passage se distingue pour une singulière confusion des sujets. Dès les premières lignes, l'être existentiel ("ma douleur", "parmi les choses les plus grossières et matérielles", "étant appliquée de corps") côtoie l'être intérieur ("influit en mon âme", "la faisait courir", "l'esprit est lié"). Lorsque Marie évoque la sonnerie de l'horloge, la conversation et l'écriture, le pronom personnel "elle", selon la cohérence syntaxique, représente l'âme. Cela est confirmé par l'évocation du "colloque amoureux", du "regard" métaphorique qu'elle fixe sur son Bien-Aimé et de l'"attention" qu'elle lui voue, de sorte que la présence d'autrui ne peut pas la "divertir". Cependant, certaines actions – telles que "compter par ses doigts", "parler au prochain" et "prendre de l'encre" – se rapportent à un être en chair et en os. La fragmentation du moi, que la mystique expérimente, arrive à troubler l'énonciation, car le pronom "elle", employé pour désigner l'âme, évoque en même temps la protagoniste dans sa dimension corporelle²⁰⁶.

Nous avons vu, dans ces exemples, que la stratégie de l'objectivation/actualisation intervient pour mettre en relief des circonstances qui montrent comment les dispositions intérieures sont reliées à des pratiques extérieures, telles que la prononciation de vœux privés, le sacrement de l'eucharistie et l'application dans le travail. Cette stratégie apparaît également dans les récits des phénomènes purement spirituels. C'est le cas de la grâce du troisième ravissement trinitaire :

Ah ! qui est-ce qui pourrait dire l'honneur avec lequel Dieu traite l'âme qu'il a créée à son image, lorsqu'il lui plaît de l'élever dans ces divins embrassements ? C'est une chose si étonnante, eu égard au néant et au rien de la créature, que si, par la douceur et tempérament de l'Esprit du même Dieu, cette âme n'était soutenue, elle serait réduite à néant pour n'être plus. (R 287)

²⁰⁶ La même confusion se produit également dans l'article XI, juste après le récit, que nous avons examiné auparavant, concernant les mortifications que l'âme faisait subir au corps : "Cet Esprit lui fait voir de nouveau que la pureté intérieure requiert qu'elle aille de nouveau dire à son directeur tous les péchés et imperfections de sa vie, et de lui dire, après les lui avoir donnés par écrit, qu'il les attache à la porte de l'église et que son nom doit être écrit sur ce papier, à ce que tout le monde sache qu'elle a été déloyale à son Dieu" (R 212). La cohérence textuelle veut que le pronom "elle" se réfère à l'âme, mais les actions énumérées dans cet énoncé convoquent l'être existentiel : c'est Marie qui peut avouer ses fautes à son directeur, écrire ses péchés et demander de les afficher avec son nom. Il en va de même dans l'article XXIII : "L'âme n'a plus de désirs, elle possède le Bien-Aimé. Elle lui parle, parce qu'il lui a parlé, et ce qu'elle parle, ce n'est pas son langage qu'elle parle. Elle entre dans les affaires, pour en tout et par < tout >, ensuite des connaissances qu'il lui en donne et communique, rechercher sa gloire, et [faire] qu'il règne, Maître absolu de tous les cœurs. Elle redouble ses pénitences et se consomme dans les actions de charité du prochain, se faisant toute à tous pour les gagner à son Bien-Aimé" (R 256). Là, encore, l'uniformité pronominale masque la confusion des sujets, car se consacrer aux affaires, intensifier les pénitences et se dévouer à la charité sont des expériences concrètes. Ce genre de confusion n'est pas fréquente, mais elle montre à quel point le morcellement identitaire ébranle l'expression langagière.

Marie mobilise l'attention du lecteur par l'exclamation et par la question rhétorique. En intercalant ces marques de l'oralité dans son discours, Marie prépare toujours le destinataire à un éclaircissement spirituel. À travers la tournure évoquant l'indicible, "qui pourrait dire", la religieuse ne fait que mettre en valeur la miséricorde divine à l'égard de l'âme car, dans les lignes suivantes, elle parvient parfaitement à exprimer ce qui se passe dans l'élévation. Là, la valorisation de l'opération divine est soutenue par l'évaluation du narrateur, "C'est une chose si étonnante", ainsi que par la construction hypothétique illustrant que, sans le soutien de l'Esprit, l'âme ne serait plus. Ce passage, donc, montre que l'objectivation/actualisation de l'expérience vécue se fond avec le commentaire du narrateur. Cela se produit également dans la conclusion du récit du deuxième ravissement trinitaire :

Je dirai mieux, disant que les puissances de mon âme, étant englouties et absorbées et réduites à l'unité de l'esprit, étaient toutes dans le Verbe, qui y tenait lieu d'Époux, donnant et la privauté et faculté à l'âme de tenir rang d'épouse, laquelle en cet état expérimente que les Saint-Esprit est le moteur qui la fait agir de la sorte avec le Verbe. Il serait impossible à la créature bornée et limitée d'avoir une telle hardiesse de traiter de la sorte avec son Dieu. Et même, quand elle serait tellement oublieuse d'elle-même de le vouloir entreprendre, il ne serait pas en son pouvoir. Ces opérations-ici étant tout à fait surnaturelles, l'âme n'y fait que pâtir et il ne lui serait possible de s'en distraire ni d'y mettre du plus ou du moins, et les suites et les effets qui en résultent font voir cette vérité [...]. (R 254)

La présence du narrateur est attestée par l'exhibition de son acte énonciatif en tant qu'élucidation, "Je dirai mieux, disant que", par les tournures impersonnelles, "Il serait impossible" et "il ne serait pas", ainsi que par les traces de l'enchaînement discursif, "Et même" et "Ces opérations-ici". Le passage s'avère singulier grâce à la mise en œuvre d'une gradation énonciative allant du subjectif à l'impersonnel. Pour commencer, le narrateur marque son implication diégétique en se mettant en scène à travers l'une de ses composantes, "les puissances de mon âme", ainsi qu'à travers la perspective ultérieure. Dans le même énoncé se produit l'objectivation/actualisation du discours, car "mon âme" devient "l'âme" et l'expression temporelle passe de l'imparfait ("étaient", "tenait") au présent ("expérimente", "est", "fait"). La distanciation s'amplifie et s'achève, ensuite, à travers l'exposition didactique de l'état d'abandon à Dieu.

La *Relation* révèle que Marie recourt, parfois, à la stratégie de l'objectivation/actualisation tout au début des articles, pour faire le point de la disposition intérieure acquise et enchaîner le récit des nouvelles circonstances. Voyons, à ce propos, l'incipit de l'article XI, dans le quatrième état d'oraison :

Cet état qui a soustrait à l'âme le soutien qu'elle avait par l'Humanité sacrée de Notre-Seigneur, quoique étonnante à l'abord, néanmoins, elle voit et expérimente qu'elle a gagné, et que cette soustraction n'a été que pour l'avancer dans les bonnes grâces de la divine Majesté, par les vertus qui lui sont données provenant de l'Esprit de Jésus-Christ, sur toutes d'une humilité patiente en exerçant la charité du prochain, dans laquelle elle fait un grand progrès. J'avais pour lors vingt-trois ans, lorsque je m'estimais heureuse du grand bien qui m'était arrivée d'avoir qui me donnait des humiliations [...]. (R 208-209).

Ce phénomène caractérise spécialement le septième état d'oraison, ainsi que le témoignent les trois articles qui suivent le récit du mariage spirituel, étape obligée de tout itinéraire vers la sainteté. Alors que pour de nombreux mystiques elle constitue l'achèvement du perfectionnement intérieur²⁰⁷, pour Marie elle ne représente que la phase initiale d'une union qui est destinée à s'approfondir de plus en plus parce que, comme le dit la religieuse dans l'article LX, "Quelque degré d'union avec Dieu qu'elle [l'âme] ait expérimenté ou expérimente en cette vie, il y a toujours quelque chose de plus, Dieu étant infini dans ses dons" (R 425). Vue l'importance de cette phase, Marie multiplie les "mises au point" de l'état de l'âme, en songeant aux bénéfiques pédagogiques que les lecteurs en tireraient. Ainsi, au début de l'article XXIII, le narrateur explicite l'évolution opérée par l'état fusionnel :

Dans le mariage spirituel, l'âme a entièrement changé d'état. Elle avait ci-devant été en une tendance continuelle et attente de cette haute grâce, qu'on lui faisait voir de loin, en lui faisant expérimenter les dispositions et préparations pour la recevoir. Maintenant, elle n'a plus de tendance, parce qu'elle possède Celui qu'elle aime. Elle est toute pénétrée et possédée de lui. Ce sont des caresses, ce sont des amours, qui la consomment et la font expirer en lui, en souffrant des morts plus douces, mais c'est la douceur même que ces morts. (R 255)

L'article suivant, ainsi que nous l'avons vu auparavant, précise le rapport à la partie corporelle :

En cet état d'oraison, l'esprit étant entièrement abstrait des choses d'ici-bas, il s'en ensuit une extase amoureuse en l'amour de la seconde Personne divine. Ce qui fait que la nature demeurant sans soutien pâtit et porte le faix des travaux ordinaires seule, et celui de ce que la partie suprême ne fait non plus de cas de lui que s'il était son ennemi mortel et son plus grand obstacle qui la retient et l'empêche de s'envoler dans le séjour de son Bien-Aimé, libre de la vie mortelle, où elle ne pourra plus le perdre. (R 257-258)

Enfin, le début de l'article XXV, éclaire les dynamiques de la dépossession de soi :

L'âme ne vivant donc plus en elle-même, mais en Celui qui la tient toute absorbée en ses amours, pâtissant sans cesse cette extase amoureuse, se trouve tantôt mue par l'Esprit-Saint qui la possède, tantôt languissante, tantôt en suspension. Il la mène où il veut sans qu'elle lui puisse résister, car sa volonté est sa captivité, et en sorte que sa captive qu'alors que je ne sais par <quelle> inclination secrète ou inadvertance, quelque objet la veuille arrêter, au même moment, ce divin Esprit, jaloux de ce qu'il veut la posséder, la ravit à soi et par sa divine motion, lui donne une activité amoureuse qui la fait chanter ses amours. (R 260-261)

Nous avons mis en relief que la stratégie de l'objectivation/actualisation efface, généralement, la présence du narrateur. Cependant, nous avons vu que, parfois, celui-ci intervient de manière évidente : d'un côté, à travers la fonction testimoniale, par exemple, lorsqu'il met en lumière sa participation émotive au contenu, par ses exclamations ou ses questions rhétoriques qui, d'ailleurs, tiennent également de la fonction communicative ; de l'autre, à travers la fonction idéologique, lorsqu'il exprime explicitement ses commentaires et ses raisonnements. À partir du douzième état d'oraison, après la suspension de la stratégie dans les chapitres consacrés à la vocation apostolique, le ton du récit devient de plus en plus didactique. Alors que l'objectivation du discours demeure, le

²⁰⁷ C'est le cas de Sainte Thérèse d'Avila qui rend compte du mariage spirituel dans le dernier chapitre de son *Castillo interior* (deuxième chapitre de la septième *morada*).

phénomène de l'actualisation s'estompe, puisque le temps de l'histoire rejoint le temps de l'écriture. Ainsi que le témoigne la synthèse spirituelle du "petit discours", emblème de la stratégie d'objectivation/actualisation et de l'intention pédagogique de l'ouvrage, à mesure que Marie se rapproche de la conclusion de son compte rendu, le récit se veut manifestement didactique. C'est pourquoi l'interpellation du lecteur est sensiblement explicite et plus fréquente que dans la première moitié de la *Relation*. Nous allons examiner, à ce propos, un passage de l'article LII :

Ah ! qui est-ce qui pourra exprimer les voies de cette divine Pureté et de celle qu'elle demande et veut exiger des âmes qui sont appelées à la vie purement spirituelle et intérieure ? Cela ne se peut dire, ni combien l'amour divin est terrible pénétrant et inexorable en matière de cette pureté, ennemie irréconciliable de l'esprit de nature. Lors même qu'on le voit anéantir et qu'on croit être au-dessus de lui et toute²⁰⁸ dans celui de grâce, ce sont de coins, des trous, des labyrinthes que la nature corrompue, qui sont incompréhensibles, et il n'y a que l'Esprit de Dieu qui connaisse ces voies et qui les puisse détruire par son feu très intense et subtil et par son souverain pouvoir. Et quand il veut et qu'il lui plaît d'y travailler, c'est un purgatoire plus pénétrant que le foudre, un glaive qui divise et fait des opérations dignes de sa subtilité tranchante. 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 379)

Cet éclaircissement, sur la pureté que Dieu exige de l'âme, se rapporte à la crise spirituelle vécue par la protagoniste dès les premiers temps de l'établissement à Québec. Les troubles de conscience, causés par la sensation d'avoir été dépouillée des dons divins, tiennent, d'après la religieuse, de son indignité, de l'ensemble des imperfections commises depuis le début de sa vie mystique. Voici la circonstance qui provoque chez l'Ursuline l'expression de l'enseignement qu'elle en a tiré. Selon une stratégie déjà signalée auparavant, Marie interrompt la narration par une interjection, suivie d'une question rhétorique axée sur le thème de l'indicible. Celui-ci, confirmé quelques lignes plus loin par l'expression "Cela ne se peut dire, ni combien", est immédiatement démenti par l'accumulation attributive, "terrible, pénétrant et inexorable", qui définit l'attitude divine à l'égard de la pureté réclamée à l'âme. De plus, la rhétorique de l'indicible fonctionne elle-même comme un qualificatif, car dire qu'on ne peut pas dire correspond à suggérer le caractère extraordinaire et extrême de la situation évoquée. Après cette introduction, qui accroche l'attention du lecteur, Marie s'explique sur l'implacable lutte entre la nature et l'esprit, ainsi que sur l'intervention divine contre la corruption humaine. L'objectivation/actualisation, mise en œuvre ici, se distingue, par rapport aux passages déjà examinés, pour l'émergence du pronom impersonnel "on". Lorsque Marie écrit "on le voit", "on croit", "on ne perd point", elle met en scène un sujet qui réunit sa personne et tous ceux qui sont susceptibles de partager la même expérience spirituelle. De surcroît, le pronom inclut le lectorat de spirituels, plus ou moins avancés dans la voie mystique, auquel l'ouvrage s'adresse.

²⁰⁸ Malgré le début de phrase impersonnel, Marie féminise le discours. Cette incohérence, qui se réalise plusieurs fois au cours de la *Relation*, est la preuve que ses généralisations se fondent sur l'expérience personnelle.

Tout au bout de la *Relation*, dans le dernier article, on rencontre un autre passage témoignant de cette universalisation de l'expérience spirituelle :

Les effets que porte cet état sont toujours un anéantissement et une véritable et foncière connaissance qu'on est le néant et l'impuissance même ; une basse estime de soi et de son propre opérer, que l'on voit toujours mêlé d'imperfection, duquel on a l'esprit convaincu, ce qui tient l'âme dans une grande humilité, quelque élevée qu'elle puisse être ; une crainte, sans inquiétude [de] se tromper dans les voies de l'esprit et d'y prendre le faux pour le vrai. Cette crainte sert pour l'abnégation et l'esprit de componction. Cette crainte semblablement est une fomentation de paix, paix qui vient de l'acquiescement aux peines, souffrances et croix qui arrivent, qu'on reçoit de la main de Dieu comme du châtement d'un bon Père qui corrige amoureusement son enfant, qui ensuite de son châtement se va jeter dans son sein. [Cet état opère encore] une grande patience dans les croix et une pente et une inclination entière à la paix et bénignité avec tout le monde ; un doux empressement intérieur de bienveillance pour ceux de qui on a été offensé, de qui l'on recherche avec adresse les approches, pour, sans faire semblant de rien, les traiter d'amis, soit par paroles ou quelques services ou d'un bon visage, ou autres choses capables de gagner le cœur et leur faire voir que l'on n'a rien contre eux ; enfin, une aversion entière à l'esprit d'indignation, [pour] ne garder aucun sentiment des injures et torts qu'on reçoit du prochain. – Les fautes et imperfections que l'on commet sont d'oubliance et d'égarement, qui vont toujours néanmoins s'anéantissant, la nature ayant perdu sa force par les divines opérations. – [Les effets de cet état sont] de prendre aussi les souffrances dans l'amour et union du suradorable Verbe Incarné par écoulement amoureux en lui ; un grand amour à la vocation et état auquel Dieu appelle l'âme, et disposition à tout faire et entreprendre pour l'amour de lui garder fidélité ; un amour toujours plus grand pour tout ce qui se fait et pratique dans l'Église de Dieu, en laquelle l'on ne voit que pureté et sainteté ; une entière pente à se laisser conduire et à soumettre son jugement à ceux qui tiennent la place de Dieu. (R 464-466)

Après avoir décrit sa disposition intérieure, au moment de l'écriture, Marie offre au lecteur une synthèse des "effets de [son] état", à travers l'habituelle objectivation du discours, où l'"âme" partage la scène avec le pronom inclusif qui apparaît une dizaine de fois. Juste avant d'achever son récit, Marie condense ses derniers conseils dans une sorte d'abrégé didactique²⁰⁹. Le narrateur organise son discours par points, comme s'il s'agissait d'un cours récapitulatif dispensé à une classe de catéchisme : le premier porte sur l'humilité, le second sur la patience et le troisième sur l'abandon au Verbe Incarné, à la foi de l'Église et aux représentants de Dieu sur terre. Le caractère didactique émerge dans l'énumération de circonstances illustratives pour chaque sujet, ainsi que des tournures explicatives, "Cette crainte sert" et "Cette crainte [...] est". On reconnaît, à chaque étape, les attitudes que la religieuse a poursuivies tout au long de sa vie : la recherche continue de progresser en la pureté et en la perfection demandées par Dieu, l'effort de ne pas se laisser emporter par la révolte dans les relations avec le prochain et une soumission absolue à la volonté de Dieu. L'expérience personnelle, généralisée par l'emploi du pronom impersonnel et par le style

²⁰⁹ Dom Jamet ne voit dans ce paragraphe qu'"une rédaction précipitée" et "qu'une simple série de notations qui n'ont entre elles qu'un lien psychologique" (R 465). Nous reconnaissons, certes, que le style de ces dernières lignes n'est pas si soigné que dans le reste de la *Relation* et que le contenu peut paraître disparate. Le caractère hâtif de la conclusion dépend peut-être du fait que l'Ursuline n'avait pas terminé son récit, au moment où la flotte se préparait pour le départ, et qu'elle avait promis à son fils de le lui remettre en 1654. Cependant, il est remarquable que Marie a voulu écrire ce qu'elle avait projeté, même de manière succincte, comme si elle n'avait pas voulu laisser partir son ouvrage sans ces derniers conseils. C'est pourquoi le texte, où Dom Jamet voit une absence de cohésion, représente à nos yeux un admirable effort de synthèse didactique.

synthétique, se transforme, donc, en expérience universelle et par là le texte, grâce à ces passages didactiques, s'avère l'expression d'une "science expérimentale de la mystique"²¹⁰.

Alors que dans ces deux derniers passages le pronom "on" implique aussi bien la protagoniste que le public de spirituels, en d'autres passages il désigne uniquement le lecteur :

L'on pourrait me demander ce que c'est que la révolte des passions dont j'ai parlé, laquelle, après mes grandes peines intérieures des trois premières années, j'ai encore pâti plus de quatre ans avec une aigreur dans le sens, à l'endroit de quelques personnes bonnes et saintes, et si cela peut compatir avec cette union intime de laquelle j'ai parlé. J'ai déjà dit qu'oui, et en voici la manière. Est à remarquer que les passions émues par une révolte comme celle dont je parle, ne sont pas comme celles qui viennent d'un naturel qui, dans son fond, est aisé à s'émouvoir, ou comme ceux qui, entrant en la vie spirituelle, s'étudient à se mortifier et les dompter, pour tâcher d'avancer en la perfection, pour enfin tâcher d'acquérir par leur travail, avec l'assistance de la grâce, la paix du cœur. Ceux-ci ont pour l'ordinaire, selon les naturels, de grandes peines à se surmonter. Il y faut de l'examen, de l'étude, de la fidélité, et, après tout cela, on a longtemps des attaches à ceci ou à cela, à soi-même encore plus qu'à autre chose...etc. Mais en l'autre manière, bien loin qu'on soit arrêté ni attaché pour tenir ou poursuivre ce que la passions émue projette, l'on porte le tout comme une flagellation qui est plus sensible qu'il ne se peut exprimer ; et tout ce qui arrive de mal n'est point volontaire, mais au contraire, il sert pour l'humilité et abnégation de la personne, ou d'un poids qui fait qu'on a un grand mépris de soi-même. Si l'on s'échappe <de> paroles ou <de> pensées, c'est par égarement ; si l'on est contrarié contre la justice, l'on sent bien un mouvement de colère ou d'aversion, mais il n'en sort point de mauvais effet, car l'on porte en soi, dans son fond, la crainte de Dieu qui fait qu'on haït la vengeance et l'esprit de vindication : ce qui prévaut à la passion. L'on tombe néanmoins, comme j'ai dit, quelquefois par faiblesse lorsqu'on se rencontre avec quelqu'un de confiance, en disant quelques paroles plaintives : qu'on m'a fait ceci ou cela ; desquelles paroles l'âme reçoit tant de confusion de sa lâcheté que ce lui est une humiliation bien grande, et ce qui l'afflige en cela, c'est qu'elle croit être une légère qui n'a aucune solidité ; et tout cela compatit avec une intime paix, qui est dans le centre de l'âme, en une région qui semble séparée. (R 401-402)

Alors que dans la formule introductive "L'on pourrait me demander", le pronom se rapporte au lecteur seul, plus loin, dans ses nombreuses apparitions, il recouvre la pluralité qui englobe la protagoniste. Là, il fonctionne comme un "nous" d'êtres spirituels ou d'humains, tout court, ainsi que le suggère l'expression "de la personne". Marie évoque, donc, le lecteur, en devançant son questionnement éventuel sur la nature de la révolte des passions et sur sa compatibilité avec la présence divine. À travers cet expédient dialogique²¹¹, Marie s'autorise un bref exposé didactique distinguant deux sortes de passions²¹² : d'un côté, celles qui viennent "d'un naturel", typiques des

²¹⁰ À ce propos nous renvoyons à Michel de Certeau : "Et comme les autres sciences, plus que d'autres, la « science des saints » doit concilier des contradictoires : la *particularité* du lieu qu'elle découpe s'oppose à l'*universalité* dont elle prétend témoigner. Il y a aussi contradiction entre la question du *sujet* individuel et celle de l'*absolu* divin. Pareille tension définit peut-être la « science expérimentale » qui joue sur la dialectique du *rien* et du *tout*, et qui, rejetant les connaissances particulières de l'« entendement », s'autorise d'une *notizia* (ou « notion ») « universelle et confuse »", *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle, op. cit.*, p. 215.

²¹¹ Le narrateur explicite sa réponse, tout en faisant preuve de la fonction de régie : "J'ai déjà dit qu'oui, et en voici la manière". La stratégie discursive, centrée sur le rapport dialogique de la question-réponse, est également employée dans l'article LVIII, à propos de l'attitude de l'Ursuline à l'égard de son directeur de conscience : "L'on me pourrait demander si j'ai quitté mes imperfections toutes les fois qu'il me l'a dit et si j'ai pratiqué les vertus contraires qu'il me conseillait. Je réponds que j'ai toujours eu la volonté de le faire ; mais je suis toujours faible et fort imparfaite" (R 420).

²¹² Au XVII^e siècle, la découverte et la représentation de l'intériorité n'est pas l'apanage de la littérature religieuse. Le souci de la connaissance de soi, ainsi que le montre Lucie Desjardins, développe un intérêt croissant pour les passions de l'âme, à partir de l'étude et de la mise en scène du langage du corps : "l'enveloppe extérieure du corps humain est désormais considérée comme un miroir dans lequel l'être intérieur, l'être intime, loin de se voiler, se livre au regard". À partir des textes de médecine, des traités des passions et de civilité jusqu'au portrait, on cherche à rendre l'invisible par

débutants dans la vie spirituelle, et, de l'autre, celles qui tiennent de la révolte et qui accablent l'âme, en lui insinuant la crainte d'être sans vertu. Le narrateur montre son talent pédagogique à travers l'association de la théorie et de la pratique, car il pourvoit la subdivision classificatoire des passions d'exemples concrets. Tout en étant issue de l'expérience personnelle – attestée par le début du passage, où Marie indique la durée de sa révolte ainsi que la sensation corrélée – la digression didactique ne porte aucune trace de l'individualité. Cette page, d'ailleurs, semble tirée d'un traité spéculatif, de sorte que Marie se met en lumière pour ses habiletés d'essayiste, ainsi que le témoignent, par exemple, les structures de définition "Est à remarquer", "ce qui" et "c'est que" ou les propositions hypothétiques. Ce texte analytique confirme que Marie, en relatant ses expériences personnelles, songe à édifier son lecteur en lui offrant le résultat de ses réélabores.

Toutefois, les parenthèses didactiques n'ont pas toujours ce ton grave. C'est ce que nous constatons dans un passage inspiré par l'évocation d'un épisode où Marie avait porté patiemment une humiliation de la part d'autrui, tout en ayant reçu de Dieu une révélation qui aurait pu l'autoriser à résister contre ses opposants :

Il faut en passant que je die à la gloire de Notre-Seigneur, qu'il m'a toujours fait la grâce que je ne suis nullement attachée à mes lumières et connaissances naturelles ou surnaturelles, me sentant portée à <soumettre> mon jugement. Si j'ai cela pour moi, je le voudrais voir en pratique dans toutes les âmes que Dieu appelle dans son service. Le contraire me mortifie, mais je le porte en patience, si ce n'était que la gloire de Dieu voulût de moi un procédé contraire, selon la justice, et qu'on jugeât être tel. Voilà comme je suis pour mes actions libres. Pour les lumières extraordinaires, je pourrais avoir des connaissances que la divine Majesté voulût ces choses [de moi]. Je le déclare à mon directeur, je le laisse juger et ensuite me tiens en repos, s'il l'approuve ou non. S'il me dit d'agir, j'agis ; s'il me dit : « Ne faites pas », je n'ai nulle pente de faire, parce que l'Esprit de grâce m'imprime cette vérité qu'il me tient la place de Dieu et que ce serait errer de ne pas suivre ses conduites. J'ai toujours été comme cela, depuis que Notre-Seigneur m'a appelée à la vie intérieure et que j'ai eu un directeur. (R 420)

De son expérience personnelle, Marie tire un principe moral, c'est-à-dire qu'il ne faut pas dépendre de ses propres "connaissances naturelles ou surnaturelles", qu'il faut toujours agir selon la patience et l'humilité et qu'il faut se remettre au jugement de son supérieur. Cette fois-ci la religieuse livre son enseignement sous le signe de l'exemplarité – modeste, puisqu'elle remet le mérite de ses qualités à Dieu – en s'exprimant à la première personne. Le caractère didactique émerge de la distinction de son comportement en fonction de ses "actions libres" et de ses "lumières extraordinaires". Puis, le message s'adresse à un destinataire spécifique, ainsi que le témoigne son souhait de voir le principe moral réalisé chez tout religieux.

En mettant en relief les changements de voix et la présence oscillante du narrateur, nous avons constaté comment la *Relation* mêle au récit autobiographique un texte pédagogique. Marie offre les détails de sa vie, selon l'exemplarité prônée par le genre hagiographique, en signalant les aspects qu'elle juge profitables à ceux qui partagent sa voie – spirituels, religieux, mystiques, dévots –,

le visible. Voir, "Les divers portraits de l'intériorité. Représentation des passions et connaissance de soi", *Dix-septième siècle*, vol. 252, n. 3 (2011), pp. 441-454.

ainsi qu'en délivrant explicitement ses réflexions et ses conseils. Le discours didactique se déploie tout au long du récit, mais de manière variable. Dans les huit premiers chapitres, la *Relation* fait preuve d'une intention didactique faible, à travers la mise en relief opérée par la stratégie discursive de l'objectivation et de l'actualisation. Dépourvu des éléments de la subjectivité et de l'historicité, le récit instaure l'âme en protagoniste intemporelle. Il s'agit de l'âme de Marie, mais celle-ci la regarde du dehors, comme s'il s'agissait d'une altérité qui, de plus, franchit les limites du temps. L'âme devient donc un sujet universel. La religieuse, peut-être transportée par l'intensité du souvenir, rend compte impersonnellement de la phénoménologie de l'intériorité, de sorte qu'il semble qu'elle ait automatiquement sélectionné les expériences de son parcours susceptibles de servir à d'autres. Par contre, dans les deux derniers chapitres, le texte met en œuvre une attitude pédagogique plus marquée, en fonction de l'implication, plus ou moins explicite, du lecteur et des réflexions du narrateur, rendues selon un style qui tient parfois du traité spirituel. Là, l'expérience vécue sert d'événement déclencheur pour des considérations, aussi bien analytiques que synthétiques, qui visent l'instruction du destinataire. La matière spirituelle s'organise en classifications et distinctions dont l'abstraction est sans cesse démantelée par le recours à des exemples pratiques. Dans le récit autobiographique, se glisse, alors, une sorte de *memento* spirituel, où l'expérience personnelle se transforme en enseignement, ou en "science expérimentale de la mystique".

L'hybridité discursive de la *Relation* ne s'arrête pas à l'aspect pédagogique, car nous avons vu que le récit consacré à la vocation apostolique et à l'expérience missionnaire met en œuvre l'instance historique caractéristique des mémoires, des récits de voyage et des annales monastiques. Là, le "je" s'efface, ou bien il alterne avec la troisième personne et la première personne du pluriel, parce qu'il rend compte des expériences des collaborateurs du projet missionnaire de la protagoniste. En termes genettiens, la *Relation* est un récit autodiégétique où s'enchâssent des récits de type hétérodiégétique-extradiégétique, lorsque Marie narre les aventures de Madame de la Peltrie, ainsi que de la variante autodiégétique à la première personne du pluriel, lorsqu'il s'agit de l'histoire que la protagoniste partage avec les voyageurs, les missionnaires ou ses consœurs. La voix de Marie s'avère incessamment troublée, de sorte que l'on peut définir son ouvrage à la fois polyphonique et génériquement hybride. D'ailleurs, comme le dit Brigitte Diaz, "Présent à l'état de trace, ou de simple tentation, dans quantité d'écrits divers, l'autobiographique migre d'un genre à l'autre sans en être prisonnier"²¹³. Cette "migration" constitue l'originalité de la *Relation*, car Marie a fait preuve de son talent polygraphique, dans la mesure où elle a donné un style inédit à son

²¹³ Cité dans Anne-Rachel Hermetet et Jean-Marie Paul (dir.), *op. cit.*, "Avant-propos", p. 7.

autobiographie spirituelle, en s'appropriant les stratégies discursives typiques des ouvrages qu'elle a consultés au cours de sa vie. Hagiographies, autobiographies spirituelles, traités spirituels et récits de voyage, selon la réalisation des *Relations des Jésuites* : voici les écrits dont l'Ursuline, autodidacte, a su tirer profit, en s'exerçant pendant des années à travers les échanges épistolaires, pour créer son style.

La *Relation*, ainsi que nous l'avons vu, est un récit autobiographique éclaté, aussi bien sur le plan de l'énoncé que sur le plan de l'énonciation. Le "je" qui se raconte et qui instaure l'instance de discours ne fait que disparaître sans cesse, pour céder la place à des sujets alternatifs, ainsi que pour marquer de différents degrés de distanciation par rapport à l'histoire personnelle. Marie relate son itinéraire spirituel en examinant son intérieur où elle voit la complexité de son être et le labyrinthe des mécanismes intimes. Elle plonge dans les profondeurs du "moi" pour en faire ressortir tous les espaces et les principes opérationnels. C'est pourquoi le "je" ne suffit pas à représenter la subjectivité. Le pronom a continuellement besoin d'être redéfini par une série d'équivalents : l'âme, le cœur, l'esprit, la nature/le corps, la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme, l'imagination, la mémoire, l'entendement et la volonté. Tous ces éléments ont une double nature : d'un côté spatiale, lorsqu'ils apparaissent dans des compléments circonstanciels de lieu et, de l'autre subjective, lorsqu'ils figurent aussi en sujets ou en objets de l'action. Toutefois, la religieuse semble également se regarder du dehors, ainsi que le témoigne le changement de voix opéré par les discours objectivés et actualisés. "Mon âme" devient donc "l'âme", non pas parce que Marie cesse de parler de son expérience personnelle, mais parce qu'elle souhaite que le lecteur puisse s'identifier à son cheminement vers le salut ou, du moins, qu'il puisse être édifié et instruit par le récit de celui-ci. Ces passages d'apparence impersonnelle fonctionnent avec un ensemble d'interventions engagées du narrateur. Celui-ci ne cache pas son intention didactique envers le lecteur, en alternant avec l'"âme" le pronom inclusif "on", ainsi qu'en démultipliant ses jugements, ses explications, ses définitions et ses conseils pratiques. Ces interruptions dans le développement diégétique mettent en œuvre des schématisations abstraites et des illustrations concrètes, de sorte que le récit autobiographique intègre les procédés qui appartiennent au genre des traités ou des guides spirituels.

L'étude de l'énonciation révèle donc la singularité de l'acte créatif, mais il s'agit d'un acte dont l'élue ne peut avoir ni l'initiative ni l'autorité. En fonction des préjugés sociaux de l'époque à l'égard de la femme, Marie se plie au *topos* de l'auctorialité remise à Dieu et à son représentant sur terre. Cependant, il ne s'agit que d'un argument trahi, comme nous allons le voir, par des procédés rhétoriques et discursifs, à travers lesquels, de même que par la création de son propre style, l'auteur mystique s'affirme.

II. 6 AUCTORIALITÉ REMISE ET ASSUMÉE

D'après Sophie Houdard, comme nous l'avons évoqué auparavant, l'auteur mystique s'affirme, paradoxalement, à travers un anonymat affecté et à travers un "déficit de la subjectivité" qui donne lieu, en reprenant les mots de la spécialiste, à une "énonciation schyzée"²¹⁴. Nous avons vu à quel point cela s'avère dans la *Relation*, en mettant en relief le foisonnement des sujets de l'énoncé et les variations de voix. À travers ces éléments, nous avons constaté l'émergence d'un style, déterminé par la fusion de l'autobiographique, de l'historique et du didactique. Marie affirme donc sa personnalité littéraire, mais elle le fait également à travers le procédé, employé par tout mystique, de l'interrogation du geste d'écrire. Si l'auctorialité est problématique pour l'auteur mystique, elle l'est encore plus lorsque le sujet mystique est une femme, car celle-ci n'a pas d'autorité sociale et spirituelle pour parler d'elle-même. C'est pourquoi Marie met en scène le thème de l'humilité scripturaire, *topos* de la production monastique féminine, en signalant l'obéissance au directeur de conscience et l'intervention divine. Mais, il ne s'agit que d'une rhétorique qui sert à dissimuler la position d'auteur. Le texte ne fait que contredire l'absence d'auctorialité, à travers les réflexions métalinguistiques, preuves tangibles que la religieuse maîtrise son geste, qu'elle est créatrice. Nous allons, donc, voir que Marie s'affirme en exploitant la rhétorique de l'auctorialité remise à Dieu et la rhétorique de l'indicible.

a. Déjouer l'interdiction

Ainsi que nous l'avons dit, Marie, en envoyant le manuscrit à son fils, recourt au thème de l'auctorialité divine, en précisant qu'en prenant la plume elle s'est laissée conduire par "l'esprit de grâce" (C 526). Dans l'incipit de la *Relation*, elle avoue qu'elle écrit pour satisfaire son directeur de conscience, qu'elle évoque à travers la périphrase "celui qui me tient la place de Dieu pour me diriger dans ses voies" (R 159). Ces deux thèmes apparaissent tout au long de l'ouvrage à partir du cinquième état d'oraison où la religieuse écrit : "S'il plaît à notre divin Bienfaiteur me faire la grâce de parfaire ce qui m'a été commandé, la suite fera voir ce qui se passe entre Dieu et l'âme, pour la conduite à cette véritable pauvreté d'esprit substantielle et spirituelle" (R 220). Le narrateur, en esprit humilié, annonce le contenu de son récit, en rappelant l'injonction terrestre d'écrire et le

²¹⁴ Sophie Houdard, "Les Auteurs mystiques et la « pensée du dehors »", *art.cit.*, p. 206.

soutien de la grâce divine pour l'accomplissement scripturaire. Cependant, cet énoncé se situe dans la conclusion d'un paragraphe où Marie met en valeur l'élection qui l'a rendue un être extraordinaire :

Or, combien ces hautes vertus s'entendent des vœux effectifs de la religion qui, en ce cas, sont absolument nécessaires, néanmoins, regardant la chose en soi, il y a des suites qui font voir que ce n'est que le premier pas, eu égard à l'esprit de ces saintes vertus, lequel esprit, comme j'ai dit, n'est autre que celui de Jésus-Christ ; car, comme ce divin Sauveur est le Chef de l'Église et que tous les fidèles sont sous son domaine, parce que le Père Éternel les lui a tous donnés, il y a dans ce domaine certaines âmes choisies, qui sont les âmes <religieuses>, et parmi celles-là, il y a encore plusieurs demeures qui font la plus noble partie de son royaume spirituel, qui sont d'autres âmes, auxquelles ce Chef divin influe avec abondance sa vie et son esprit, aux unes plus, aux autres moins, selon son choix et divin plaisir. Ah ! *il fait miséricorde à ceux auxquels il veut et lui plaît*, comme étant le maître absolu de ses dons. C'est donc à ces âmes qu'il communique cet esprit vivifiant dans la suite des dons, communications et impressions qu'il fait en elles, pour les faire enfin parvenir à cette véritable pauvreté d'esprit qui ne peut être qu'un ouvrage de sa toute-puissante main. (R 219-220)

En s'exprimant sur l'importance des vertus chrétiennes, le narrateur s'autorise une digression sur la hiérarchie du "royaume spirituel" de Dieu : parmi l'ensemble des fidèles se distinguent les âmes des religieux, parmi celles-là se trouve une "plus noble partie" qui rassemble des âmes distinctement comblées par la grâce divine. Pour attester son affirmation, quant à l'élection divine, Marie s'appuie sur le texte biblique, en rapportant un passage de l'*Épître aux Romains* (IX, 15). En parlant globalement des discriminations divines, par le biais d'un sujet universel, les "âmes", l'Ursuline suggère, de manière discrète, qu'elle fait partie de ces élues de Dieu et que son écrit est là pour le prouver. L'écriture mystique relève d'un malaise : on écrit parce qu'on est un être exceptionnel, mais cela ne doit pas être exhibé. Si le texte fait implicitement apparaître la tension engendrée par la vanité impliquée par tout acte autobiographique, Marie parvient cependant à l'atténuer, en se remettant à l'ordre reçu d'un supérieur et à l'intervention de la grâce de Dieu. Ici, le *topos* de l'obéissance et de l'auctorialité remise sert, en quelque sorte, à éluder le risque du péché de la complaisance.

Le recours à ce *topos*, dans le reste du récit, a une autre fonction qui va au-delà de l'attestation de l'humilité. En mettant en relation l'évocation du *topos* avec le texte qui l'entoure, nous remarquons qu'il fonctionne comme un prétexte, pour justifier une transgression qui dépasse l'orgueil autobiographique. Toutes les réalisations que nous avons repérées, six au total, sont reliés à des passages de nature didactique, attitude qu'une femme, selon l'injonction paulienne, ne peut assumer qu'à l'égard de ses semblables et non pas envers les hommes.

Ainsi que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, les interventions pédagogiques du narrateur s'adressent à un public de spirituels – laïcs ou religieux, dévots ou mystiques – sans distinction de genre²¹⁵. Lorsque Marie livre ses éclaircissements à travers la stratégie de

²¹⁵ Nous soulignons que la figure à laquelle Marie s'est probablement inspirée, Thérèse d'Avila, s'adressait explicitement à un public féminin, aussi bien dans le *Libro de la Vida* que dans le *Castillo interior* ou *Las Moradas*. Cet

l'objectivation/actualisation, elle met en scène "l'âme", un sujet générique. Cet universalisme est également atteint dans les passages où l'élue s'exprime par le pronom inclusif "on". En remettant la responsabilité de l'écrit à un homme et à Dieu, Marie s'autorise un discours qui serait condamné et jugé impertinent par ses contemporains.

Au cours du sixième état d'oraison, la religieuse met en œuvre cette stratégie discursive dans les trois derniers articles. La première se situe à la fin de l'article XIX qui suit le compte rendu de la première révélation trinitaire. Après avoir décrit les effets du changement d'état opéré par la grâce, l'Ursuline s'explique sur la communication divine :

Il est vrai aussi que les lumières qui viennent de Dieu, – car je distingue ce qui est purement lumière ou lumière et amour tout ensemble, de ce qui est purement amour par un trait de Dieu qui d'un coup ravit l'âme, – que ces lumières, qui sont pour informer l'âme et l'établir dans les vérités divines, sont tellement accomplies en la chose qui sera montrée pour lors à l'âme, qu'il ne lui demeure aucun doute, ni n'a nulle curiosité d'en savoir davantage, ayant en l'esprit le respect qui l'arrête suavement ; mais c'est mieux de dire qu'elle est satisfaite. Car, combien qu'elle voie cette vérité que *celui qui sera scrutateur de la Majesté de Dieu*, selon le sens de l'Écriture, *sera opprimé de sa gloire*, ce n'est pas ce qui l'arrête, mais c'est qu'étant contente, elle ne peut vouloir davantage, ni la curiosité trouver place en elle. Pour celles qui sont de lumière et amour tout ensemble, l'amour prenant toujours, l'on ne pense point à <voir>, mais à aimer toujours davantage et être concentrée en Celui qu'elle aime. Ce que j'appelle purement amour, c'est lorsque Dieu tout d'un coup se laisse posséder à l'âme, où il lui permet par son attrait une communication très intime. Or, en cet état, elle n'appète que jouir ; ce lui est assez de savoir par une science expérimentale d'amour qu'il est dans elle et avec elle et qu'il soit Dieu. (R 238-239)

Nous n'avons pas transcrit le paragraphe entier, mais ce passage suffit à révéler son caractère didactique. Dans l'introduction, l'élue présente les trois formes de communication divine – "purement lumière", "lumière et amour" et "purement amour" – pour les reprendre distinctement, dans le but de mettre en évidence leurs objectifs et leurs effets dans l'âme. La nature pédagogique du texte est également soutenue par la citation tirée des *Proverbes* (XXV, 27) et par la mise en scène des sujets universels, "l'âme" et "on", dont l'alternance donne lieu à une incohérence, ainsi qu'on le constate dans l'énoncé "l'on ne pense point à <voir>, mais à aimer toujours davantage et être concentrée en Celui qu'elle aime". Se rendant compte de l'audace de son discours, puisqu'il dépasse les limites autobiographiques, Marie clôt l'article en se dégageant de toute responsabilité : "Je ne pensais pas écrire ceci ; mais l'Esprit intérieur m'a portée là. Il soit béni éternellement !" (R 241). La religieuse nie la conception autonome de l'écrit, en signalant que l'injonction et l'inspiration surnaturelles sont à l'origine de sa digression, ce qui engendre une attitude reconnaissante à l'égard de Dieu, ainsi que le témoigne la doxologie finale.

aspect a été interprété, par Mercedes Allendesalazar, comme une forme de révolte à l'injonction masculine. Voir *op. cit.*, pp. 29-32. L'attitude de Marie est beaucoup plus transgressive, car elle adopte la posture didactique du traité ou du guide spirituel, comme elle apparaît, par exemple dans l'*Introduction à la vie dévote* (1609) de François de Sales. En mettant en scène Philotée, une femme du monde, on a jugé que l'ouvrage s'adressait au public féminin. C'est pourquoi l'auteur, dès la deuxième édition de septembre 1609, a remanié le texte pour que le personnage féminin désigne l'âme humaine, destination qui a été maintenue au cours des révisions successives de l'ouvrage, jusqu'à l'édition définitive de 1619. Voir Linda Timmermans, *op. cit.*, pp. 406-408.

Dans l'article successif, la religieuse s'explique sur l'évolution de la tendance spirituelle, puisque l'âme est désormais proche du mariage mystique :

[...] cet amour l'a emporté pour faire place à la privauté, comme on a pu le voir en ce que j'ai pu dire en l'article précédent, que le Bien-Aimé va disposant l'âme dans une cachette et secrète manière qu'à peine aperçoit-on ses vestiges. Ce sont des touches intérieures et des écoulements divins si subtils, si intenses et si éloignés de la perception qu'il semble à l'âme qu'elle est absente de son Bien-Aimé ; et <si>, il est proche. Elle a les souhaits de l'Épouse ; elle l'invite, lui disant : *Venez, mon Bien-Aimé, venez en mon jardin*. Puis elle expérimente qu'il est proche d'elle et qu'elle entend sa voix qui est une manifestation comme à la dérobée qui la fait tressaillir d'aise et dire par ses élans amoureux : *J'entends la voix de mon Bien-Aimé ! Voilà qu'il regarde ! Il est derrière la muraille, il me regarde à travers le treillis*. Or est-il que dans la signification, la chose se passe de la sorte : cette muraille et ces treillis sont la grande distance entre Dieu et l'âme en ses grandeurs et sa créature en sa bassesse, et, nonobstant quoi, il en est si passionné qu'il en veut faire les approches, et, comme l'âme se sent attirée passivement par l'excès de l'amour, elle est contrainte, quoiqu'elle ait la vue de sa bassesse, de <pousser> ses élans conformément à cet attrait, sans y pouvoir en façon quelconque résister. (R 241-242)

À travers la stratégie de l'objectivation/actualisation, où se côtoient encore les deux sujets universels, Marie rend compte de son état de tendance, en décrivant aussi bien les opérations divines ("va disposant l'âme dans une cachette", "des touches intérieures et des écoulements divins si subtils, si intenses") que les mouvements de l'âme qui, incapable de maîtriser la perception intérieure à cause de l'influence divine, manifeste son désir d'union, illustré par le substantif "souhaits" et par le verbe "inviter". Marie fait prononcer à l'âme les paroles du *Cantique des cantiques*, comme le dit Dom Jamet, une citation de mémoire dans le premier cas (V, 1) et régulière, dans le second (II, 9). Grâce à l'intertextualité biblique²¹⁶, la religieuse prouve l'orthodoxie de son expérience mais, en même temps, elle en devient l'exégète, ainsi que le montre la traduction des termes "muraille" et "treillis" à travers une métaphore spatiale personnelle – la distance entre les "grandeurs" de Dieu et la "bassesse" de l'âme – et l'expansion explicative sur les actions des deux personnages. L'ostentation de son savoir scripturaire s'ajoute à la transgression didactique. Marie doit remédier à la double violation :

Je confesse que je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme, en ce commerce dont il l'honore, l'unissant avec lui, Majesté infinie. Et dans l'expérience de ces états d'oraison, je n'ai rien lu ni entendu de semblable, ce qui m'a fait croire que ceux qui ont écrit de la vie intérieure, soit de leur expérience ou autrement, n'en ont pas voulu parler par respect de Dieu ou parce que cela surpasse la

²¹⁶ À ce propos, nous renvoyons à l'analyse de Laura Verciani, "La citation biblique", *op. cit.*, pp. 151-158 et de Michela Mengoli, *op. cit.*, pp. 87-98. Sur le plan énonciatif, la citation biblique se révèle une stratégie efficace contre l'indicible. Avant de devenir cette forme de connivence entre l'auteur et le lecteur, l'Écriture sainte constitue l'un des fondements de l'expérience mystique ; comme l'affirme Jean Vilnet, "les mystiques expriment normalement en langage scripturaire leur expérience personnelle, bien mieux l'Écriture est comme le support de cette expérience et le milieu naturel dans lequel elle naît et s'épanouit" ("L'Écriture chez les mystiques", DSAM, t. IV, col. 248). Le spécialiste met en relief, chez l'Ursuline, trois fonctions de la Bible. Pour commencer, il s'agit d'une expérience pédagogique, d'un savoir que Marie exploite et offre aux novices de Tours. Ensuite, l'Écriture représente le support de son expérience spirituelle ou mieux, selon Hermann Giguère, il existe "une continuité vécue et expérimentée entre l'Écriture et son expérience personnelle", de sorte que chez Marie "il y a une identification entre la Parole de Dieu écrite autrefois et la Parole de Dieu qui s'écrit en elle. Cette Parole est comme un cinquième évangile pourrait-on dire. Cette autre Parole est comparée à des étincelles, elle ne prétend pas circonscrire la richesse de la Parole Incrédée. Elle n'est pas traces du désir de Marie de l'Incarnation, mais traces de celui de l'Autre entr'aperçu" (*art. cit.*, pp. 328-329). Enfin, l'Écriture se révèle un don de Dieu, une connaissance infuse que Marie perçoit comme une grâce personnelle. Voir : Jean Vilnet, "L'Écriture et les mystiques. Marie de l'Incarnation", DSAM, t. IV, col. 253-258.

condition humaine, ou bien, le pouvant, l'ont tu de crainte que ceux qui ne sont pas conduits dans ces voies n'en fussent mal édifiés. Cependant, m'ayant été commandé d'écrire, j'en couche sur ce papier ce que l'Esprit de grâce qui me conduit m'oblige et me permet d'en écrire. (R 242)

Le *topos* de l'injonction d'obéissance et de l'auctorialité remise à Dieu atténuent l'étalage pédagogique, mais la justification de la religieuse sert aussi à masquer la conscience d'être la créatrice de son texte. La rhétorique de l'humilité contraste avec deux affirmations où le narrateur ne cache pas son rôle auctorial. D'un côté, l'énoncé autocritique "Je confesse que je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme" dévoile que le "je" est la source de la parole. De l'autre, la religieuse, en avouant qu'elle n'a "rien lu ni entendu de semblable", témoigne de son imprudence, car elle a osé écrire ce que d'autres ont passé sous silence "par respect de Dieu" ou parce que le langage ne le permettait pas, comme le souligne l'expression "cela surpasse la condition humaine", ou pour ne pas troubler le lecteur inexpérimenté. Le passage oscille, donc, entre la manifestation et la dissimulation de l'acte créateur. Finalement, le *topos* de l'injonction terrestre et de la caution céleste est exploité à la fois pour persuader le lecteur qu'il n'y a aucune prétention de la part du narrateur et pour lui faire accepter l'enseignement que la religieuse ne devrait pas dispenser.

Enfin, dans le dernier article, le vingt-et-unième, Marie relate la grâce de la révélation des attributs divins, en passant de la narration ultérieure à la stratégie de l'objectivation/actualisation :

Ensuite de cet état, la divine Majesté donna à mon âme une impression de ses divines perfections, qui, tout ensemble, était aussi amour et lumière, mais il semble que l'amour en cet état engendre la lumière. Lorsque mon âme contemplait en son impression Dieu comme vie, ses soupirs ne pouvaient dire que : « Ô Vie, ô Amour ! » Elle porte un amour substantiel qui, aimant cette divine source de vie, voudrait que la sienne fût entièrement perdue. Elle conçoit et entend les hautes vérités qui sont couchées dans le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean, parlant du Verbe en tant que lumière et en tant que vie, et de l'abondance et plénitude de cette divine Vie, le Verbe du Père, qui nous a rendus participants de son abondance ; et le bonheur infini des âmes qui sont nées de Dieu et non point de la chair et du sang. Ces distinctions sont remplies d'une exubérance d'amour inexplicable venant de l'influence du verbe en tant que Chef des chrétiens et surtout des âmes saintes. (R 243-244)

La destination du texte est à la fois implicite, à travers l'objectivation de la troisième personne du substantif, et explicite, lorsque Marie emploie le pronom personnel "nous", pluralité de la chrétienté. Le narrateur implique le lecteur en faisant appel à la connaissance partagée du *Nouveau Testament*. La référence sacrée se veut, encore une fois, assurance de conformité à la foi de l'Église, ainsi que motif pour une expansion pédagogique. À la fin de l'article, selon la stratégie relevée, le discours didactique est contrebalancé par le discours apologétique :

Je pourrais peut-être me tromper si j'apportais des comparaisons pour m'exprimer autrement que je fais. Je dis simplement ce que je crois être selon la vérité et, comme j'ai dit, ce que l'Esprit qui me conduit me presse de dire. Néanmoins, j'ai des craintes et ensemble de la confusion, écrivant ceci, parce qu'en effet je suis convaincue que ma vie imparfaite n'a pas correspondu et ne correspond pas à de si hautes grâces, et je n'écris qu'en esprit humilié. Il n'y a que la seule obéissance qui me soutient et l'Esprit qui me fournit ce que j'ai à dire. (R 246)

Tel qu'un refrain, le thème de l'obéissance terrestre et de la contrepartie surnaturelle achèvent les paragraphes ou les articles. Ce passage se distingue des autres, pour la mise en scène de la tension entre l'expression humaine et l'inspiration divine, comme si l'élue était déchirée entre le désir d'assumer sa création et l'humilité de la remettre à Dieu. L'auctorialité semble, donc, partagée, ainsi que le souligne le dédoublement de la maîtrise du dire : d'un côté, le sujet mystique agit, comme le montrent les formules "si j'apportais des comparaisons", "m'exprimer", "Je dis simplement", "écrivant ceci" et "je n'écris [que]" ; de l'autre, il est agi par l'Esprit qui, d'après les mots de Marie, "me presse de dire" et "me fournit ce que j'ai à dire".

Les autres récurrences de la rhétorique de l'humilité sont plus espacées, nous les rencontrons dans le huitième état d'oraison et, pour finir, dans le treizième. Dans l'article XXXII, Marie rend compte de la disposition qui précède la troisième révélation trinitaire, où Dieu prépare l'âme "à choses très grandes, desquelles il ne lui découvre pas le secret, et l'âme ne veut pas savoir davantage que ce que ce divin Esprit lui fait entendre" (R 283). Sur cette objectivation/actualisation de l'expérience personnelle, le narrateur enchaîne une digression à propos de la curiosité spirituelle :

Il me semble que je l'ai déjà dit, que dans la voie par laquelle il a plu à Dieu me mener, je n'ai jamais eu de curiosité de savoir davantage, et j'ai reconnu que c'est une notable imperfection que d'appéter de savoir par sa propre industrie. Mais pour aimer, ce n'est pas de même. L'âme a une pente et inclination d'aimer toujours davantage. Je ne veux pas parler de ce qu'il faut savoir par méthode pour bien vivre et s'instruire dans le chemin de la vertu, et enfin pour ne pas errer : les pères spirituels et les livres à qui il faut avoir recours sont pour cela ; mais j'entends [parler] des grâces et lumières extraordinaires, en lesquelles, comme j'ai dit ailleurs, Dieu laisse l'âme satisfaite, et ce serait une lourde faute que l'esprit de nature s'y voulant fourrer, y voulût mettre du sien pour chercher au-delà de sa capacité. Et quelquefois, cet esprit de nature est si fin qu'il abuse la partie supérieure pour suivre sa pente. À ce propos j'ai autrefois en fort longtemps en mon esprit ce passage de l'Écriture sainte : *Comment es-tu tombé, Lucifer, qui te levais au matin ?* Et je voyais que ce n'était que la pure curiosité d'être et de savoir au-delà de ce pourquoi Dieu l'avait créé. C'est pourquoi la suite me confirmait ce sentiment : *Tu es chu, qui troublais et navrais les gens.* Non, il n'y a rien en ces matières extraordinaires capable de perdre l'âme comme la curiosité qui, à l'abord, est si <spécieuse>, mais elle renverse et trouble les puissances, en sorte que l'esprit de grâce ne se peut apercevoir d'avec celui de nature, ensuite de quoi l'âme tombe en de lourdes fautes et est continuellement errante dans la voie de l'esprit, et si j'étais capable de donner conseil aux âmes que Dieu appelle à la contemplation, ce serait de rendre un compte fidèle au directeur de leur conscience de tout ce qui <s'y> passe, car la candeur émousse la curiosité et rend l'âme simple, attirant les grâces de Dieu, et l'unit à lui qui est un être pur et simple, qui ne veut que des âmes qui lui ressemblent pour leur faire porter ses saintes impressions, qui sont ennemies de l'esprit de nature. (R 283-284)

Le discours didactique, sorte de plaidoyer contre la curiosité, s'organise en trois parties. Pour commencer, la religieuse rend compte de la phénoménologie intérieure, en mettant en relief les pièges que la partie inférieure de l'âme tend à la partie supérieure : la curiosité, qui appartient au domaine de l'"esprit de nature", est décrite en termes sournois – comme le suggèrent les expressions "s'y voulant fourrer", "si fin qu'il abuse la partie supérieure" et "si <spécieuse>" –, ainsi qu'en entité bouleversante car elle "renverse et trouble les puissances". Ensuite, Marie recourt à l'attestation biblique (*Isaïe*, XIV, 12), pour appuyer son discours, ainsi que pour en amplifier la portée. Pour conclure, elle exhorte le lecteur à anéantir la curiosité, car l'âme doit être parfaite –

Dieu “ne veut que des âmes qui lui ressemblent” – pour mériter les dons divins. Dans ce passage, Marie glisse, à deux reprises, des énoncés qui valorisent son intervention didactique. Cela se produit, premièrement, à travers la délimitation de son sujet, en le distinguant des enseignements qu’on trouve dans les ouvrages ou qu’on peut obtenir d’un directeur de conscience. En d’autres mots, l’Ursuline différencie le savoir théorique, qu’elle définit “par méthode”, de son savoir expérimental. Là, la valorisation est explicite, tandis que dans le deuxième cas elle est voilée. À travers l’expression “si j’étais capable de donner conseil aux âmes que Dieu appelle à la contemplation, ce serait de”, Marie fait preuve d’une modestie affectée, car l’hypothèse réalise ce qu’elle met en doute. Marie essaye de remédier à sa transgression, ainsi que nous le lisons dans la suite du récit : “J’ai suivi le mouvement qui m’a portée de faire cette petite digression au sujet de la curiosité si préjudiciable à l’union qui met le calme partout, en sorte que rien ne trouble l’âme dans l’adhésion qu’elle expérimente avec l’Époux céleste, qui la fait un même esprit avec lui” (R 284-285). Par analogie, nous interprétons l’expression “le mouvement qui m’a portée” selon l’habituelle intervention divine. Toutefois, l’affirmation paraît douteuse, car l’emportement évoqué pourrait aussi bien être l’inspiration autonome, le génie créateur de la protagoniste.

Marie ne revient au thème de l’auctorialité divine qu’au bout de la *Relation*, précisément à l’article LX, lorsqu’elle s’explique sur l’importance de l’Écriture sainte, connaissance qui lui a toujours été révélée par voie surnaturelle. À travers le procédé de l’objectivation/actualisation, l’Ursuline montre qu’au cours du cheminement spirituel l’appropriation de la parole sacrée est variable et proportionnelle à l’élévation expérimentée :

Mais dans la suite du temps et dans les changements d’états, les opérations de l’Esprit de Dieu changent dans leurs effets, à proportion de l’état où l’âme entre, de sorte qu’un passage de l’Écriture sainte opérera en un temps et un sens tout autre chose qu’en un autre, mais toujours dans une plus grande perfection, non pas à l’égard de Dieu qui est immuable, mais au regard de l’âme qui aura ses croissances spirituelles et dans la <sanctification> jusqu’à la fin. (R 425)

Au lieu de poursuivre selon la modalité didactique, la religieuse livre de manière illustrative un compte rendu analeptique, centré sur les effets que l’Écriture sainte engendrait dans son âme. Marie reprend donc l’ensemble de sa vie, en se focalisant sur trois étapes : l’état séculier, la vocation religieuse et, enfin, la vocation apostolique. À l’issue de ce parcours, elle propose une réflexion à propos de son geste scripturaire :

[...] si j’avais écrit toutes les grâces et faveurs que la divine Majesté m’a communiquées depuis que, par sa grande miséricorde, elle m’a appelée à la vie spirituelle, tant au sujet des passages de la sainte Écriture que de ses opérations intimes <dans> mon âme, il y en aurait un très gros volume, et toujours, comme j’ai dit, en plus haute perfection et croissance spirituelle ; mais je ne l’ai pas fait, la vue de mon indignité et bassesse de mon sexe m’en ayant empêchée ; et je n’en dis pas un mot qu’alors que je ne puis faire autrement pour m’exprimer, et lorsque je m’aperçois que cela est des lumières que Dieu m’a données touchant la sainte Écriture et qu’il me la faut citer, que je n’entre en une très grande confusion. Encore une raison a été que j’ai toujours cru que sa divine Majesté ne me donnait ses grâces que pour servir à mon avancement spirituel et pour ma sanctification, et de plus que je souillais ces mêmes dons et que par ce moyen j’avais crainte d’être mise au rangs des hypocrites, donnant sujet de croire par ma production

que j'étais quelque chose, et au fond, je ne suis rien et ne vauds rien en toutes <manières>, à cause de mes incorrespondances ; et tout cela me donne une grande crainte d'être reprise et confuse à l'article de la mort. (R 427-428)

Le début de ce passage met en relief que la *Relation* n'est qu'un échantillon de ce que la servante de Dieu aurait pu écrire. La structure hypothétique se révèle une exagération qui contribue à l'héroïsation spirituelle de la protagoniste. Marie avoue qu'elle s'est volontairement autocensurée, en limitant la narration des grâces reçues, aussi bien sur le plan des révélations bibliques que sur le plan des opérations intérieures. Ainsi qu'elle le dit, sa réserve tient de trois raisons. Premièrement, c'est à cause de l'"indignité et bassesse de [son] sexe", énoncé à travers lequel la religieuse, tout en donnant l'impression de partager le préjugé social de l'infériorité féminine, avance une contestation discrète aux discriminations sexuelles de son époque. Son ouvrage prouve qu'elle aurait été en mesure de se produire pour raconter l'ensemble des faveurs divines reçues, dans ce "gros volume" qu'elle imagine. Mais son seul défaut est d'être une femme, condition suffisante pour ne pas avoir la liberté de s'exprimer. En d'autres mots, la religieuse exploite le préjugé pour dire que si elle avait été un homme, personne n'aurait objecté à sa profusion expressive. Deuxièmement, la réticence est due à l'impuissance du langage, comme le souligne Marie, "je n'en dit pas un mot", formule qui synthétise toute la rhétorique de l'indicible mise en œuvre dans le *Relation* : la servante de Dieu est obligée, "je ne puis faire autrement", de se taire "pour [s]'exprimer". Cela engendre un trouble chez elle, d'après ses mots "une très grande confusion", car elle voudrait partager avec son public la connaissance que Dieu lui communique sur l'Écriture sainte. Troisièmement, elle invoque la crainte du jugement des lecteurs qui pourraient voir en elle une hypocrite – puisqu'elle livre un texte autobiographique, expression d'une exemplarité –, alors qu'elle n'a sans cesse illustré ses imperfections et prôné l'humilité nécessaire pour être admis dans les voies de Dieu. La religieuse oppose, donc, à l'apparente présomption, témoignée par l'expression "donnant sujet de croire par ma production que j'étais quelque chose", une rhétorique de l'abnégation, illustrée par les formules "je souillais ces mêmes dons" et "je ne suis rien et ne vauds rien en toutes <manières>, à cause de mes incorrespondances". Ici, Marie glisse en sourdine le *topos* de l'injonction divine, ainsi que le suggère l'énoncé "j'ai toujours cru que sa divine Majesté ne me donnait ses grâces que pour servir à mon avancement spirituel et pour ma sanctification" : cela signifie que Dieu l'a comblée de grâces pour que d'autres profitent de son exemple, par le biais de son récit. La religieuse, en quelque sorte, se plaint de la contradiction que l'opposition entre le ciel et la terre lui impose : elle écrit pour répondre à la volonté divine, mais ses contemporains la condamnent. La situation inconciliable touche intensément la religieuse, au point de craindre pour son salut, ainsi que le témoigne la conclusion sur le thème de la mort.

La dernière récurrence du *topos* de l'injonction d'obéissance et de l'auctorialité divine se situe dans l'article LXV, lorsque la religieuse décrit sa disposition actuelle en termes d'un "véritable état de victime" (R 451), phase culminante, à ce moment-là, de la "pauvreté spirituelle et substantielle". Telle qu'une boucle qui se boucle, le texte renoue avec l'anticipation formulée, ainsi que nous l'avons vu auparavant, dans le treizième article : "la suite fera voir ce qui se passe entre Dieu et l'âme, pour la conduite à cette véritable pauvreté d'esprit substantielle et spirituelle" (R 220). En songeant à l'édification de son lecteur, Marie ne se contente pas de rapporter son vécu actuel, car elle réalise un bref traité expérimental, qu'elle nomme modestement "petit discours", sur l'émergence et le développement de la "pauvreté spirituelle et substantielle". À travers un récit analeptique dépouillé de la subjectivité, Marie s'explique sur les étapes de l'élévation intérieure en articulant son discours en cinq paragraphes numérotés. Le premier article met en scène l'éveil de l'âme qui, par l'opération de la grâce, expérimente la tendance vers l'union :

Si cette tendance est pure, la divine Bonté, qui seule connaît sa créature et qui est scrutatrice des plus intimes parties de son esprit, fait fondre en cette âme des torrents de lumière, des feux et des ardeurs, et enfin lui donne la clé de la science et de ses amours et la met en possession de ses trésors. (R 452)

Ce passage suggère le caractère analogique du langage mis en œuvre tout au long du "petit discours"²¹⁷. Ici, la religieuse exploite la métaphore des éléments physiques de l'eau ("torrents") et du feu ("lumière" et "feux") qui se réunissent dans l'image de la fusion ("fait fondre"). La communication divine est définie, ensuite, par la métaphore de la connaissance ("science"), de l'amour ("amours") qui est reliée à l'image ignée par le terme "ardeurs", et de la richesse ("trésors"). Dans la suite de l'exposé didactique, Marie reprend ces images, en y ajoutant une rhétorique de la délectation et de l'abondance appuyée sur les métaphores de la fertilité, de l'alimentation et, en particulier, du goût. De plus, le langage figuratif du "petit discours" trouve un écho dans la majorité des citations tirées de l'Écriture sainte, précisément, six sur neuf. L'article se penche, ensuite, sur le retranchement de la partie sensitive de l'âme de toute jubilation concernant la partie supérieure. Anéantie la partie inférieure, comme on le lit dans le deuxième article, l'Esprit de Dieu suspend l'activité de l'entendement. Dans le troisième article il est question de l'anéantissement de la volonté, de sorte que l'âme est réduite à l'"état de victime". Bien que "mises au rang des morts" (R 458), comme le dit Marie dans le quatrième article, les puissances de l'âme,

²¹⁷ Nous renvoyons à l'étude de Jean Ladrière sur le caractère descriptif du langage des spirituels. D'après le spécialiste, ce langage repose sur un aspect figuratif, déterminé par le recours à l'allégorie et à l'analogie centrée sur l'expérience sensible et affective. Du point de vue de la réception, comme le dit Ladrière, "le langage figuratif ne fonctionne pas comme un simple intermédiaire ; il a une réelle vertu de transvaluation capable de projeter, à partir du déjà vécu, un univers qui prend pour l'auditeur ou le lecteur une figure définie" (*op. cit.*, p. 72). Le langage des spirituels se distingue également pour son pouvoir évocateur, dans la mesure où "le langage appelle la réalité qu'il décrit et ainsi rend visible, dans le cercle purement intelligible de la parole, ce dont ni les sens ni le sentiment, ni même la pensée conceptuelle ne peuvent avoir l'appréhension" (*Ibid.*). Cela se produit à travers ce que Ladrière nomme les "effets de contexte" et les "effets symboliques" du langage, autrement dit les effets de changement de sens qui permettent de traduire la réalité invisible.

spécialement l'entendement, résistent à la purification divine par de vaines saillies opérationnelles. Pour finir, ainsi qu'on le voit dans le cinquième article, Dieu neutralise les derniers efforts de la volonté et par là se réalise "le sacrifice de la victime, et enfin la vraie pureté d'esprit substantielle et spirituelle" (R 460). Consciente de l'infraction au code social, l'Ursuline encadre sa digression didactique d'une rhétorique apologétique. En guise d'introduction, elle écrit : "Quoiqu'il soit assez difficile, j'en produirai quelques particularités, comme je pourrai. L'obéissance m'y obligeant, je ferai ce qui me sera possible par l'aide du divin Esprit, qui sans cesse me va comblant de sa miséricorde" (R 450). Un peu plus loin, elle ajoute :

Je me contente seulement de dire le substantiel de ce que l'Esprit qui me conduit me permet de dire. Néanmoins, je m'en vais faire un petit discours dans le chapitre suivant, pour en quelque façon me faire entendre du dépouillement de l'âme, état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle. (R 452)

En s'approchant de l'achèvement du compte rendu de sa vie, Marie ne veut pas quitter son lecteur sans lui fournir une synthèse des contenus fondamentaux, ou qui méritent d'être retenus, de son cheminement spirituel. Le "petit discours" est la preuve que Marie a principalement écrit pour édifier, instruire et soutenir son public. Elle préfère abandonner le "je", manifestation indéniable de l'amour-propre, pour parler impersonnellement de l'âme, ainsi qu'elle désencombe son récit des éléments biographiques, pour rendre son texte plus accessible, voire plus immédiat. Ce bref traité, ainsi que les nombreuses interventions pédagogiques, donne l'impression que la forme autobiographique devient de plus en plus gênante pour la religieuse. Cependant, cette structure de fond est la seule à lui permettre de donner libre cours à son talent en matière de prédication. À chaque fois que Marie se laisse emporter par la veine didactique, elle doit recourir à la rhétorique de l'humilité, pour mettre son message à l'abri des objections éventuelles. Cela s'avère encore plus nécessaire lorsqu'elle consacre tout un article, plutôt long, au discours qui lui est dénié. Elle est contrainte, donc, à insister sur son effacement. Dans le premier cas, elle évoque aussi bien l'obéissance terrestre que l'"aide du divin Esprit", tandis que dans le second, elle ne fait appel qu'à la concession surnaturelle. Toutefois, l'auctorialité remise à Dieu se heurte à un "je" qui s'affirme, comme le soulignent les formules verbales "j'en produirai", "je pourrai", "je ferai" et "je m'en vais faire". Il en va de même dans la conclusion de la digression didactique : "Il m'a fallu faire ce petit discours de mes propres expériences, pour, en quelque façon, donner à entendre de ce que j'ai voulu dire de la pauvreté d'esprit spirituelle et substantielle et de l'état de victime" (R 461). L'ambiguïté, suscitée par l'alternance de l'image de la religieuse qui écrit et l'évocation de l'Esprit qui "permet de dire", suggère que l'auctorialité remise à Dieu serait plutôt une auctorialité partagée.

b. S'affirmer par le silence

Comme nous l'avons vu, l'auteur s'affirme en disparaissant. Chez Marie, l'invocation de l'injonction du directeur de conscience et de Dieu ne sert pas seulement à justifier l'acte scripturaire, auquel les femmes ne devraient pas avoir accès, ou à éliminer la vanité inscrite dans toute pratique de l'"écriture du moi". La religieuse recourt à la rhétorique de l'humilité pour légitimer une transgression bien plus redoutable : s'autoriser la parole de la prédication. Le *topos* de l'auctorialité remise à Dieu est défaillant, car l'Esprit "oblige" (R 242), "permet de dire" (R 452), "presse de dire" et "fournit ce que j'ai à dire" (R 246) mais, finalement, c'est le "je" qui s'écrit et qui dit. La rhétorique de l'indicible confirme cet aspect, car dire qu'on ne peut pas dire c'est rendre visible la maîtrise du langage. L'auteur s'affirme, de surcroît, en faisant disparaître la parole. À la lumière du paradoxe de l'indicible, la *Relation* s'avère contradictoire, dans la mesure où elle alterne un discours didactique et un discours du silence.

L'appel à l'incommunicable, signe de la connivence que l'auteur cherche auprès de son lecteur, tient d'un phénomène, expérimenté par tout être humain, qu'on pourrait appeler la "solitude de l'intime", en nous inspirant d'une réflexion élaborée par Aldous Huxley :

Par sa nature même, chaque esprit incarné est condamné à souffrir et à jouir en solitude. Les sensations, les sentiments, les intuitions, les imaginations – tout cela est privé, et, sauf au moyen de symboles, et de seconde-main, incommunicable. Nous pouvons mettre en commun des renseignements sur des expériences éprouvées, mais jamais les expériences elles-mêmes²¹⁸.

Toute expérience intérieure semble vouée au silence, car le destinataire du message ne pourra jamais saisir le vécu du locuteur. Cela est valable pour tout homme et, en particulier, pour ceux qui bénéficient d'une expérience hors du commun :

L'on peut être emphatiques par analogie de circonstances, prendre part à la sensation, se mettre à la place de quelqu'un, parce que les hommes sont des univers-îles. [...] L'esprit est son lieu propre, et les lieux habités par les déments et les exceptionnellement doués sont tellement différents des lieux où habitent les hommes et les femmes ordinaires, qu'il n'y a que peu ou point de terrain commun du souvenir qui puisse servir de base à la compréhension ou à un sentiment de sympathie. Des mots sont prononcés, mais ils sont incapables d'éclairer²¹⁹.

À côté des "déments" et des "exceptionnellement doués" se rangent également les mystiques dont les écrits témoignent sans cesse du malaise expressif, voire de l'absurdité de l'énonciation, ainsi que le suggère Jean Baruzi :

Il leur paraît vain, et même mensonger, d'exprimer par des formes de représentation ce qui les a arrachés à toute forme de représentation, par des modalités soumises à la conscience ce qui les a délivrés du regard de soi sur soi. Il n'ont jamais songé à dire par des mots ce qui fut le plus profond secret de leur voyage²²⁰.

²¹⁸ Aldous Huxley, *Les portes de la perception*, Paris, 10/18, 1977 [1954], p. 16.

²¹⁹ *Ibid.*.

²²⁰ Jean Baruzi, *art. cit.*, pp. XXX.

Le *topos* de l'indicible²²¹ remonte à l'école du Pseudo-Denys en passant par la théologie négative de Maître Eckhart, mais Marie est bien loin de la voie apophasique où l'objet divin, impénétrable et incompréhensible, ne peut être qu'ineffable. Tout mystique recourt à la rhétorique du silence, mais chacun à sa manière²²², aussi bien sur le plan du contenu que de la forme. Chez l'Ursuline, l'incommunicable se rapporte essentiellement aux manifestations de l'expérience surnaturelle, autrement dit aux opérations qui se produisent dans l'âme, aux effets et aux sensations que Dieu engendre en elle. Marie perd la parole lorsqu'elle cherche à représenter sa relation avec Dieu, dans sa dimension communicative et affective. La rhétorique de l'indicible se développe tout au long de la *Relation*, mais elle est remarquablement plus prégnante dans les chapitres consacrés aux révélations trinitaires, ainsi que dans les deux derniers. Nous allons, donc, examiner cette rhétorique en distinguant la prétérition adjectivale, la prétérition d'impuissance, tant du côté du locuteur que du langage, et le thème de la supériorité de l'expérience.

Le premier type de prétérition se réalise à travers l'emploi de plusieurs adjectifs – “indicible”, “ineffable”, “inexplicable” et “inénarrable” – qui ont la fonction de définir l'objet du discours comme une entité insaisissable. La qualification traduit, donc, l'intensité incommensurable de l'objet, la nature démesurée qui ne peut pas être exprimée par d'autres adjectifs. Généralement, les adjectifs accompagnent les substantifs, mais ils fonctionnent également comme attributs et, parfois, comme éléments de compléments circonstanciels de manière.

L'adjectif “indicible”, qui revient le plus souvent au fil des pages, apparaît lorsque Marie relate ses expériences extatiques, telles que la première révélation trinitaire et la révélation prophétique de l'entrée en religion. En ce qui concerne la première grâce, la religieuse écrit : “Mon âme était toute perdue en ces grandeurs, et il semblait que la divine Majesté se plût de l'illuminer de plus en plus en des choses qui sont indicibles à l'imbécillité de la créature” (R 235). Comme le montre ce passage, l'indicible est relié à un déficit de la part de la créature, une incapacité connatuelle et universelle, ainsi que le souligne la stratégie de l'objectivation et de l'actualisation dans la conclusion de

²²¹ Voir : Sylvie Robert, “La relation indicible”, in *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, Ursuline*, Jean Comby (dir.), Paris, Cerf, 1993, pp. 195-221 ; Laura Verciani, *op. cit.*, pp. 145-151 ; Anne Ferrari, “Les formes du silence dans le discours mystique, ou quand dire, c'est taire”, *Littératures Classiques*, vol. 39 (2000), pp. 283-295 ; François Trémolières, “Approches de l'indicible dans le courant mystique français. Bremond et Certeau lecteurs des mystiques”, *XVII^e siècle*, vol. 207 (2000), pp. 273-298.

²²² Comme le suggère Jean Baruzi, la singularité est à rechercher dans la ressemblance : “Nous partirons du postulat inverse que rien ne ressemble à rien. Postulat fécond, puisque l'on nous répète sans cesse, ce qui est *faux*, que *toutes les mystiques se ressemblent*. Certes, si elles ne se ressembleraient en aucune manière, si elles ne se retrouveraient, omniprésentes en quelque sorte, à l'intérieur des religions, il n'y aurait pas de science possible de la mystique ; et l'histoire des religions ne serait pas ce qu'elle est à certains égards, une étude des mystiques. Mais, si les écrivains mystiques se ressemblaient autant qu'on l'affirme, on ne voit pas d'où viendrait notre curiosité de les lire. Rudolf Otto, dans son livre *West Cestliche Mystik*, fait observer que les diversités entre les mystiques, si vraie que soit l'identité fondamentale, sont aussi grandes que celles qui séparent les manifestations de la religion, de l'éthique, de l'art”, *art. cit.*, p. XXXIII.

l'énoncé. L'impuissance humaine, telle que Marie l'évoque ici, n'est que l'une des manifestations du *leitmotiv* de la disproportion entre le néant de la créature et le Tout divin²²³. Quant au deuxième ravissement, l'adjectif, qui fait partie d'un complément circonstanciel, sert à définir le mouvement extatique opéré par Dieu : "Après quoi, mon divin Époux, qui s'était plu à me voir souffrir, m'unit à lui d'une façon indicible, et fus quelques temps comme pâmée et défaillante en lui" (R 269). L'union qui ne peut pas être décrite, comme toute prétérition, est contredite par l'accumulation synonymique des termes de l'évanouissement.

En plus d'être employé par rapport à l'opération divine, l'adjectif sert à définir la volonté de Dieu à l'égard de l'âme, ainsi qu'on le lit dans le douzième état d'oraison, à propos d'une nouvelle phase de purification :

[...] il faut que la pureté règne, et elle voit, plus clair que le jour, la grande importance de la pureté pour compatir avec l'Esprit de Dieu. C'est une chose indicible ce qu'il veut d'une âme qu'il tient dans une union intime, habituelle et continuelle avec lui ! Oui, c'est une chose indicible ! Cela vient de la grande sainteté de Dieu, laquelle est incompatible avec aucun opposé. (R 400)

La pureté que Dieu exige de l'âme dépasse toute conception. La prétérition, en tant que mobilisation de l'attention du lecteur, est ici amplifiée par la répétition, ainsi que par les marques de l'oralité, témoignées par la double exclamation et par l'emphase de l'adverbe affirmatif. Ce passage se réfère à l'époque missionnaire, au moment de la crise spirituelle causée par la révolte des passions. En cet état, Dieu guide l'élue vers un ultérieur retranchement de ses imperfections, de sorte que l'adjectif "indicible" s'applique également aux effets que la servante de Dieu ressent : "[...] il veut [l'Époux] sans pitié examiner par le feu secret de sa divine Justice, sans lui donner la vue des suites [ni] de la durée de cette examination : et c'est ce qui l'anéantit et la réduit au néant d'une humiliation indicible" (R 381).

L'adjectif décrit aussi bien les sentiments de l'abaissement que les élans d'enthousiasme, comme on le voit à propos des effets de la parole de Dieu, parmi les conséquences de la troisième révélation trinitaire :

[...] faire comme l'Épouse : *se réjouir et sauter d'aise du souvenir des mamelles de l'Époux*, que je goûtais par l'esprit de ces divines paroles, et chanter un *Eruclavit* pour annoncer les grandeurs et le privilèges de mon Époux, duquel les paroles m'étaient esprit et vie, dans une exubérance qui est indicible. (R 288)

L'"exubérance" éprouvée par la religieuse résonne avec le réseau lexical des actions jubilatoires ("se réjouir", "sauter", "chanter" et "*Eruclavit*") – qui se tisse entre les citations tirées de l'Écriture sainte, du *Cantique des cantiques* (I, 3) et des *Psaumes* (XLIV), et les mots de Marie – et avec la métaphore gustative ("mamelles" et "je goûtais").

²²³ Nous aborderons cette question dans le chapitre consacré à l'espace. Voir *infra* pp. 199-200.

De plus, l'adjectif "indicible" diffère sensiblement des autres déterminants, car c'est le seul que Marie exploite pour spécifier les sentiments provoqués par des événements extérieurs. Mais, il s'agit uniquement de circonstances touchant l'évangélisation. Lorsque Marie rend compte des premières années de l'établissement en Nouvelle-France, elle signale l'état de satisfaction engendré par l'affluence des Amérindiens au parler : "Nous les instruisions et nous entretenions avec eux : ce qui, en mon particulier, m'était une consolation indicible" (R 370). Puis, quelques pages plus loin, elle marque, à travers une prétérition d'impuissance, les extrêmes souffrances – illustrées par les inquiétudes et les dernières résistances d'un être qui s'éteint – provoquées par les persécutions que les Iroquois mènent contre les peuples amérindiens convertis : "Je ne pourrais jamais exprimer les angoisses et les agonies intérieures que j'ai souffertes en chaque occasion" (R 373). En attribuant à sa relation avec l'altérité amérindienne le langage qu'elle assigne normalement à sa relation avec Dieu, la religieuse met sa vie spirituelle et sa vie missionnaire sur le même plan²²⁴. Aucune expérience terrestre, même pas l'amour filial, ne mérite la considération qu'elle accorde aux âmes du royaume divin sur terre, car c'est par amour de Dieu, ainsi que pour l'amour de Dieu – pour qu'il soit "connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux" (R 310) – qu'elle s'est sacrifiée.

En ce qui concerne l'adjectif "ineffable", Marie l'emploie en respectant la nuance de sens, par rapport au terme "indicible", en usage dans la langue de l'époque. Alors que le premier est réservé aux réalités divines et de la Foi, le second se réfère plutôt à des expériences psychologiques²²⁵. Nous rencontrons le terme à la fin du deuxième état d'oraison, dans un discours que l'élue fait prononcer à l'âme, en relation au "don d'oraison, qui était une liaison à Notre-Seigneur Jésus-Christ touchant ses sacrés mystères depuis sa naissance jusqu'à sa mort" (R 190) : "[...] elle disait : « Je n'ai pas la foi, ô mon grand Dieu, puisque vous me montrez vos biens et la vérité de ce que vous êtes et de ce que vous m'êtes à découvert, en une manière qui me dit tout d'une façon ineffable [...] »" (R 190). La réception de la révélation du mystère christique se réalise à travers la vue spirituelle ("vous me montrez"), même s'il semble qu'elle se fonde avec la perception auditive ("qui me dit tout"). Mais la singularité du passage tient de l'accumulation oxymorique des

²²⁴ L'assimilation entre l'expérience intérieure et la situation missionnaire se manifeste également lorsque la religieuse relate son apprentissage des langues autochtones : "J'en traitais amoureusement avec Notre-Seigneur, lequel m'aïda en sorte qu'en peu de temps j'y eus une très grande facilité, en sorte que mon occupation intérieure n'en était point ni empêchée ni interrompue. Mon étude était une oraison qui me rendait suave cette langue qui ne m'était plus barbare" (R 370).

²²⁵ Nous renvoyons à la distinction mise en relief par Laura Verciani, d'après les entrées du *Dictionnaire Universel* de Furetière : l'"ineffabilité" est définie "Impossibilité d'expression. Il ne se dit que des attributs de Dieu, des Mystères de la Religion, qu'il est impossible d'exprimer, de faire comprendre aux hommes par le discours", tandis que l'adjectif "indicible" signifie "Qui ne se peut exprimer par des paroles. J'ai une joie indicible de vous voir, un plaisir indicible", voir *op. cit.*, p. 147.

compléments circonstanciels de manière : la communication spirituelle, qui dit tout, ne peut pas être dite.

Dans le sixième état d'oraison, l'adjectif "ineffable" apparaît pour décrire la manière dont se communique un dogme : "[...] l'amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement ; mon âme était informée de cette vérité d'une façon ineffable qui me fait perdre tout mot, elle était abîmée dans cette lumière" (R 234). Marie narre sa première découverte de la relation entre les "Personnes" de la Trinité, en signalant que la manifestation ou l'"information", pour reprendre les mots de la religieuse, s'effectue de manière "ineffable". Le narrateur amplifie la prétériorité à travers la redondance – "qui me fait perdre tout mot" – qui crée un effet d'extase "en direct", comme si le souvenir engendrait un ravissement actuel.

Quant à la variante "inexplicable", qui revient trois fois au cours de la *Relation*, nous remarquons que l'Ursuline l'associe exclusivement aux émanations amoureuses de Dieu, ainsi que nous le constatons au moment culminant du récit du mariage mystique : "En ce moment, cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse" (R 252). L'amour qui est à l'origine des mouvements du Verbe Incarné – tous rendus par le lexique nuptial – est hors d'atteinte, incompréhensible. Dans le cinquième état d'oraison, lorsque Marie relate les effets spirituels de la pratique de l'eucharistie, l'incommunicable se rapporte à l'état euphorique issu de la relation amoureuse à l'Époux : "Le plus grand soulagement qu'elle trouve est dans la communion journalière, où elle est assurée qu'elle possède sa vie. Non seulement la foi vive lui dit, mais il fait expérimenter que c'est lui, par une liaison et union d'amour dont il la fait jouir d'une manière inexplicable" (R 222). Enfin, l'adjectif est employé dans un passage d'exégèse biblique, consacrée au premier chapitre de l'Évangile de saint Jean : "Ces distinctions sont remplies d'une exubérance d'amour inexplicable venant de l'influence du Verbe en tant que Chef des chrétiens et surtout des âmes saintes" (R 244). L'amour divin, que la religieuse expérimente habituellement au cours de ses expériences extatiques, devient, ici, l'objet d'une vérité scripturaire, de la distinction entre les "âmes qui sont nées de Dieu et non point de la chair et du sang" (R 244).

Le dernier adjectif, "inénarrable", n'apparaît que deux fois, en relation aux grâces trinitaires. Dans le premier cas, il sert à définir l'effet permanent de la révélation des divines perfections :

[...] mon âme y fut établie par une impression actuelle, qui n'était plus par manière d'information réitérée qui tient l'esprit en admiration, mais dans un fond habituel que j'appellerai béatitude, à cause de la jouissance des biens inéditables qu'elle contient pour le nourrissement de l'âme. (R 246)

Marie s'explique sur la phénoménologie de la communication divine, en précisant que la grâce passe d'un état de manifestation rythmée par la fréquence, où l'"information [est] réitérée", à un

état d'assimilation plus profond et constant qu'elle définit à travers le croisement de la rhétorique jubilatoire ("béatitude" et "jouissance") et de la métaphore alimentaire ("nourrissement"). Malgré la mise en relief de la sensation de l'âme, l'extraordinaire indicible concerne le contenu de la communication divine, les "biens" que l'"impression" recèle.

Il en va de même, dans un passage du récit de la deuxième révélation trinitaire : "Lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint-Esprit regardaient son opération, et toutefois cela n'empêchait pas l'unité, car l'on conçoit l'unité et la distinction, sans confusion, et tout cela d'une façon inénarrable, chacune des Personnes étant libre de son opération" (R 253). Là, encore, la religieuse représente de manière détaillée les opérations intérieures : au cours du mariage mystique, lorsque le Verbe Incarné semble être le protagoniste de l'activité, puisque le Père et l'Esprit assistent à l'absorption de l'âme, l'unité trinitaire est maintenue. Même si l'élue est en mesure de saisir le phénomène paradoxal de la scission-unité trinitaire, l'événement demeure intransmissible.

Emprisonnée entre une réalité extraordinaire, pour laquelle il faudrait inventer un langage, et la nécessité de recourir au système langagier codifié par les hommes, Marie assume une attitude autocritique, en se mettant au centre de l'infirmité énonciative. Dans la *Relation*, la rhétorique de l'indicible se réalise abondamment par des formules qui dépassent la concision de l'adjectivation, en dévoilant sans cesse l'impuissance du destinataire du message, autrement dit en mettant en relief une dévalorisation du locuteur²²⁶.

La structure privilégiée par l'Ursuline est la combinaison de la négation du verbe "pouvoir" et d'un *verba dicendi* qui indique une activité communicative générale, telle que "dire" ou "exprimer". Cette construction constitue, parfois, la base de tournures impersonnelles suivies de l'adverbe "combien", de sorte que la prétérition cherche, en quelque sorte, à mesurer quantitativement l'objet spirituel. C'est ce que nous lisons dans le septième état d'oraison, à propos de l'une des dispositions successives à la grâce de l'union mystique, c'est-à-dire la séparation que Dieu opère entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme : "Il ne se peut dire combien il y a de ressorts en ces voies de l'esprit, car il n'est pas possible autrement, surtout étant en un continuel amour actuel, dans lequel l'Esprit de Dieu découvre et se plaît de manifester à l'âme, son épouse, ses richesses et magnificences divines" (R 265). L'Esprit n'abandonne pas la partie sensitive de l'âme : tout en ayant retranché sa participation de l'union spirituelle, il la soutient, comme le dit Marie, par une

²²⁶ Comme le signale Anne Ferrari, dans son étude consacrée à l'expression de l'indicible chez Pierre de Bérulle: "La première des stratégies pour conjurer le silence et mettre en mots l'indicible est justement l'aveu même de l'impuissance : dire qu'on ne peut pas dire, reconnaître par le discours les limites du discours, désigner par des mots un au-delà inaccessible qui échappera aux mots – la dévalorisation du locuteur (comme impuissant) et de son acte de parole (comme impossible ou inadéquat) étant indissociable de l'exaltation de l'objet du discours (présenté comme hors de toute atteinte) et de l'éloge en contrepoint du silence (seule réponse adaptée) [...]", voir *art. cit.*, p. 288.

“voie secrète” (R 265) qui n’est que l’un des infinis “ressorts” intérieurs. La prétérition sert à exprimer une quantité illimitée qui excède les facultés humaines. Ce défaut cognitif tient de la disproportion substantielle entre la créature et Dieu, car il est impossible, pour un être fini, de concevoir l’immensité divine. En outre, Marie définit l’ensemble de ces forces surnaturelles du point de vue qualitatif, à travers la métaphore des trésors où les “richesses” et les “magnificences” illustrent la valeur des dons que Dieu prodigue à l’âme.

La structure impersonnelle suivie de l’adverbe est également employée pour exprimer la réceptivité de l’âme, ainsi qu’on le voit par rapport à l’état de tendance et d’abnégation narré dans le quatrième état d’oraison – “Il ne se peut dire combien cet amour est angoisseux [...]” (R 214) – ou en fonction de l’esprit de contrition qui émerge au cours de la crise spirituelle de l’époque missionnaire, “Or, il ne se peut dire combien ces vues, venantes de celui qui a été constitué Juge des vivants et des morts, sont efficaces, pénétrantes et crucifiantes l’esprit humain [...]” (R 381). Dans les deux cas, la prétérition fonctionne avec un système attributif qui peut être extrêmement détaillé, comme le témoigne l’accumulation adjectivale “efficaces, pénétrantes et crucifiantes”.

Dans l’expression de l’intensité incommunicable des phénomènes intérieurs, Marie substitue, parfois, l’adverbe “combien” par l’indication d’un degré abstrait, un “point” insaisissable de l’échelle des sensations spirituelles. Cette structure apparaît dans le deuxième article du “petit discours”, pour illustrer l’avilissement de la partie inférieure de l’âme : “La nature étant ainsi anéantie, premièrement par la pénitence et en second lieu par la privation de ce qui la faisait subsister et rendre souple à tout ce à quoi l’Esprit la voulait mener, est humiliée à un point qui ne se peut dire [...]” (R 457). On retrouve la même expression, lorsque Marie relate, à travers le procédé de l’objectivation/actualisation, la souffrance vécue par l’âme au moment de la révolte des passions :

Je ne me laisserai jamais de dire que c’est la chose la plus affligeante du monde, pour une âme qui a la crainte de Dieu et du péché, et qui aime la pureté de cœur, et je laisse un peu à penser si cette âme est craintive, portant tant de faiblesses et de symptômes : cela ne se peut dire ni jusqu’à quel point va son humiliation. Elle craint puissamment d’être trompée ; elle croit qu’elle n’a jamais eu de vertus solides et que ses passions n’ont qu’été endormies et que ce qu’elle croyait avoir eu d’intérieur n’a pas été de Dieu, puisqu’il paraît maintenant qu’il n’y a aucun fondement ni solidité de vertu en elle, que toute sa paix a été trompeuse, ou [que] si ç’ont été des faveurs et des grâces, comme on les a jugées, elle les a perdues par sa faute et manquement de correspondance. (R 403)

Ainsi que nous l’avons vu auparavant, ce passage accroche explicitement l’attention du lecteur par la formule “je laisse un peu à penser”, par l’insistance discursive du narrateur, “Je ne me laisserai jamais de dire”, et par la double prétérition “cela ne se peut dire ni jusqu’à quel point va son humiliation”. Celle-ci met en relief le désarroi causé par les imperfections commises envers le prochain, en évoquant la crainte et l’humiliation de l’âme. L’effet de la prétérition est accentué par l’utilisation d’autres figures de style : d’un côté, la représentation de l’âme comme un corps malade,

à travers l'image des "faiblesses" et des "symptômes" ; de l'autre, l'énumération de toutes les convictions – introduites par la forme verbale "elle croit" – qui sont à l'origine de la crainte d'"être trompée", dans la mesure où l'inclination pour le péché s'oppose aux attitudes habituelles de l'être qui s'est appliqué à vivre selon la vertu et à recevoir les faveurs de Dieu. En ce qui concerne cette expérience, quelques articles plus loin, dans le récit relatif à la délivrance de la crise spirituelle, Marie recourt encore à la prétérition pour souligner la satisfaction du rétablissement : "Il ne se peut dire la paix et grande tranquillité que l'âme possède se voyant entièrement libre de ses liens et rétablie en tout ce qu'elle croyait avoir perdu ; et non seulement elle le connaît, et expérimente qu'elle n'a fait aucune perte, mais des amas de trésors indicibles" (R 422).

La reconnaissance de l'impuissance énonciative se produit, comme nous l'avons vu, à travers des structures impersonnelles, mais la dévalorisation du sujet s'avère plus accomplie lorsque Marie opte pour l'instance discursive à la première personne. C'est ce que nous constatons, dans le douzième article, à propos du processus d'abnégation qui précède les grâces trinitaires : "Je ne puis dire à quoi cet Amour réduit la créature pour la faire courir après lui. Il l'enchaîne de doubles chaînons. Il la captive sous ses amoureuses lois. Il lui ferait quitter jusques à sa peau pour la faire courir après lui" (R 215). Ici, l'insuffisance expressive, référée à la conséquence de l'opération amoureuse, est contrebalancée par le réseau sémantique de la privation de la liberté, comme le témoignent les verbes "enchaîner" et "captiver", ainsi que de la vie, puisque Dieu "réduit" son élue jusqu'à souhaiter qu'elle meure, pour que l'âme, délivrée de son corps ou de sa "peau", le rejoigne.

En trois autres occasions, la prétérition subjective exploite le verbe "exprimer", au lieu de "dire". C'est le cas d'un passage de l'article LIV où il est question de l'humiliation qui dérive de la révolte des passions, phénomène pour lequel Marie a souvent déclaré son impuissance discursive : "Je ne puis exprimer l'humiliation en laquelle était mon intérieur en cet état, car il me marquait une grande déchéance en la perfection. Je me voyais si pauvre et dénuée de vertus qu'à peine pouvais-je supporter, et en effet, ce m'en était une bonne pratique de me supporter moi-même" (R 398). La rhétorique du silence souligne la cause de l'humiliation, exprimée à travers les formules synonymiques "grande déchéance en la perfection" et "si pauvre et dénuée de vertus".

Dans le deuxième cas, il s'agit de la sérénité intérieure que l'Ursuline ressent dans les communications surnaturelles :

Puis, en ce qui était de moi, je me faisais violence ; ensuite de quoi, je me voyais en sa divine présence comme liée et captivée de l'obéissance, et sa bonté amoureuse se plaisait de regarder mes <liens>. Son regard était en moi, sur moi, et le mien en lui, qui dans mes liens possédais une paix que je ne puis exprimer. (R 410-411)

Marie se réfère à son oraison, pratique qu'elle essaye de modifier en fonction de la critique d'imprudence reçue par son directeur de conscience, le Père Lallemand. La religieuse se plie à

l'injonction, de sorte que sa nouvelle communication avec Dieu lui semble une atteinte à la liberté et à la familiarité ordinaires, ainsi que l'indique le lexique de la contrainte ("liée", "captivée", "obéissance" et "liens"). Toutefois, la limite imposée n'empêche pas une intense réciprocité, évoquée par l'échange visuel entre Dieu et la protagoniste, qui engendre une quiétude incommunicable.

Enfin, la troisième récurrence de l'impuissance expressive à la première personne se rapporte à l'une des hautes grâces du cheminement spirituel, précisément, à la première révélation trinitaire. La perte de la parole apparaît au moment où Marie rend compte de l'instant où se réalise la transition à l'état extatique : "[...] en un moment mes yeux furent fermés et mon esprit élevé et absorbé en la vue de la très sainte et auguste Trinité, en une façon que je ne puis exprimer" (R 233). La prétérition est appliquée à un complément circonstanciel de manière, de même que nous l'avons constaté à propos des formes adjectivales, pour mettre en évidence l'un des phénomènes caractéristiques de l'extase, c'est-à-dire le passage de la vue corporelle à la vue intérieure.

Parmi les affirmations de l'impuissance expressive se distinguent les réalisations en subordonnées compléments du comparatif et de conséquence, où ce que le narrateur veut faire passer pour indicible se heurte avec l'emploi de qualificatifs. Marie n'exploite les structures comparatives que dans les deux derniers chapitres : lorsqu'il est question, dans un discours didactique, de la phénoménologie de la révolte des passions, "l'on porte le tout comme une flagellation qui est plus sensible qu'il ne se peut exprimer" (R 402) ; à propos des effets néfastes de la contemplation sur le corps, "la pauvre nature le sent plus que je ne puis le dire" (R 410) ; enfin, en ce qui concerne l'évaluation positive de la crise spirituelle des premières années de vie missionnaire, "[...] pour tous les trésors de la terre, je ne voudrais pas n'avoir passé par cet état d'humiliation que je vois infiniment précieuse, plus que je ne puis le dire" (R 423). Quant aux subordonnées consécutives, nous constatons la récurrence de la structure composée par "que", corrélatif de l'adverbe d'intensité "si". C'est ce que nous lisons tout au début du quatrième état d'oraison, par rapport à la grâce de l'accompagnement de Jésus-Christ : "Cette présence et compagnie m'étaient si suaves et étaient une chose si divine que je ne pouvais dire la manière comme cela était" (R 205). L'accumulation d'adjectifs qui caractérise ce passage revient aussi dans la narration de la première révélation trinitaire : "[...] mais cette pureté de spiration et production est si haute et si sublime que je n'ai point de termes pour le dire et pour l'exprimer" (R 234). Toutefois, la démultiplication qualificative la plus remarquable se situe dans le dernier article de l'ouvrage, au cours d'une réflexion métalinguistique : "Ce n'est pas que je conçoive que c'est une impression pour lors ; mais je dis ainsi pour m'exprimer. C'est une chose si haute, si ravissante, si

divine, si simple, et hors de ce qui peut tomber sous le sens de la diction humaine, que je ne la puis exprimer [...]” (R 464). Pour réparer à l’emploi apparemment impropre d’un terme, ainsi que pour combler l’absence d’un mot adéquat, la religieuse ne se contente pas d’un couple d’adjectifs. Il lui faut le double des éléments pour essayer d’exprimer ce qu’elle voudrait dire en un seul mot, de sorte que la signification de l’objet spirituel innommable doit être le résultat de l’addition des sens de chaque composant de l’énumération. L’accumulation lexicale – qu’il s’agisse d’adjectifs, de substantifs ou de tournures synonymiques – représente une stratégie compensatoire. Il faut suppléer à l’inaptitude du narrateur qui tient, au départ, d’une insuffisance au sein du langage, de la “diction humaine”.

Toute prétérition agit incontestablement sur le lecteur, puisque le narrateur, en affirmant que les mots lui manquent, force son destinataire à s’arrêter sur le contenu présenté, mais la manière de captiver son intérêt se produit par degrés variables d’explicitation. À côté de l’expression adjectivale de l’indicible et des constructions qui juxtaposent le verbe “pouvoir” à un *verba dicendi*, formules harmonieusement intégrées dans le discours explicatif ou narratif, Marie adopte des structures plus marquantes, telles que les figures de style qui confèrent au texte écrit la vigueur de la parole orale, autrement dit l’apostrophe et la question rhétorique²²⁷. Généralement, la religieuse exploite ces figures, lorsque le récit traite des grâces fondamentales du parcours intérieur, pour mettre en relief et pour synthétiser l’essence de la communication divine.

Contrairement à ce que l’on pourrait imaginer, l’apostrophe ne s’adresse pas au lecteur, car la religieuse interpelle Dieu, ainsi que nous le constatons dans le premier article du cinquième état d’oraison, lorsqu’il est question de la révélation de la valeur des vertus qui sont à la base des vœux religieux :

Ah ! mon Dieu, il faut que toute parole et toute conception cesse, car il n’y en a point qui puissent dire ni penser ce qui était communiqué à mon âme de cette glorieuse et magnifique pauvreté d’esprit et des deux autres qui la suivent, car ce sont des chaînons qui ne peuvent souffrir de désunion. (R 219)

Même si le narrateur invoque Dieu en tant qu’allocutaire, le message de l’interruption narrative vise le lecteur. L’adresse au Père Éternel fonctionne, en réalité, comme une garantie de crédibilité²²⁸,

²²⁷ Nous avons mis en évidence cette forme de la rhétorique de l’indicible dans le paragraphe précédent, à propos du processus de purification spirituelle de l’époque missionnaire (R 379).

²²⁸ La stratégie de l’invocation directe de Dieu mise en œuvre par Marie tient probablement du prototype des autobiographies spirituelles, les *Confessions* de Saint Augustin, où l’évêque d’Hippone alterne deux destinataires : d’un côté, il s’adresse à Dieu, à la deuxième personne ; de l’autre, aux lecteurs qui figurent à la troisième personne. L’image de l’allocutaire divin sert de caution à la véridicité du bilan autobiographique, ainsi qu’on le lit dans le troisième chapitre du deuxième livre : “Mais à qui dis-je ceci ? Ce n’est pas à vous, mon Dieu, qui savez tout. Je le dis à mes frères en m’entretenant avec vous, je le dis à tous les hommes, ou plutôt à ceux qui pourront jeter les yeux sur ce que j’écris, en quelque petit nombre qu’ils puissent être : et le but que je me propose en tout ce livre, mon Dieu, est de considérer moi-même, et de porter les autres à considérer avec moi, combien est profond cet abîme de misère dans lequel nous sommes plongés, et du fond duquel nous devons pousser nos cris en haut, afin qu’ils pénètrent jusqu’à

puisque Dieu n'a pas besoin d'être informé sur les opérations dont il est l'auteur. Marie fait appel au témoin par excellence de son expérience pour suppléer au vide énonciatif, ou mieux, la médiation divine légitime le silence, comme le suggère la nécessité ("il faut") de la suspension de l'articulation du langage et de la pensée, systèmes illustrés par la redondance de leurs contenus ("parole" et "conception") et des actions qui les caractérisent ("dire" et "penser").

La caution divine réapparaît dans le onzième chapitre, lorsque Marie relate le ravissement qu'elle expérimenta, en oraison dans l'église des Hospitalières de Dieppe, juste avant d'abandonner à jamais la France :

J'expérimentais lors, que le Saint-Esprit possédait mon âme, lui donnant des motions conformes à l'acte que j'allais faire, en témoignage de l'amour que je voulais rendre au suradorable Verbe Incarné, auquel je me donnais. Ô Dieu ! qui pourrait dire ce qui se passa en cette donation et à l'abandon de tout moi-même ? Je ne le saurais exprimer. (R 353)

Cette fois-ci, l'apostrophe à Dieu est associée à une question rhétorique – interrogation qui exploite encore les verbes de la possibilité et de la communication – à laquelle la religieuse répond par une affirmation auto-dévalorisante. De même que dans le passage précédent, l'invocation divine semble, en quelque sorte, autoriser Marie à se taire pour mieux dire que l'événement vécu porte des connaissances et des effets que l'expérimentation seule peut communiquer.

L'usage de la question rhétorique revient encore deux fois, au cours de la *Relation*. Premièrement, la figure de style interrompt la narration concernant le "martyre" amoureux engendré par le mariage mystique : "Qui est-ce qui pourrait exprimer cet amoureux commerce ? Je ne dis rien, quoi que je puisse dire, qui en approche" (R 263). La dépréciation du locuteur insinuée par le questionnement est confirmée, ensuite, par l'affirmation que la performance scripturaire ne traduit pas la réalité intérieure car elle ne s'en "approche" pas. Tout effort expressif semble vain, en fonction d'une incompatibilité foncière entre l'expérience et la parole. Ainsi, Marie avoue-t-elle, selon un ton à la fois consterné et modeste, les limites du langage figuratif et descriptif qu'elle emploie, tout au long de l'article, pour représenter les effets de sa relation unitive.

Deuxièmement, l'interrogation oratoire apparaît dans la conclusion du récit du troisième ravissement trinitaire :

Ah ! qui est-ce qui pourrait dire l'honneur avec lequel Dieu traite l'âme qu'il a créée à son image, lorsqu'il lui plaît de l'élever dans ses divins embrassements ? C'est une chose si étonnante, eu égard au néant et au rien de la créature, que si, par la douceur et tempérament de l'Esprit du même Dieu, cette âme n'était soutenue, elle serait réduite à néant pour n'être plus. Je ne puis m'exprimer autrement. (R 287)

vous", Saint Augustin, *Confessions*, Philippe Sellier (éd.) et Arnauld d'Andilly (trad.), Paris, Gallimard, 1993, pp. 69-70. À propos de l'énonciation augustiniennne, voir : André Mandouze, "Se/nous/le confesser ? Question à saint Augustin", in *Individualisme et autobiographie en Occident*, Claudette Delhez-Sarlet et Maurizio Catani (dir.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 73-83.

La question n'est que le camouflage de la définition de la haute dignité que l'âme reçoit de Dieu, dans l'achèvement de la grâce trinitaire. La prétérition contenue dans l'interrogation contraste avec l'expansion explicative consacrée à l'impuissance et à la soumission de l'âme au cours du phénomène spirituel. Le lecteur est sollicité à méditer sur ce point, à travers la mise en relief de l'ébahissement du narrateur souligné par l'expression "C'est une chose si étonnante" et par l'interjection. Cependant, ainsi que le témoigne l'énoncé métalinguistique final, le public est invité à se contenter de la réalisation discursive. En affirmant qu'elle n'a pas trouvé d'autres manières pour se produire, Marie sous-entend qu'elle a fait de son mieux. De ce fait, la dévalorisation du locuteur se nuance par rapport à la déclaration de l'impossibilité énonciative car, ici, l'autocritique oscille entre la conscience d'avoir recherché et réalisé la meilleure des expressions possibles et l'impression que, de toute façon, celle-ci demeure inadéquate.

L'idée de ne pas pouvoir s'exprimer autrement, qui explicite le malaise de l'énonciation mystique, n'apparaît dans le texte que lorsque la narration s'enrichit d'un langage métaphorique ou lorsque les mots ne sont pas employés selon leur sens ordinaire²²⁹. Consciente d'avoir franchi la frontière de la signification première, Marie se sent contrainte à avertir le lecteur de son exploit symbolique. Ainsi, la réflexion métalinguistique fonctionne-t-elle comme une justification auctoriale. Nous le remarquons, par exemple, tout au début de l'article XXII, où la phrase "Je ne puis m'exprimer autrement pour la dignité de la chose" (R 251) sert à motiver la description de la sensation, "un avant-goût qui, dans <sa> paix, ressentait le paradis" (R 251), que la religieuse éprouve à chaque fois que Dieu la dispose à la grâce qui opère un changement d'état d'oraison. Dans le neuvième chapitre, à propos de la seconde expérience de l'union avec le Cœur de Jésus-Christ, nous lisons :

Le tout s'adressant au Père Éternel, mes respirs, qui étaient l'expression de ce que je pâtissais en mon âme, étant comme flèches ardentes, donnaient une atteinte continuelle au Cœur du Père Éternel. Non que je m'imaginasse quelque chose de corporel, mais je ne puis m'exprimer autrement pour dire une efficacité. (R 315)

Comme le montre la conclusion de ce passage, Marie signale que les images corporelles, les "respirs", ou les "flèches ardentes" qui pénètrent le Cœur de Dieu, ne sont qu'une métaphore empirique pour essayer de traduire l'expérience vécue²³⁰. Pour finir, l'apologie discursive revient aussi dans le dernier article du "petit discours", en fonction d'une antanaclase : "C'est un commerce

²²⁹ Comme le dit Jean Baruzi, l'auteur mystique cherche toujours à nommer et à définir son expérience, de sorte qu'il opère, comme un poète, des transformations lexicales singulières : "Le langage mystique proprement dit émane moins de vocables nouveaux, que de transmutations opérées à l'intérieur de vocables empruntés au langage normal. Et apparaissent dès lors des types intermédiaires que ne faisant pas pressentir la distinction trop tranchée qui s'offrirait à nous d'abord. Types intermédiaires qui sont l'œuvre des poètes", *art. cit.*, p. XXXIX.

²³⁰ Nous ajoutons que, dans le compte rendu de la grâce de l'enchâssement des cœurs, Marie recourt à la rhétorique de l'impuissance expressive du destinataire, pour mettre en lumière les mouvements que l'Esprit de Dieu provoque en elle : "[...] je ne parlais ni ne respirais que par lui, en expérimentant de nouvelles infusions de grâces dans ce divin Cœur et l'Esprit de mon Jésus, qui me faisait produire des choses admirables, que ma plume ni ma langue ne peuvent exprimer, au sujet de l'amplification du royaume de Jésus-Christ" (R 315). La succession des phénomènes intérieurs peut être décrite, mais le contenu détaillé de la communication demeure secret.

d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit, – je ne puis autrement m'exprimer [...]” (R 459). Souciée par la répétition et par les nuances de sens de chaque emploi du mot “esprit”, la religieuse demande implicitement au lecteur de saisir l'au-delà de ses mots²³¹.

L'autocritique, déployée aussi bien par les questions rhétoriques que par la justification de l'audace du langage symbolique, contrebalance l'impuissance expressive du narrateur d'une possibilité discursive caractérisée par l'hésitation. Cet aspect émerge aussi à travers d'autres formules, telles que l'emploi affirmatif du verbe “pouvoir” et la récurrence d'un verbe de communication incertaine. De la première catégorie, la *Relation* n'offre qu'une seule réalisation, tout au début de l'article XXXIX :

L'Esprit de grâce qui me possédait de la manière susdite, mais de la façon que je le puis exprimer, joint à l'impression que les sacrés baisers de la très sainte Vierge avaient faite à mon âme qui portait un goût tout divin, me donnait à connaître que la divine majesté m'allait mettre dans un nouvel état [...]. (R 309)

Ici, Marie se réfère au contenu des deux articles précédents où elle rend compte, dans l'un, du songe prophétique qui lui annonce la vie missionnaire à travers l'apparition de la Vierge et, dans l'autre, de la connaissance infuse de l'Écriture sainte et de la facilité de sa transmission à son entourage, c'est-à-dire aux novices ou aux consœurs du monastère de Tours²³². La mise en relief de ce qui a pu être dit de cette prédication “automatique” n'est qu'une forme alternative des structures qui associent la négation du verbe “pouvoir” à l'adverbe “autrement”.

L'expression de l'hésitation s'appuie, comme nous l'avons annoncé, sur l'évocation d'une forme d'élocution : il s'agit du bégayement. Marie définit son écriture par cette modalité phonétique perturbée en deux occasions. Pour commencer, le balbutiement expressif apparaît dans le deuxième article de son “petit discours”, lorsque la religieuse décrit l'état jubilatoire de la partie supérieure de l'âme qui a été favorisée par l'anéantissement de “la nature” : “l'entendement et la volonté possédant les lumières et les amours en la manière, mais par-dessus la manière que j'ai ci-devant déduite en bégayant” (R 456). La même expression dépréciative est employée au cours de la narration de la disposition engendrée par la première grâce trinitaire : “Je confesse que je ne parle

²³¹ Ce procédé disculpant figure également dans un passage que nous avons déjà examiné auparavant, lorsque Marie, dans l'article LII, représente spatialement son âme : “[...] 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. Je ne puis autrement m'exprimer, cet état portant cela” (R 379).

²³² Cette aisance expressive constitue l'un des aspects de l'“automatisme psychologique” étudié par Linda Timmermans dans son chapitre consacré à la relation entre la mystique et l'apostolat féminins. D'après l'historienne, Marie semble se distinguer des autres mystiques : “Et, à notre connaissance, seule Marie de l'Incarnation utilisait une technique verbale que les surréalistes n'eussent pas récusée : lorsqu'elle expliquait les mystères de la foi à ses novices de Tours, « les passages de l'Écriture se présentaient à la foule, un mot qu'elle disait de Dieu ou d'un mystère excitait un passage, et un passage en attirait quantité d'autres ». Les autres mystiques gardent généralement le souvenir de leurs illuminations divines et ne semblent pas avoir souvent procédé par association d'idées. Néanmoins, si l'on définit l'automatisme comme une facilité de parler et d'écrire « sans le concours de l'intelligence et de la volonté », alors on peut affirmer que toutes les mystiques investies d'une mission ont cru que leur apostolat relevait de l'automatisme”, voir *op. cit.*, p. 521.

qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme, en ce commerce dont il l'honore, l'unissant avec lui, Majesté infinie" (R 242).

Si, d'un côté, Marie juge son énonciation approximative et brouillée, d'un autre, elle en déplore les limites à la fois quantitatives et qualitatives, comme le suggère un passage du récit du ravissement annonçant l'entrée en religion : "Ce que je dis n'est qu'un bout de l'ombre de ce que l'Esprit qui me possédait me faisait dire, dans une privauté et hardiesse étonnante [...]" (R 268). Le discours métalinguistique tire profit d'une métaphore empirique : l'entretien spirituel avec Dieu se révèle comme un objet, dont le reflet, l'"ombre", représente l'acte verbal de la religieuse²³³. L'image de l'"ombre" traduit parfaitement le caractère réducteur mis en œuvre par les mots, par rapport à l'expérience vécue. Puis, une restriction du point de vue de la quantité s'ajoute à l'atténuation inévitable de la reproduction discursive, ainsi que le montre l'image spatiale du "bout". Il existe, donc, une disproportion entre le discours que l'Esprit fait prononcer à l'âme, pendant le phénomène extatique, et celui que Marie élabore à l'écrit. Une partie, apparemment incommensurable, du "langage intérieur ravissant, fait par une puissance suprême, d'esprit à esprit" (R 269) ne peut pas être couchée sur le papier, de sorte que la réflexion métalinguistique amoindrit le contenu du discours direct, pourtant assez long, que l'Ursuline fait proférer à la protagoniste, dans la partie précédente de l'article. C'est à la lumière de cette distinction entre l'éloquence intérieure et le silence extérieur que l'on doit interpréter l'ensemble des passages qui rendent compte du dialogue surnaturel.

Tout au long du récit autobiographique, Marie reproduit la communication intérieure comme un échange verbal entre Dieu et l'âme²³⁴, en employant les formes du discours rapporté, transposé

²³³ L'analogie entre le langage terrestre et l'"ombre" revient dans l'article LXV, lorsque Marie annonce les sujets de son "petit discours". Après une brève présentation de la "vraie pauvreté d'esprit" et de l'"état de victime", la religieuse écrit : "Peut-être parlé-je avec obscurité ; néanmoins, je m'entends bien, mais il n'est pas possible d'exprimer la millième partie des divines impressions et opérations que mon divin Époux a faites en mon âme [...]" (R 451-452). La religieuse se reproche son défaut langagier, aussi bien du point de vue quantitatif, ainsi que le témoigne l'exagération numérale, que qualitatif, comme le montre l'évocation de l'"obscurité". Il semble, donc, que Marie distingue l'expérience intérieure de l'expression humaine selon les oppositions spatiales illimité/limité et lumière/obscurité.

²³⁴ Nous signalons que l'expérience mystique de Marie est à la fois visuelle et auditive. Dieu communique avec son âme à travers des visions qu'il ne faut pas confondre avec les représentations de l'imagination, ainsi que la religieuse le précise dans les éclaircissements du *Supplément à la Relation* : "Ç'a été une chose rare que j'aie eu des impressions imaginaires, et quand j'en ai eu, elles ont été incontinent changées en intellectuelles : c'est une expérience que j'ai faite depuis que la divine Bonté m'a fait l'honneur et la miséricorde de m'appeler : savoir, depuis l'âge de dix-neuf ans ou environ. Car au précédent, c'étaient des mouvements, des aspirations et des touches, mais qui étaient mêlées ainsi que je l'ai pu écrire. Il faut qu'une chose imaginaire ait un corps, afin qu'elle produise une espèce qui puisse tomber sous le sens ; et lorsque j'ai eu des espèces de cette sorte, elles ont été aussitôt anéanties par une abstraction d'esprit, de sorte que l'esprit étant demeuré purement pâtissant et jouissant, la chose a été rendue purement spirituelle et intellectuelle, portant une impression infiniment plus noble et plus pure et entièrement dégagée de l'imagination. Voilà la distinction des impressions imaginaires et intellectuelles" (R 495). Parmi ces notes complémentaires, Marie s'explique également sur le sens psychique de l'ouïe : "La parole intérieure se dit subitement dans le fond de l'âme et porte en un moment son effet. Elle ne laisse aucun lieu de douter ni même d'hésiter que c'est Dieu qui parle dans l'âme, mais elle se la rend

et narrativisé²³⁵. D'ailleurs, la relation entre les deux personnages de la scène spirituelle est souvent désignée par les termes “colloque”, “commerce” et “entretien”. Comme on le lit dans le *Supplément à la Relation*, la religieuse puise dans les liens terrestres l'exemple le plus adéquat pour illustrer la familiarité qui s'instaure entre les interlocuteurs :

Et il est à remarquer que l'Esprit qui agissait et remuait l'âme, la remplissait de lumières, auxquelles elle répondait par son amoureuse activité, ce qui faisait un entretien continu comme entre deux amis très intimes. La langue ne le saurait dire, car cette comparaison, quoique forte, est encore trop basse et trop terrestre pour l'exprimer. (R 490)

La similitude réussit à traduire l'intimité de la relation entre Dieu et l'âme mais, comme le précise Marie, l'image demeure impropre. La représentation empirique, “trop basse et trop terrestre”, ne parvient pas à mettre en lumière l'aspect essentiel de la conversation entre les protagonistes, à savoir l'univocité communicative.

Dès la grâce de la conversion, l'âme de l'élue expérimente une nouvelle façon de communiquer avec Dieu :

Et moi-même je m'étonnais de ce que mon cœur parlait ainsi, sans que je le fisse parler par mon action propre, mais poussé par une puissance qui m'était supérieure, qui l'agissait continuellement. [...] Mais que mon cœur parlât ainsi privément à lui [Notre-Seigneur] et si éloquemment, ce m'était une chose incompréhensible. (R 187)

L'éveil à la vie mystique comporte l'initiation à une activité langagière intérieure insoupçonnée, car les paroles que l'âme adresse à Dieu, dont l'abondance est soulignée par l'adverbe “éloquemment”, ne dépendent pas de sa volonté. L'âme n'est que la médiatrice d'un message qui provient d'une “puissance [...] supérieure” qui correspond, ainsi que nous le découvrons au fil des chapitres, au Saint-Esprit.

Tout au début du quatorzième article, Marie met en évidence le caractère surnaturel du langage intérieur : “Quoique l'âme dans cet état, soit dans Dieu et qu'elle lui parle, parce que son Esprit lui

soumise avec tout ce qui est dans la créature, et la chose arrive infailliblement comme elle a été signifiée. Cette parole intérieure est semblable au langage de l'esprit : ce n'est pas une simple inspiration qui excite l'âme, ni un son qui frappe l'oreille du corps, ni aucune chose qui se fasse par actes ou avec succession, mais c'est comme une impression claire et distincte qui se fait tout d'un coup dans l'esprit ; et quoiqu'elle dise des choses qui ne se pourraient exprimer au dehors que par une longue suite de paroles sensibles, l'âme l'entend et la distingue bien, et elle sait assurément qui est celui qui lui a parlé, de sorte qu'elle expérimente la vérité de ce que dit Notre-Seigneur : *Mes brebis entendent ma voix*” (R 497). Comme l'indique ce passage, la communication intérieure rassemble deux types de parole : d'un côté, le “langage de l'esprit”, celui que l'âme émet par impulsion divine ; de l'autre, la “parole intérieure”, ou la “voix intérieure”, qui transmet le message de Dieu instantanément et efficacement à l'âme. Ici, la réflexion métalinguistique révèle la distinction fondamentale entre le langage intérieur et le langage extérieur : alors que le contenu spirituel se manifeste à l'âme de manière condensée, ainsi que le suggèrent les expressions de l'immédiateté (“subitement”, “en un moment”, “tout d'un coup”), sa restitution se concrétise dans la succession temporelle, à travers “une longue suite de paroles sensibles”.

²³⁵ La quantité de passages concernant l'expérience discursive spirituelle nous dévoile l'importance du rôle que la “parole intérieure” joue tout au long de l'itinéraire de perfectionnement. Comme l'affirme Maurilio T.-L. Penido, “En analysant les deux *Relations*, il est facile de constater que les « paroles » viennent s'insérer dans la trame de l'existence de Marie avec un à-propos parfait, pour l'intensifier, l'organiser, la diriger”, voir *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris, Pierre Téqui, 1935, p. 195. Nous signalons les récurrences de la voix surnaturelle : R 161, 209, 227, 230, 237, 258, 266-267, 272, 274, 281, 286, 287, 295, 296, 315, 316, 348, 450.

donne une amoureuse activité qui l'agit et la fait parler un langage qui n'est point au pouvoir naturel de la créature [...]” (R 222). Parfois, l'inspiration divine met la parole en musique, ainsi qu'on le lit dix articles plus loin : “je chantais à mon divin Époux un cantique que son Esprit me faisait produire” (R 258). Comme nous l'avons dit, Marie recourt souvent au discours direct : “Cette âme lui dit : « Mon Bien-Aimé, vous êtes ravissant. Vous me poursuivez sans cesse. Il semble que vous n'ayez que moi à aimer et à pourvoir. » Et lors, comme il se plaît infiniment à ce que l'âme, poussée par lui-même, lui dit, il redoubles ses divins excès [...]” (R 265). Il en va de même dans les chapitres consacrés à la vocation apostolique, où la religieuse reproduit les mots prononcés par son âme, bien que dictés par l'Esprit : “Je voyais la justice de mon côté ; l'Esprit qui me possédait me la donnait à connaître, qui me faisait dire au Père Éternel : « Cela est juste que mon divin Époux soit le Maître ; je suis assez savante pour l'enseigner à toutes les nations [...] »” (R 311-312). Marie insiste également sur l'aspect de la médiation, lorsqu'elle relate la grâce du ravissement de sa volonté par rapport à l'entreprise missionnaire : “J'avais une certitude que la Majesté agréerait mes instances, que je ne faisais que par la motion de son Saint-Esprit” (R 324).

Comme le montrent ces passages, l'expérience langagière s'avère paradoxale, car l'âme ne dit que les mots que Dieu lui permet de proférer. Il s'agit d'une dépossession langagière qui participe, finalement, de la perte identitaire impliquée par toute expérience mystique, ainsi que nous l'avons mis en lumière à travers l'analyse de la fragmentation de la subjectivité. Puisque le langage de l'âme relève de l'Esprit, il semble qu'il n'y ait qu'un seul locuteur. Même si le texte met en scène Dieu et l'âme en rapportant les paroles de l'un et de l'autre, nous avons l'impression que Dieu parle à lui-même, à travers la voix de l'esprit de la protagoniste. En d'autres mots, la communication intérieure apparaît univoque, car la parole vient de Dieu et s'adresse à lui.

Bien que le code expressif divin n'ait rien en commun avec le langage humain, Marie est contrainte à exploiter la métaphore de la conversation et la stratégie du discours rapporté pour rendre accessible à son lecteur la communication extraordinaire. L'expérience discursive surnaturelle passe, donc, à travers un processus de réification, la parole prononcée, qui oblige la religieuse à rappeler sans cesse que l'auteur du message est l'Esprit et que, par conséquent, la production écrite ne pourra jamais l'exprimer ou, du moins, elle ne sera “qu'un bout de l'ombre”.

Le thème de la dichotomie entre le langage divin et le langage humain est également évoqué à travers la rhétorique de l'impuissance du code terrestre. Marie se rabaisse constamment en se déclarant incapable de s'exprimer et en critiquant son acte de parole, comme nous l'avons vu à travers les formules du bégayement et les justifications du langage métaphorique. Toutefois,

l'impuissance du locuteur est souvent associée à un défaut du côté du langage humain, car il est dépourvu de termes en mesure de désigner les phénomènes intérieurs.

Généralement, la religieuse exprime l'inadéquation de la langue en exploitant la même structure qu'elle emploie pour se référer à sa performance, c'est-à-dire la combinaison du verbe "pouvoir" et d'un *verba dicendi*. Cette formule apparaît, pour la première fois, au cours de la narration de la grâce de la conversion, en fonction de l'effet produit par la vision du sang rédempteur de Jésus-Christ. La religieuse, se voyant immergée dans ce liquide sacré, réalise l'ampleur de l'outrage que les fautes humaines font au sacrifice du Fils de Dieu :

[...] la vue du péché, pour petit qu'il puisse être, est horrible et épouvantable. Il n'y a langue humaine qui le puisse exprimer. Mais de voir un Dieu d'une infinie bonté et pureté, offensé par un vermisseau de terre surpasse l'horreur même, et un Dieu fait homme, mourir pour expier le péché, et répandre tout son sang précieux pour apaiser son Père et lui réconcilier par ce moyen les pécheurs ! Enfin, il ne se peut dire ce que l'âme conçoit en ce prodige. (R 182)

La double prétérition et le ton véhément de l'exclamation mettent en relief la consternation de la protagoniste, due à la disproportion infinie entre la perfection divine et l'imperfection humaine. L'impuissance expressive, aussi bien du narrateur que de la langue, n'est qu'apparente, puisque Marie décrit clairement les effets de l'expérience extraordinaire à travers l'accumulation adjectivale "horrible et épouvantable". À travers l'évocation de l'inefficacité de la langue, la religieuse insinue qu'il faudrait d'autres mots, des termes qui puissent exprimer la surabondance propre aux phénomènes intérieurs. Comme le suggère ce passage, il faudrait une expression en mesure de dire ce qui "surpasse l'horreur même".

La rhétorique de l'impuissance du langage représente une alternative des formules de dévalorisation du locuteur, car Marie l'emploie exactement pour les mêmes circonstances spirituelles, autrement dit pour les manifestations de la relation entre l'âme et Dieu. Il s'agit, par exemple, de la tentative de définition de la "communication" dont le Verbe honore les âmes appelées à la sainteté : "Ah ! qui pourrait dire ce que c'est que la communication de cet adorable Chef ! Je dis cette communication expérimentale. Il n'est pas possible que la langue humaine le puisse déclarer" (R 244). Dans le neuvième état d'oraison, les limites du langage se rapportent aux "caresses" que l'élue expérimente au cours de l'une des grâces concernant sa vocation apostolique : "[...] ma volonté ayant été à ce moment unie à celle de Dieu, d'où s'en ensuivit une extase amoureuse dans laquelle cette infinie Bonté me fit des caresses que langue humaine ne pourrait jamais exprimer [...]" (R 316). Ici, Marie déplore l'inaptitude de la métaphore du geste corporel.

La même attitude critique envers le langage figuratif se révèle, dans l'article XXVII, à propos de l'une des dispositions engendrées par le mariage mystique. Après avoir décrit les protagonistes et leur relation à travers l'image empirique de la liquidité – c'est-à-dire en représentant Dieu comme "source inépuisable", l'âme comme "ruisseau" et leurs actions réciproques par les verbes du

mouvement aquatique, tels que “dégorger” et “recouler” – la religieuse déclare : “L’on croira peut-être que j’exagère. J’avoue bien que je n’ai pas des dictions propres, mais pour les grands excès de miséricorde d’un si grand et bon Dieu dans mon endroit, dans les communications qu’il lui a plu faire à mon âme, il n’y a langue humaine qui le puisse exprimer” (R 266). Tout au début de la réflexion métalinguistique, Marie reconnaît la témérité de son expression, en formulant une hypothèse sur le jugement du lecteur. Elle enchaîne, ensuite, une dévalorisation de sa performance expressive, en soulignant son incapacité à trouver des mots convenables. Enfin, elle justifie son impuissance en accusant la déficience du langage.

L’incrimination du langage humain s’avère particulièrement explicite dans l’article XXII, lorsque Marie réfléchit sur son choix lexical, à propos de l’union entre son âme et le Verbe Incarné, au cours de la grâce du mariage mystique : “Lorsque je dis qu’il l’embrassa, ce ne fut pas à la façon des embrassements humains. Il n’y a rien de ce qui peut tomber sous le sens qui approche de cette divine opération, mais il [me] faut exprimer à notre façon terrestre, puisque nous sommes composées de la matière” (R 252). La religieuse recourt à la métaphore corporelle de l’étreinte entre amoureux pour désigner l’instant fusionnel. Inquiétée par l’équivoque que le terme peut susciter chez le lecteur, elle précise que les “embrassements” dont elle parle n’ont pas de rapport à la réalité empirique évoquée. L’inadéquation du mot l’accable à un tel point qu’elle en fait l’objet d’une seconde réflexion, dans l’article suivant : “Je m’arrête à penser si je pourrais trouver quelque comparaison dans la terre ; mais je n’en trouve point qui puisse me servir pour dire ce que c’est que les embrassements du Verbe et de l’âme [...]” (R 255). La recherche d’une seconde métaphore est vaine²³⁶ car, ainsi que la religieuse l’affirme dans le passage précédent, la distinction entre le monde humain et les phénomènes divins est radicale. Marie suggère que la langue est le reflet de la réalité universellement partagée, le système qui organise le “sens”, autrement dit les perceptions sensibles des hommes. L’expérience mystique, qui se produit hors du monde d’ici-bas, n’a pas de correspondances dans le langage. Il faudrait créer une langue spécifique, mais la religieuse se résigne au code “terrestre”, en acceptant les limites de la nature humaine, ainsi que le souligne la

²³⁶ La tentative de trouver une alternative expressive et l’évaluation des procédés métaphoriques reviennent en d’autres occasions. En premier lieu, à propos de l’une des dispositions successives au mariage mystique, Marie justifie et soutient les images empiriques employées pour décrire la purification opérée par l’Époux : “En ce sens, cette efficacité est vraiment un glaive qui tranche et purifie d’une purification de flammes. Je m’arrête de ce qu’il faut que je die des termes comme cela ; mais je ne vois rien de plus significatif en cette souffrance d’esprit par l’Esprit du suradorable Verbe divin” (R 261-262). En deuxième lieu, l’Ursuline déprécie la similitude forgée pour illustrer la sérénité de son âme tout au début de la vie religieuse : “Et l’âme est comme une personne qui sortirait du combat, auquel on donnerait un lit de fleurs odoriférantes pour se reposer. Cette comparaison est impropre, mais je n’en ai point qui ne le soit davantage” (R 283). Tout en montrant son insatisfaction quant au recours à la réalité empirique, Marie se déclare en quelque sorte vaincue, car elle ne dispose pas d’autres ressources.

subordonnée de cause, “puisque nous sommes composées²³⁷ de la matière”. Néanmoins, Marie regrette son humanité, ainsi qu’elle l’affirme dans la suite du récit : “Il faudrait que j’eusse la faculté des Séraphins et autres Esprits bienheureux pour pouvoir dire ce qui se passa en cette extase et ravissement d’amour [...]” (R 253). Alors que l’âme entend le langage divin de même que les esprits angéliques, la créature se distingue de ces entités célestes par rapport aux capacités expressives. Cette idée réapparaît dans le “petit discours”, à propos de l’élévation de la volonté de l’âme qui “[...] est comme une reine qui jouit de son divin Époux dans des privautés dont les Séraphins pourraient mieux parler par leur langage de feu que la créature qui n’a qu’une langue de chair incapable de porter la diction des choses si hautes et si relevées” (R 457). Marie convoite le langage surnaturel des créatures les plus proches de Dieu dans la hiérarchie céleste. De surcroît, ce “langage de feu” – définition à mettre en relation avec l’étymologie du nom Séraphin, étant donné que le verbe hébreu *seraph* signifie “brûler” – représente sans aucun doute le code suprême pour l’expression des réalités divines.

L’extrême dissemblance entre le langage spirituel et la “diction” humaine est confirmée dans les dernières pages de la *Relation* :

Et 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, que, comme j’ai déjà dit, je ne puis trouver de termes pour m’exprimer. 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 sa divine Majesté veut honorer ma bassesse, je ne puis rien entièrement que par sa motion [très simple], et [puisque’elle est] si simple, comment ma langue dirait-elle ce que c’est que mon esprit ne peut distinguer pour sa très grande simplicité et pureté et qui va de plus en plus au plus simple ? (R 463)

Ainsi que nous l’avons mis en lumière auparavant, dès la grâce de la conversion, l’âme de Marie, inspirée par le Saint-Esprit, commence à parler le langage divin. Au moment de l’écriture, cette communication est tellement perfectionnée et simplifiée que Marie l’assimile à l’immatérialité de l’“air” et, peut-être, à la douceur d’“un air” de musique, car le langage que l’âme adresse à Dieu est souvent désigné par le lexique du chant²³⁸. L’inhabitation de l’âme par Dieu, évoquée par l’image

²³⁷ L’accord devrait être au masculin, mais le manuscrit de la *Relation* présente cette forme qui correspond, d’après Dom Jamet, à l’original.

²³⁸ Nous remarquons que Marie déploie la métaphore du chant spécialement dans le septième état d’oraison. Le passage le plus saisissant se situe à la fin de l’article XXII, c’est-à-dire dans la conclusion de la narration du deuxième ravissement trinitaire : “Et l’âme expérimente sans cesse ce moteur gracieux, lequel dans ce mariage spirituel, a pris possession d’elle, lequel la brûle et consomme d’un feu si suave et doux qu’il n’est pas possible de décrire. Il lui fait chanter un épithalame continu, de la façon et manière qu’il lui plaît. Les livres ni la studiosité ne peuvent apprendre ce langage qui est tout céleste et divin. Il vient du doux air des embrassements mutuels de ce Verbe suradorable et de l’âme, qui dans les baisers de sa divine bouche, la remplit de son Esprit et de sa vie ; et cet épithalame est le retour et les revanches de l’âme vers son bien aimé Époux” (R 254-255). Pour représenter l’opération divine, désignée par l’expression “moteur gracieux”, la religieuse recourt à la métaphore ignée (“brûle”, “consomme”, “feu”) où l’embrasement de l’âme – qui n’a rien de violent, tel que le souligne l’accumulation synonymique “suave et doux” – symbolise son élévation. La flamme, emblème de la purification de la matière, semble avoir une fonction vivifiante, mais cela demeure indicible, comme l’indique la formule de l’impuissance descriptive. Le silence trompeur du narrateur s’oppose à la mélodie du langage “céleste et divin”, autrement dit à un langage poétique, l’“épithalame continu” que

spatiale de la “demeure”, coïncide avec l’anéantissement absolu des puissances de l’esprit, de sorte que l’âme n’a plus de vie que par la “motion” de l’Esprit. Ici, la servante de Dieu expérimente un état contemplatif profond, une sorte d’extase permanente. L’état actuel ne diffère de l’union inaugurée par le mariage spirituel qu’en fonction de la subtilité de la communication divine, comme l’indique l’accumulation adjectivale “délicate, simple et intense”. Contrairement aux dispositions unitives précédentes, l’extrême “simplicité” du langage intérieur, qui semble une adhérence parfaite de la parole de l’âme à la parole divine, annihile tout discernement. Hors d’atteinte, l’expérience intérieure fait irréversiblement perdre la parole à l’Ursuline. Dans ce passage, l’indicible n’est plus une stratégie rhétorique employée pour mettre en évidence les expériences les plus saillantes du parcours spirituel ou pour souligner la défectuosité du locuteur et du langage humain. À travers l’interrogation finale, Marie déclare son impuissance expressive en fonction de la suspension de tout raisonnement, puisque l’âme aboutit à un haut degré de perfection, un état de déification proche de l’Ineffable. En cet aspect, Marie rejoint la pensée du Pseudo-Denys :

Plus haut nous nous élevons en effet, et plus nos paroles deviennent concises, car les intelligibles se présentent de façon de plus en plus synoptique. [...]. À mesure même que nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira ; au terme dernier de l’ascension, nous serons totalement muets et pleinement unis à l’Ineffable²³⁹.

La capacité expressive du mystique est inversement proportionnelle à l’élévation spirituelle : plus l’âme avance dans la perfection, moins de paroles viennent à l’esprit.

Marie connaissait très bien les écrits de Denys l’Aréopagite, ainsi que nous le lisons dans la lettre du 8 octobre 1671, l’une des dernières missives que la religieuse adressa à son fils. En répondant à des éclaircissements que Dom Claude lui avait demandés sur le mystère de la Trinité, l’Ursuline se

Dieu “fait chanter” à l’âme. Il s’agit d’un langage que l’on ne peut pas apprendre par méthode, tel que l’idiome humain, car il faut l’expérimenter à travers la fusion avec le Verbe, illustrée par la métaphore de la relation amoureuse (“embrassements”, “baisers”) et par la rhétorique de la réciprocité (“mutuels”, “retour”, “revanches”). Comme dans les dernières pages de la *Relation*, cette communication est représentée par la métaphore aérienne : encore une fois, l’image du “doux air” évoque à la fois l’élément naturel et le morceau musical. Quelques pages plus loin, Marie décrit à nouveau l’union entre Dieu et l’âme à travers le croisement du lexique de l’amour et du chant : “[...] ce divin Esprit, jaloux de ce qu’il veut la posséder, la ravit à soi et, par sa divine motion, lui donne une activité amoureuse qui lui fait chanter ses amours” (R 261). Puis, à la fin de l’article XXVII, l’Ursuline réifie l’entretien spirituel en rapportant les paroles que l’âme adresse à Dieu : “[...] mon âme chantait en son épithalame qui était sans cesse : « Vous soyez béni, ô mon Amour, ô mon Dieu, ô mon Dieu ! Vous soyez béni et glorifié, ô mon doux Amour ! »” (R 267). Le chant intérieur correspond tout simplement à une doxologie, louange scandée par la série des “ô” anaphoriques qui témoignent de l’influence de l’écriture béruillienne. Comme le montre Anne Ferrari, le fondateur de l’Oratoire transforme le “discours en adoration silencieuse” à travers des séries de répétitions, d’exclamations et d’énumérations qui traduisent la suspension du raisonnement. En d’autres termes, la défaillance discursive se réalise lorsque le locuteur succombe à l’extase : “[...] en fixant les sens et l’attention par un effet de litanie, ces répétitions suspendent l’activité réflexive et font taire les puissances intellectives au profit de la contemplation intérieure – libérant l’esprit du discursif et du progressif pour le plonger dans l’extase. L’immobile contemplation qui retient sur tant de pages le discours béruillien dans l’apparent enlèvement de ses anaphores (là ...là ... là..., c’est..., c’est..., c’est..., ô ... ! ô ... ! ô ... !) est la réalisation linguistique de ce silence tant désiré, tant regretté, dans lequel seul l’âme peut rejoindre l’Ineffable – version renouvelée du « Saint ... Saint ... Saint » éternellement répété au Ciel par les Bienheureux”, *art. cit.*, p. 294.

²³⁹ *La Théologie mystique*, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Paris, Aubier, 1980 [1943], p. 182. Cité dans Anne Ferrari, *art. cit.*, pp. 294-295.

réjouit d'avoir trouvé des correspondances entre son expérience mystique et celle que le Saint avait relatée des siècles auparavant :

Après ces lumières et les autres que vous avez veues dans mes écrits, le R. Père Dom Raimond que je n'avois pas toujours pour me communiquer, me fit avoir les œuvres de saint Denys traduites par un Père de son Ordre, après qu'elles furent imprimées : je les entendois clairement en toutes leurs parties, et je fus extrêmement consolée, d'y voir les grands mystères que Dieu par sa bonté m'avoit communiqez ; mais les choses sont bien autres lorsque sa divine Majesté les imprime à l'âme, que quand on les trouve dans les livres, quoique ce qu'ils en disent soit de notre sainte foy et véritable. De tout ce que j'en ay veu depuis en quelques-uns, je n'ay rien veu qui approche de ce que saint Denys en a dit. Ce grand saint les surpasse tous selon l'impression qui m'en est demeurée, et je connois bien que ce grand saint avoit la lumière du saint Esprit, mais que ses paroles n'ont pu dire davantage, car en effet, ce sont des choses inexplicables. (C 930)

Parmi les ouvrages de caractère mystique consultés tout au long de sa vie, Marie confesse sa préférence pour l'œuvre du Pseudo-Denys. Tout en déclarant l'excellence de la production dionysienne, la religieuse en met en évidence l'impuissance expressive, de sorte que cet argument d'autorité fonctionne comme une justification à l'égard de ses écrits. Si les mots de ce "grand saint", l'une des voix qui ont fait école dans la spiritualité mystique chrétienne, "n'ont pu dire davantage", on ne peut pas prétendre que les paroles de l'Ursuline, celle qui ne mérite aucune reconnaissance sociale et spirituelle, excèdent l'indicible. Toutefois, l'humilité qui émerge de ce passage n'est qu'apparente, car Marie, en rapprochant sa production des écrits dionysiens, s'affirme implicitement en tant qu'auteur. En d'autres termes, elle est consciente que son témoignage s'inscrit dans le domaine de la littérature mystique.

Au-delà de ce message sous-entendu, le texte épistolaire transmet une constatation d'ordre générique. En évoquant les ouvrages spirituels, Marie met en relief la caractéristique fondamentale de l'écriture mystique, c'est-à-dire l'incompatibilité entre la parole humaine et l'expérience intérieure. Sans nier la véracité et l'orthodoxie du contenu des "livres", la religieuse suggère, à travers l'énoncé "les choses sont bien autres lorsque sa divine Majesté les imprime à l'âme", que l'acte verbal ne parvient pas à traduire l'aspect "autre" qui caractérise les phénomènes spirituels. D'ailleurs, dans les lignes qui précèdent ce passage, Marie définit la discordance entre les paroles et les "choses" intérieures, à travers une expression spatiale :

Le reste de cette vision est comme vous l'avez veue en son lieu : mais vous remarquerez, s'il vous plaît, que ces grandes choses ne s'oublient jamais, et j'ay encore celles-cy aussi récentes que lors qu'elles arrivèrent. Pour les termes, ils sont sans étude, et seulement pour signifier ce que mon esprit me fournit, mais ils sont toujours en dessous des choses, parce qu'il ne s'en peut trouver d'autres pour les mieux exprimer. (C 930)

En conclusion de son élucidation sur la première révélation trinitaire, la religieuse fournit à son correspondant un avertissement supplémentaire, un pacte de lecture portant, d'un côté, sur l'immutabilité du souvenir de l'expérience²⁴⁰ et, de l'autre, sur la performance langagière. Le

²⁴⁰ La comparaison du récit de la grâce trinitaire contenu dans la *Relation* avec celui que Marie reproduit dans la missive révèle une étonnante similitude, aussi bien du point de vue de la structure du compte rendu que des choix expressifs. La

compte rendu des événements intérieurs sera toujours incertain, puisque les paroles demeurent “en dessous des choses” et qu’il n’y a pas d’alternative, ainsi que Marie le souligne dans la conclusion du passage. Le langage terrestre ne pourra jamais exprimer l’altérité radicale des phénomènes divins, autrement dit cet “au-dessus” pour lequel il faudrait employer le langage céleste. Les écrits peuvent s’“approcher” des contenus spirituels, comme dans le cas du Pseudo-Denys, mais il y a un côté inéluctablement fuyant des opérations divines qui les rend des “choses inexplicables”. Cela signifie que l’expérience intérieure prime sur tout effort expressif et que, par conséquent, le lecteur qui n’a pas été favorisé par la grâce ne sera pas en mesure de saisir les réalités divines décrites.

Nous aboutissons, donc, au troisième élément constitutif de la rhétorique de l’indicible. Nous avons vu que l’impuissance langagière relève d’un phénomène psychologique évolutif : plus l’âme avance dans la voie de Dieu, en perdant progressivement la maîtrise de ses facultés, plus l’expérience spirituelle devient incommunicable. À côté de ce processus du silence d’extase, Marie conçoit une forme d’indicible qu’on pourrait définir permanente, puisqu’elle est valable pour chaque circonstance de l’itinéraire spirituel. Ainsi que nous l’avons mis en évidence, d’après l’Ursuline, tout texte mystique, y compris le sien, fait preuve d’une faille irréductible entre l’expérience divine et le langage humain. Cette idée, exprimée dans la lettre de 1671, apparaît déjà dans la *Relation* :

Depuis ce temps-là, j’ai lu le *Cantique des cantiques* dans l’Écriture sainte. Je ne puis rien dire qui y ait plus de rapport, mais le fond expérimental fait bien d’autres impressions que ce que les paroles sonnent. C’est un sens qui porte un nourrissement divin que la langue humaine ne peut exprimer, une privauté et hardiesse, des revanches, des rapports et des retours d’amour inexplicables de l’âme dans le verbe et du Verbe dans l’âme. (R 261)

Ce passage de l’article XXV, qui se réfère à l’état d’“extase amoureuse” engendré par la grâce du mariage spirituel, met en scène l’indicible à travers trois différentes stratégies discursives. Nous remarquons deux formes que nous avons déjà examinées : il s’agit, d’un côté, de l’emploi de l’adjectif “inexplicables”, pour décrire les mouvements mutuels du Bien-Aimé et de l’âme, et, de l’autre, de la préterition centrée sur l’impuissance expressive de “la langue humaine” qui est contrebalancée par l’énumération des substantifs “nourrissement”, “privauté”, “hardiesse”, “revanches”, “rapports” et “retours”. Ainsi que nous l’avons dit auparavant, l’accumulation lexicale supplée au déficit du langage terrestre. La troisième forme émerge en relation à une démarche qui se veut à la fois un argument d’autorité et une compensation de l’ineffable. En plus de servir d’attestation de l’orthodoxie de l’expérience narrée, la référence à l’Écriture sainte accorde au

religieuse fait remarquer à son fils que les expériences intérieures restent gravées dans la mémoire comme si elles venaient de se produire. La ressemblance entre les textes, qui fait presque penser que Marie disposait d’une copie de son ouvrage autobiographique au moment de la rédaction de la lettre, prouve l’authenticité de l’événement narré, ainsi que l’impossibilité de s’exprimer d’une autre façon.

narrateur le droit de se taire. À travers la déclaration que le texte biblique surpasse son expression, “Je ne puis rien dire qui y ait plus de rapport”, Marie évite de se prononcer ultérieurement, en offrant au lecteur une ressource complémentaire pour la compréhension de son état unitif. Cependant, le *Cantique* n’échappe pas à la critique que la religieuse fait à tout écrit de nature mystique, car le texte demeure une production humaine, tout en appartenant à l’ouvrage directement inspiré de Dieu. L’énoncé “le fond expérimental fait bien d’autres impressions que ce que les paroles sonnent” n’est qu’une variante de la constatation appliquée à l’œuvre du Pseudo-Denys, “les choses sont bien autres lorsque sa divine Majesté les imprime à l’âme”. Les écrits enchaînent des mots dont le sens, métaphoriquement illustré par le verbe “sonner”, n’atteint pas l’“impression”, ou ce que Dieu “imprime à l’âme”. Ici, la rhétorique de l’indicible dépasse l’habituelle prétention axée sur l’impuissance ou sur l’opacité expressive du langage humain, pour mettre en relief explicitement la raison du silence, autrement dit la supériorité de l’expérience intérieure, en tant que connaissance subjective des réalités divines.

Dans la *Relation*, nous n’avons repéré que quatre récurrences de cette rhétorique, en constatant que, généralement, Marie ne se réfère qu’implicitement à son acte expressif, car elle vise plutôt à souligner le caractère extraordinaire de l’expérience narrée à travers le thème de la crédibilité. En une seule occasion, la religieuse affirme clairement l’incommunicabilité de la disposition intérieure, en marquant la valeur du vécu : “[...] l’âme est emportée passivement par un trait qui, dans son fond, lui donne une très grande paix. Mais d’ailleurs, l’amour divin la tient en une angoisse qui se peut bien sentir mais non pas dire” (R 216). Tout en décrivant l’effet de l’opération divine par le terme “angoisse”, Marie signale que l’expérience, évoquée en tant que sensation, surpasse toute tentative expressive. À travers cet énoncé, la religieuse confronte le lecteur à l’impénétrabilité de l’intimité d’autrui, car les paroles ne sont pas les expériences.

Seulement celui qui a accès à la connaissance expérimentale de Dieu est susceptible de saisir ce que l’Ursuline couche sur le papier. Cette idée est suggérée par une série de passages qui mettent en lumière l’inévitable relation de dépendance entre la crédibilité des phénomènes intérieurs et leur expérimentation de la part du lecteur. Dans l’article XXVII, où il est question de l’exclusion du corps de la participation à la vie spirituelle, Marie semble se mettre à la place du lecteur : “Je n’aurais jamais cru ce qui se passe en cet élèvement ou suspension d’esprit si je ne [l’]avais expérimenté” (R 265). La religieuse se doute que, malgré ses efforts expressifs, le lecteur inexpérimenté ne peut pas concevoir les opérations surnaturelles.

Si dans cet énoncé hypothétique Marie se montre complice et compréhensive à l’égard de son destinataire, elle l’est beaucoup moins dans les deux autres passages où il semble que l’expérience constitue un critère de distinction entre le narrateur et le lecteur. Comme on le lit dans le douzième

état d'oraison, l'Ursuline met en relief l'expérience de l'anéantissement de l'âme, en soulignant l'in vraisemblance qu'elle peut susciter chez le lecteur :

[...] une âme que Dieu appelle à une vie continue de l'esprit a [à] passer par beaucoup de morts premières que d'arriver au terme ! Cela n'est pas imaginable, et qui n'y aura passé ne le croira que difficilement, non plus que l'abandon de l'âme à se laisser conduire partout où Dieu la veut mener. (R 409)

Les étapes de la purification de l'âme, représentées par l'image des "morts" intérieures, et "l'abandon de l'âme" à la conduite divine sont des expériences qu'il faut avoir vécu personnellement, comme le souligne l'emploi du verbe "avoir passé", pour pouvoir les croire. Ainsi, Marie distingue-t-elle le lecteur inexpérimenté du lecteur appelé à la vie mystique qui sera en mesure de se figurer les phénomènes narrés car, par une sorte d'attitude empathique, il pourra saisir le sens du discours de la religieuse. Enfin, c'est encore à l'anéantissement de l'âme que se réfère la dernière évocation du thème de la crédibilité par l'expérimentation : "[...] [l'Esprit de Dieu] fait un véritable état de victime et consommation continue, si épouvantable à la nature pour sa subtilité, qu'il faudrait l'avoir expérimenté pour croire jusqu'à quel point il réduit la créature en la plus noble portion d'elle-même" (R 451).

L'écriture autobiographique chez Marie oscille entre l'affirmation et la dissimulation de soi. Nous avons constaté que le sujet de l'énonciation s'efface, selon les attentes de l'époque, en remettant l'auctorialité de son texte au directeur de conscience et à Dieu. Cependant, Marie renverse le sens ordinaire de la rhétorique de l'obéissance et du soutien divin puisqu'elle se sert de ces *topoi* pour justifier aux yeux du lecteur ses transgressions discursives : en plus de légitimer son accès à l'écriture autobiographique, la religieuse s'accorde le droit d'édifier son lecteur, en juxtaposant à l'exemplarité de sa vie ses réflexions explicitement didactiques. La rhétorique de l'auctorialité remise se révèle, donc, comme une stratégie discursive à travers laquelle l'affirmation de soi est déguisée par la dissimulation de soi.

Cette attitude, qui manifeste une prise de position en proclamant le contraire, revient sous une autre forme dans les réflexions métalinguistiques de la religieuse : à travers l'emploi abondant de la prétérition, Marie rappelle sans cesse qu'elle est la créatrice de son message. Qu'il s'agisse d'un défaut de la part de l'émetteur ou d'une insuffisance du langage humain, la posture autocritique prouve que le texte, malgré l'inspiration divine, relève finalement de l'habileté langagière du locuteur.

III. LE RENVERSEMENT DE LA REPRÉSENTATION DE L'ESPACE DANS LA *RELATION*

III. 1 L'ALTERNANCE SPATIALE EXTÉRIEUR/INTÉRIEUR : UNE STRATÉGIE DISCURSIVE

Dans la lettre qu'en 1653 Marie de l'Incarnation envoya à son fils pour lui annoncer qu'elle avait entrepris la rédaction de la relation spirituelle qu'il souhaitait, elle parle de son expérience en termes d'états d'oraison :

“[...] j'eue des veues fort particulières touchant les états d'oraison et de grâce que la divine Majesté m'a communiqué depuis que j'ay l'usage de raison. Alors sans penser à quoy cela pourroit servir, je pris du papier et j'en écrivis sur l'heure un *Index* où abrégé, que je mis en mon portefeuille”. (C 515)

Pour remédier à l'attente qu'elle imposait encore à son fils et probablement pour apaiser sa curiosité, Marie joint à cette lettre l'*Index* de sa relation. Nous constatons qu'il est organisé en treize états d'oraison et chaque état contient un nombre variable d'articles, soixante-trois au total. Voyons, par exemple, l'un de ces états :

Premier état d'Oraison

1. Par lequel Dieu fait perdre à l'âme l'affection des choses vaines et des créatures qui la tenoient attachée.
2. Inclination grande à la fréquentation des Sacremens, et les grands effets que ces sources de sainteté opéroient en elle, particulièrement l'espérance et la confiance en Dieu.
3. Elle se sent puissamment attirée par les cérémonies de l'Église.
4. Du puissant attrait qu'elle a pour entendre les prédications, et les effets que la parole de Dieu opéroit en elle. (C 517)

Bien que le manuscrit de Trois-Rivières ne porte pas la distinction des états d'oraison, il semble que le projet initial de Marie envisageait une structure en chapitres. L'état d'oraison serait alors une unité de l'espace textuel “qui rend possible pour Marie la reprise autobiographique de son cheminement”²⁴¹. Au-delà de cette constatation purement formelle, la notion d'état d'oraison, comme l'indique l'expression, évoque une disposition intérieure. Bien que Marie n'ait jamais fourni une définition de l'état d'oraison, nous pouvons essayer d'en relever quelques caractéristiques.

²⁴¹ Dominique Bertrand, “Dieu agit le premier. L'oraison de Marie de l'Incarnation”, in *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, ursuline, op. cit.*, p. 117. Le jésuite signale aussi que le terme “état”, ou son équivalent “état d'oraison”, s'est épanoui au XVII^e siècle, surtout sous la plume de Bérulle et de notre Ursuline, et qu'il désigne “une victoire sur la mobilité qui caractérise la condition humaine, tant à l'intérieur (le flux des pensées et des sentiments) qu'à l'extérieur (le corps, sa génération et sa corruption, etc.), mais cette victoire demeure dans le temps ; c'est une certaine permanence dans le changement qui permet de se retrouver”.

Pour commencer, l'état d'oraison correspond à une phase de l'itinéraire spirituel et par conséquent il concerne la relation entre l'âme et Dieu²⁴². Comme on l'a vu plus haut, dans la citation de la lettre du 26 octobre 1653, l'état d'oraison est un don de la divine Majesté, ce qui est d'ailleurs confirmé dans la dernière page de la *Relation* :

[...] aspirant à la parfaite possession de l'Esprit de Jésus-Christ, lequel il a donné la perfection qu'il lui a plu, par ses saintes opérations, en la suite des états d'oraison par où il m'a fait passer et [voulu] me conduire par l'excès de ses grandes et immenses miséricordes, auxquelles si j'avais correspondu, j'aurais fait de tout autres progrès en la sainteté. (R 466)

L'état d'oraison est l'étape dans laquelle se déploient les faveurs surnaturelles et les volontés divines menant à la perfection intérieure. Il s'agit d'une acquisition spirituelle qui implique l'âme dans une certaine passivité, d'une conquête caractérisée par une "stabilité substantielle", quelque part ébranlée par la "diversité et la nécessité de plusieurs états ou degrés"²⁴³.

Malgré la passivité requise à l'âme dans son rapport à Dieu, le concept d'état d'oraison suggère une interaction de la part du sujet ou mieux une correspondance déterminante pour la progression dans le cheminement vers la sainteté. L'âme doit se montrer digne des grâces dont Dieu lui fait part, mais en cela il n'y a aucune certitude :

Lorsque vous lirez ce que sa divine Majesté a fait à mon âme, tremblez pour moy, parce qu'il a mis ses trésors dans un vaisseau de terre le plus fragile qui soit au monde, que ce vaisseau peut tomber, et en tombant se briser, et perdre toutes les richesses qu'il contient, et enfin qu'il n'y a rien d'assuré en cette vie, où quelque apparence que nous ayons de sainteté, nous ne pouvons dire *si nous sommes dignes d'amour ou de haine*. Je suis seulement assurée d'une chose, que Dieu ne me manquera jamais de sa part, mais que de mon côté je puis me perdre en mille manières par mes fautes et par mes infidélitez. (C 528)

Dans ce passage de la lettre du 9 août 1654 adressée à son fils, Marie, selon son habituel esprit d'humiliation, précise clairement que les imperfections peuvent être la cause d'une perte irréparable. Malgré les "trésors", signes de la sainteté en préparation, que Dieu confie à sa servante, l'âme demeure à l'épreuve et par conséquent nous en déduisons le relativisme des états d'oraison. En effet, cette idée émerge aussi au début du quatrième état d'oraison :

Cela n'est pas imaginable, non plus que l'importance de la pureté de cœur en toutes les opérations intérieures et extérieures qui est requise, car l'Esprit de Dieu est un censeur inexorable et, après tout, l'état dont je parle n'est que le premier pas, et l'âme qui y est arrivée en peut déchoir en un moment. (R 207)

D'après cet extrait, nous aboutissons à trois constatations. En premier lieu, il n'y a pas de doute que la vie spirituelle est présentée comme un itinéraire qui s'accomplit par étapes progressives, ainsi que le suggère le rapprochement du mot "état" au syntagme "premier pas". En second lieu, le chemin vers la perfection se développe selon une trajectoire verticale ; il s'agit d'une élévation, puisque l'âme est censée retomber de l'état acquis. Enfin, celui-ci est relatif dans sa permanence en

²⁴² C'est pourquoi Marie emploie aussi les expressions "état d'union avec Dieu" et "degré d'union avec Dieu", voir à ce propos R 411 et R 425.

²⁴³ Thérèse Nadeau-Lacour, "Marie Guyart de l'Incarnation dans tous ses états. La gestation et l'affirmation d'une « subjectivité mystique »", in *Lecture inédite de la modernité...*, op. cit., p. 33.

fonction de la “pureté de cœur”, ou absence d'imperfection, que l'âme investit dans sa relation avec Dieu.

Toutefois, le relativisme des états d'oraison ne dépend pas seulement de l'attitude de l'âme à l'égard de son Maître. La question prend une envergure plus importante lorsqu'on considère l'itinéraire dans son ensemble, ainsi que Marie l'explique au treizième état d'oraison : “ Quelque degré d'union avec Dieu qu'elle ait expérimenté ou expérimente en cette vie, il y a toujours quelque chose de plus, Dieu étant infini dans ses dons” (R 425). Arrivée à la fin de son récit, qui ne correspond pas à la fin de sa vie, Marie se soucie de souligner que, de toute façon, l'âme ne peut pas concevoir l'issue de son parcours, puisque celle-ci est soumise à l'infinie volonté de Dieu.

Suite à ces quelques caractéristiques, on pourrait penser que les états d'oraison ne concernent que la vie spirituelle. En réalité, Marie affirme le contraire à son fils, dans la lettre contenant l'*Index* de l'autobiographie spirituelle :

Dans le dessein que j'ay commencé pour vous, je parle de toutes mes aventures, c'est-à-dire, non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, sçavoir des états où j'ay passé dans le siècle et dans la Religion, des Providences et conduites de Dieu sur moy, de mes actions, de mes emplois [...]. (C515)

La *Relation* mélange donc les événements de la vie intérieure avec les expériences de la vie extérieure. Toutefois, le récit autobiographique privilégie l'histoire intérieure : le discours se développe autour de la succession des grâces qui opèrent les changements d'états, de sorte que les événements extérieurs apparaissent toujours secondaires et dépendants de la disposition intérieure. Comme l'écrit Thérèse Nadeau-Lacour, les états d'oraisons “ne coïncident pas avec les états de vie ni avec les événements extérieurs”²⁴⁴. Ceux-ci ont été intégrés aux phénomènes spirituels, si bien qu'ensemble ils constituent une unité de mesure de la subjectivité mystique. L'être mystique, toujours imaginé hors de la réalité concrète en fonction de son rapport privilégié et caché avec le Seigneur, est pour Marie un être en porte-à-faux, un être franchissant sans cesse la limite qui sépare la majorité de l'humanité du domaine divin. Le sujet déifié, puisqu'il a accès à l'espace surnaturel par motion divine, demeure un être humain et dans sa personne il ne fait que superposer deux expériences également soumises au providentialisme. En effet, dans le cinquième état d'oraison, Marie illustre parfaitement la relation entre les deux dimensions : “Quoique j'aie dit que Notre-Seigneur accommodait l'état intérieur où il me tenait avec l'extérieur où il m'avait mise, néanmoins je souffrais puissamment dans le monde que je voyais tout contraire à l'Esprit de Jésus-Christ [...]” (R 229). Le passage se réfère à l'époque de l'emploi dans l'entreprise de Paul Buisson, lorsque Marie, après avoir prononcé les vœux privés de pauvreté et d'obéissance, passa une époque de purification à travers les pénitences corporelles et les œuvres de charité envers le prochain. Au

²⁴⁴ *Ibid.*.

même moment, Dieu lui faisait expérimenter un abaissement intérieur et l'une des premières étapes unitives par l'enchâssement des cœurs, la fusion du cœur de Marie dans celui du Verbe Incarné. Marie se trouve doublement impliquée : d'un côté, elle doit vivre dans le monde et s'entretenir avec les autres, lorsqu'elle se sentait déjà attirée par la vie religieuse, de l'autre, elle se laisse aller à la jouissance des faveurs divines. Toutefois, l'incompatibilité que Marie ressent entre l'intérieur et l'extérieur se résorbe dans la correspondance que Dieu établit pour elle. Finalement, il s'agit des deux faces de la même médaille, car l'expérience spirituelle du sujet mystique résonne avec son vécu existentiel.

Comme l'affirme Thérèse Nadeau-Lacour :

L'instance de Marie qui précise à son fils qu'elle ne décrit pas seulement les états intérieurs peut aussi être interprétée comme le signe que l'opposition extérieur/intérieur n'est pas opératoire dès lors qu'il s'agit de l'identité du sujet mystique, ce qui n'induit pas qu'ils ne soient distincts²⁴⁵.

En effet, malgré l'accommodation que Dieu opère sur le plan des états d'oraison et de vie, le sujet mystique semble constamment tiraillé entre l'extérieur et l'intérieur lorsqu'il doit rendre compte de ses expériences à autrui. L'extérieur et l'intérieur renvoient à deux dimensions spatio-temporelles distinctes, aussi bien qu'à deux sujets différents, le corps et l'âme. Alors que l'expérience extérieure peut être exprimée à travers les déterminations spatio-temporelles et l'appréhension sensible, l'expérience intérieure demeure indicible. L'âme, dans la suite des états d'union, s'approprie progressivement la dimension surnaturelle, éternelle et immatérielle. Voici le paradoxe des mystiques : comment parler de ce qui est atemporel et a-topique ? Marie résout l'aporie en réifiant les événements intérieurs à travers des références constantes à l'espace extérieur. Il s'agit là d'une stratégie discursive exploitée tout au long de la *Relation*, surtout en ce qui concerne le récit d'épisodes ponctuels. Cette démarche apparaît dès le premier état d'oraison, alors que la protagoniste n'est qu'éveillée à la vie spirituelle, mais elle s'avère particulièrement efficace lorsqu'il faut relater les moments où Dieu communique à son élue ses dispositions et les grâces qui mènent à un changement d'état.

Dans le premier état d'oraison, Marie résume son enfance et sa jeunesse. À cette époque l'esprit d'oraison n'est qu'en gestation, la protagoniste n'a pas encore conscience de ce qui se passe en elle²⁴⁶ et les événements extatiques sont encore rares. D'ailleurs, le récit rend essentiellement compte des pratiques dévotionnelles, de la fréquentation des sacrements et surtout des scrupules autour de la confession, de l'attrait pour les prédications et pour les cérémonies de l'Église. Toutefois, en deux occasions, Marie illustre de quelle manière elle entra en contact direct avec

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.

²⁴⁶ Comme l'écrit l'Ursuline : “[...] je me retirais parfois pour prier, poussée par l'esprit intérieur, sans toutefois savoir ni penser ce que c'était esprit intérieur” (R 162).

Dieu : “Une fois que je me trouvais au pied de l’autel de Notre-Dame, je vis si clairement, par une lumière intérieure, l’importance de se bien confesser et une persuasion qu’il me fallait le faire [...]” (R 166-167). Et encore :

En une occasion d’une procession du très saint sacrement, mon cœur et mon esprit étaient si ravis en Dieu au sujet de ce sacrement d’amour que je ne me voyais pas conduire. J’avais la vue couverte, en sorte que je marchais à hasard et comme une personne qui avait trop bu. (R 171-172)

Dans les deux cas, Marie marque le passage de la réalité extérieure à la dimension intérieure dans un espace textuel plutôt bref. Dans le premier, l’extérieur se dessine à travers l’évocation d’un espace clos, l’église où se trouve l’autel de Notre-Dame, et la posture de la protagoniste, probablement agenouillée puisqu’elle se trouve au pied de l’autel. La transition vers l’intérieur se réalise par la perception d’une lumière surnaturelle qui communique à l’élue la volonté divine au sujet de la confession. Dans le deuxième, la transition est double : de l’extérieur, la procession, on passe au ravissement en Dieu, puis on revient à l’extérieur à travers l’évocation du trouble de la perception visuelle et de la marche. En plus de se distinguer pour l’alternance spatiale, cet extrait met en évidence l’un des aspects caractéristiques de l’expérience mystique, c’est-à-dire l’influence qu’exerce l’intérieur sur l’extérieur, puisque le sujet perd le contrôle de soi-même. En effet, Marie, complètement absorbée par l’occupation intérieure, ne se rend pas compte d’être emmenée par le mouvement des participants à la procession, elle perd les repères visuels et l’ivresse divine lui fait prendre une allure chancelante.

Parfois cette interférence de l’intérieur sur l’extérieur se manifeste en scènes dramatiques où le corps semble lutter pour sa survie. C’est ce que Marie relate dans le septième état d’oraison, lorsque l’union au Verbe Incarné s’est accomplie :

En cette souffrance, il mettait une plénitude en moi plus dure à supporter à la nature que toutes les souffrances d’une mort très cruelle. Je prenais ma course pour me distraire ; mais c’était mon corps. Sans réflexion, j’allais dans les allées du bois ou des vignes comme insensée, et après, me ressouvenant de moi-même, par l’esprit il [le Verbe Incarné] abattait le corps qui se laissait tomber où il se trouvait. (R 262)

Dans cette circonstance, la perte de contrôle de soi est à la fois cognitive, comme le suggèrent les expressions “sans réflexion” et “insensée”, et physique, puisque le corps tombe à terre. La cause est à rechercher dans l’intensité intérieure, à laquelle la nature extérieure ne peut absolument pas s’accommoder. La souffrance du corps est, en effet, rendue par une rhétorique de la mort : remarquons l’exagération du complément du comparatif (“que toutes les souffrances d’une mort très cruelle”) et le fait que le corps est abattu par le Verbe Incarné. Néanmoins, il y a aussi un côté

paradoxal : l'impression intérieure contraint le corps à une suractivité, vu qu'il fait ses courses en pleine nature, mais dès que le sujet revient à lui, le corps s'immobilise²⁴⁷.

Cependant, la perte du contrôle de soi devient une condition permanente dès l'entrée en religion :

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. Tout cela n'était pas dans une sensibilité qui s'épanche en <les sens>, mais en la force et vigueur de l'esprit qui m'emportait. (R 290)

Incrédule face à l'état de vie qu'elle souhaitait embrasser dès son adolescence, Marie parcourt le monastère en se tâtant pour s'assurer de la réalité de sa condition. Toutefois, si en déambulant dans les espaces monastiques elle perd la sensibilité et le contact avec le sol, c'est parce qu'intérieurement elle est dans un transport continu. D'ailleurs, dans le même article, elle précise que les emportements se produisaient à tous moments : lorsqu'elle s'expliquait à ses consœurs sur des extraits bibliques, en chantant au chœur, en allant par le monastère, ainsi qu'à l'ouvrage (R 289-290).

Dans ces quelques extraits, nous avons vu que pour situer les phénomènes intérieurs et pour souligner leur intensité, Marie évoque constamment les espaces extérieurs et recourt à une rhétorique de la suspension de la perception de son corps. Ces stratégies ont été employées pour rendre visible l'invisible et elles contribuent surtout à la spécificité des récits de plus hautes grâces. Voyons, pour commencer, la faveur que Marie considère comme sa conversion²⁴⁸. Alors que le rêve des sept ans l'avait éveillée à la vie spirituelle, par cette grâce Marie s'éloigna définitivement de l'ignorance et de l'inconscience de son état, comme elle le dit, elle se sentit "changée en une autre créature" (R 185). L'événement eut lieu le 24 mars 1620 :

Un matin que j'allais vaquer à mes affaires que je recommandais instamment à Dieu avec mon aspiration ordinaire, *In Te Domine speravi, non confundar in aeternum*, que j'avais gravée dans mon esprit avec une certitude de foi qu'il m'assisterait infailliblement, en cheminant, je fus arrêtée subitement, intérieurement et extérieurement, comme j'étais dans ces pensées, qui me furent ôtées de la mémoire par cet arrêt si subit. Lors, en un moment les yeux de mon esprit furent ouverts [...]. (R 181-182)

L'incipit de la grâce met en lumière la puissance du ravissement sur les activités conscientes : de l'intérieur, Marie est contrainte d'arrêter les mouvements de sa pensée et de son corps. Puis, la transition à l'espace intérieur est encore une fois suggérée par la faculté de perception visuelle. C'est à travers les yeux de la conscience que Marie reçoit la révélation divine. Dans la suite du récit elle décrit le contenu de la communication : elle perçoit toutes les fautes commises depuis son enfance, ensuite, elle se voit engloutie dans le sang rédempteur de Jésus-Christ et, enfin, elle expérimente la participation à l'amour divin. Le récit de cette grâce, par rapport à l'alternance

²⁴⁷ C'est pour la même raison que Marie considérait les mortifications, les œuvres de charité et la surcharge de travail comme un soulagement.

²⁴⁸ Marie ne le donne pas à entendre dans la *Relation*, mais dans son *Supplément* elle parle du 24 mars 1624 comme du jour de sa conversion (R 484).

spatiale, se réalise en trois temps : de l'extérieur, où la protagoniste est en marche dans un espace indéfini, on passe aux visions intérieures, puis on revient à l'extérieur :

Revenant à moi, je me trouvai debout, arrêtée vis-à-vis de la petite chapelle des Révérends Pères Feuillants, qui ne commençaient que de leurs établir à Tours. Je me trouvai heureuse de trouver mon remède si près. J'y entrai et rencontrai un Père, seul, debout au milieu de la chapelle, qui semblait n'y être que pour m'attendre. Je l'abordai, lui disant, étant pressée par l'Esprit qui me conduisait : « Mon Père, je me voudrais bien confesser, car j'ai commis tels péchés et telles fautes. » Je commençai par une abondance de l'esprit à lui dire tous les péchés qui m'avaient été montrés avec une abondance de larmes provenant de la douleur que j'avais dans le cœur. Il y avait une dame à genoux devant le saint sacrement, laquelle put facilement entendre tout ce que je disais au Père assez haut ; mais je ne me mis point en peine que d'apaiser celui que j'avais offensé. (R 184)

La conclusion de l'épisode nous renseigne donc sur l'espace extérieur : Marie se promenait dans les rues de Tours²⁴⁹ et la grâce s'est produite lorsqu'elle se trouvait à la chapelle des Feuillants. L'enchâssement du récit de l'expérience intérieure dans un cadre spatial produit un effet de réel : les références à l'extérieur deviennent les preuves tangibles d'un événement hors du temps et de l'espace. Cette réification de l'intérieur se réalise aussi par des indications temporelles. Tout au début de l'épisode Marie souligne que la faveur divine s'était produite « la veille de l'Incarnation de Notre-Seigneur, l'an 1620, le 24^e de mars. Un matin [...] » (R 181). Toutefois, la temporalité de la grâce s'exprime implicitement à travers le cadre spatial et la conscience de soi : il y a un avant et un après empiriques, une entrée et une sortie extérieures, auxquels se superposent les expressions de la perte et de la reprise de contact avec la réalité pour signaler la transition spatiale. Au début, Marie est d'emblée immobilisée – (« arrêtée ») sur le plan cognitif, physique et sensible – et dans la suite, elle est rétablie dans toutes ses fonctions (elle revient à elle, elle se trouve debout et elle entre dans la chapelle pour se confesser).

Quelques années plus tard, Marie reçut une autre grâce capitale, sa première révélation du mystère de la sainte Trinité. L'Ursuline développe le récit de cette miséricorde dans le premier article du sixième état d'oraison et nous verrons, en ne nous rapportant qu'à l'incipit et à la conclusion de l'épisode, que la stratégie discursive employée demeure la même que pour le jour de sa conversion :

Un matin, qui était la deuxième fête de la Pentecôte, entendant la messe dans la chapelle des Révérends Pères Feuillants, qui était le lieu où j'allais faire mes dévotions et où Notre-Seigneur m'a fait ses plus signalées faveurs, ayant les yeux levés vers l'autel, en y envisageant sans dessein de petites images de séraphins qui étaient attachés au bas des cierges, en un moment mes yeux furent fermés et mon esprit élevé et absorbé en la vue de la très sainte et auguste Trinité, en une façon que je ne puis exprimer. (R 233)

Et encore : « Cette occupation dura l'espace de plusieurs messes. Me ressouvenant de moi-même, je me trouvai à genoux en la même posture que j'étais lorsqu'elle commença » (R 236).

Afin de rendre plus claire la structure de l'épisode, nous proposons l'analyse de manière schématique.

²⁴⁹ Il s'agit de la première indication géographique de toute la *Relation*.

- Introduction – Espace extérieur
 - lieu empirique : la chapelle des Feuillants à Tours
 - appréhension sensible : le regard de Marie se pose sur les décors angéliques des cierges
- Transition à l'intérieur
 - changement de perception visuelle : le sens corporel laisse la place au sens spirituel (ce changement dépend aussi du glissement de sujet, car l'esprit substitue le "je" du narrateur-personnage)
- Développement de la grâce – Espace intérieur
- Transition à l'extérieur
 - rhétorique de la reprise de contact avec la réalité sensible : Marie se ressouvient d'elle
- Conclusion – Espace extérieur
 - appréhension sensible de soi : la posture de Marie n'a pas subi de modification

Comme dans le cas de la grâce de la conversion, cet épisode s'organise en trois phases spatiales dont la transition est assurée, premièrement, par la substitution de l'apparat perceptif et, deuxièmement, par la rhétorique du retour à la réalité empirique. Cette révélation se distingue de la précédente en ce qui concerne les détails circonstanciels. Tout en partageant le même type d'indications spatiales, les deux situations diffèrent quant aux détails temporels : alors que pour le jour de sa conversion, Marie se limite à préciser la date et le moment de la journée de l'expérience, pour la révélation trinitaire elle ajoute un élément de durée ("l'espace de plusieurs messes"). L'ensemble de ces déterminants circonstanciels et de la rhétorique de la perte et du rétablissement de la perception extérieure de soi, nous l'avons déjà dit, fournit une preuve concrète à l'événement surnaturel et par là constitue aux yeux du lecteur une stratégie persuasive. Le foisonnement de détails extérieurs témoigne de l'exactitude du souvenir de la grâce et parvient à convaincre le récepteur de l'authenticité des faits extraordinaires.

Avant de poursuivre l'examen des autres grâces, nous nous arrêtons un instant sur cet épisode pour mettre en lumière un trait saillant de la configuration spatiale du monde mystique²⁵⁰. Jusqu'à

²⁵⁰ A ce sujet, nous nous référons à : Iouri Lotman, *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, 415 p.. Dans la partie consacrée à l'espace artistique, le spécialiste constate que les textes élaborent un modèle spatial du monde sur lequel se greffent des caractéristiques non spatiales : à chaque image du monde correspond une idéologie propre à une culture donnée. "Les modèles du monde sociaux, religieux, politiques, moraux les plus généraux, à l'aide desquels l'homme, aux différentes étapes de son histoire spirituelle, donne sens à la vie qui l'entoure, se trouvent invariablement pourvus de caractéristiques spatiales, tantôt sous la forme de l'opposition « ciel-terre » ou bien « terre-royaume souterrain » (structure verticale à trois termes, ordonnée selon l'axe haut-bas), tantôt sous la forme d'une certaine hiérarchie politico-sociale avec une opposition marquée des « hauts » aux « bas », tantôt sous la forme d'une marque morale de l'opposition « droit-gauche » [...]. Les idées sur les pensées, occupations, professions « humiliantes » et

présent nous avons relevé l'importance de l'opposition extérieur/intérieur, mais il ne s'agit pas de la seule dichotomie spatiale. Le texte de la révélation trinitaire met en scène un autre axe, le haut vs le bas : lorsque les yeux de Marie se ferment, son esprit est "élevé et absorbé dans la vue de la très sainte et auguste Trinité", puis, revenant à elle-même, elle se retrouve "à genoux", position qui tend vers la terre. Or, selon la théorie de Iouri Lotman²⁵¹, le modèle spatial que Marie nous propose reproduit une opposition culturellement partagée : d'un côté, le monde de la spiritualité représenté par les éléments spatiaux de l'intérieur et du haut ; de l'autre, le monde matériel se configurant à travers les images de l'extérieur et du bas.

Revenant à la structure spatiale de hautes grâces, nous constatons que les deux révélations suivantes du mystère de la Trinité, celle de 1627 et de 1631, modifient de quelque peu la stratégie discursive. Dans l'introduction à la deuxième grâce trinitaire – nous rappelons qu'il s'agit du mariage spirituel entre l'âme et le Verbe Incarné – Marie s'exprime en ces termes :

[...] un matin, étant en oraison, Dieu absorba mon esprit en lui par un attrait extraordinairement puissant. Je ne sais en quelle posture demeura mon corps. La vue de la très auguste Trinité me fut encore communiquée et ses opérations manifestées d'une façon élevée et plus distincte qu'auparavant. (R251)

Ici, l'espace extérieur est évoqué à travers l'indication de l'activité de la religieuse ainsi qu'à travers l'oubli de la posture corporelle. Ces indications alternent rapidement, de phrase en phrase, l'évocation de l'espace intérieur où l'esprit subit l'absorption de Dieu et contemple, par vue intérieure, la nouvelle révélation trinitaire. La rhétorique de la perte et de la reprise du contrôle de soi a été abandonnée, ainsi que la structure en trois phases. Dans la grâce précédente, l'introduction avait été centrée sur l'extérieur, le développement sur la description détaillée et étendue du ravissement, puis la conclusion sur le retour à l'extérieur. Dans la présente, le développement trinitaire est simplement précédé d'une alternance vertigineuse et imprécise d'espaces extérieurs et intérieurs.

Il n'en va pas de même de la troisième révélation trinitaire, puisque Marie revient à la structure ternaire : "Un jour, à l'oraison du soir, au même moment qu'on eut donné le signal pour commencer, j'étais à genoux en ma place du chœur, un soudain attrait ravit mon âme. Lors, les trois Personnes de la très sainte Trinité se manifestèrent de nouveau [...] (R 285) ; "Toute cette grande impression et occupation se passa en demi-heure. Je me trouvai appuyée sur ma chaire" (R 287). Dans l'incipit, Marie met en lumière sa posture, ainsi que l'espace occupé (sa place au chœur, puisqu'à cette époque elle était entrée en religion). Avant de narrer le contenu de la communication divine, elle marque la transition à l'espace intérieur en juxtaposant la description de sa posture au

« élevées », l'identification du « proche » avec le compréhensible, le « sien », le familial, et du « lointain » avec l'incompréhensible, et l'étranger – tout cela s'ordonne en modèles du monde, dotés de traits nettement spatiaux" (p. 311).

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 309-323.

ravissement, puis, dans la conclusion, elle souligne le retour à la réalité à travers la mesure du temps et l'indication du changement de position par rapport au début.

Il faut remarquer que dans la suite de la *Relation*, en concomitance d'autres grâces²⁵², la structure spatiale ternaire ne se produit plus. Il est vrai que les révélations trinitaires constituent le sommet de la vie mystique, sans en être sa fin, et que les faveurs suivantes n'en sont qu'un approfondissement et un établissement de plus en plus subtil. Néanmoins, l'alternance extérieur/intérieur demeure la voie privilégiée pour marquer le réalisme du rapport à Dieu. C'est le cas, par exemple, de la communication divine qui fit voir à Marie le lieu où devait s'accomplir sa vocation apostolique :

[...] un jour étant en oraison devant le très saint sacrement, appuyée en la chaise que j'avais dans le chœur, mon esprit fut en un moment ravi en Dieu, où lui fut représenté ce grand pays qui lui avait été montré en la façon que j'ai déduite ci-devant avec toutes les circonstances. Lors, cette adorable Majesté me dit ces paroles : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie ». (R 315-316)

C'est également le cas de l'intervention de la Vierge pour combattre l'obscurité intérieure que Marie expérimenta en Nouvelle-France, lorsqu'elle eut l'impression d'avoir perdu “tous les dons et grâces que Dieu avait mis en [elle]” (R 376) :

Je pâtis encore la révolte des passions et tentations d'aversion, jusqu'au jour de la fête de l'Assomption de la très sainte Vierge, l'an 1647, que j'eus une forte inspiration de recourir à cette divine Mère pour qu'il lui plût m'en obtenir la délivrance [...]. J'étais pour lors devant le très saint sacrement. En un instant, je me sentis exaucée et ôter de moi comme un vêtement sensible, et une suite et écoulement de paix en toute la partie sensitive de l'âme. Cette aversion fut changée en un amour cordial [...]. (R 418)

Nous remarquons qu'à partir du neuvième état d'oraison, le récit des grâces accorde de moins en moins d'importance aux phénomènes observables des ravissements, c'est-à-dire que Marie n'exploite plus la rhétorique de la perte et du rétablissement du contrôle de soi. Cette suppression s'explique, peut-être, par le fait qu'au fil des années Marie a atteint une familiarité et une aisance communicative avec le surnaturel qui lui permettent de maîtriser davantage ses comportements extérieurs. C'est l'impression que nous en avons spécialement au onzième état d'oraison, au moment où Marie se prépare pour le passage en Nouvelle-France :

²⁵² Parmi ces grâces, nous pouvons y ranger aussi les communications divines qui accompagnent les moments de changement d'état de vie. Nous nous référons, par exemple, au jour de la profession religieuse : “Le jour de ma profession arriva, que je fis de bon cœur. Notre-Seigneur me visita ce jour-là avec soulagement, ou plutôt éloignement de mes croix. Au retour du chœur, entrant en ma cellule, je me prosternai pour présenter derechef à Notre-Seigneur le sacrifice que je venais de lui présenter en public. Étant en cette posture et en une grande familiarité avec sa divine Majesté, j'entendis en mon intérieur qu'elle me signifiait que désormais, à l'imitation des Séraphins du prophète Isaïe, je volasse continuellement en sa présence et à son saint service avec six ailes [...]” (R 296) ; ainsi qu'au jour du départ pour le Canada : “Voyant donc que j'étais proche d'en venir aux actes effectifs en m'embarquant, et tout moi-même étant en cette disposition dans un sentiment qui m'emportait, je me prosternai devant le très saint sacrement, dans le chœur des Révérendes Mères Hospitalières, où je fus assez longtemps. J'expérimentai lors, que le Saint-Esprit possédait mon âme, lui donnant des motions conformes à l'acte que j'allais faire, en témoignage de l'amour que je voulais rendre au suradorable Verbe Incarné, auquel je me donnais.” (R 353). Dans les deux circonstances, Marie passe de l'espace extérieur, évoqué par sa posture et par le lieu de l'événement (elle était prosternée et dans sa cellule et devant le saint sacrement du chœur des Hospitalières de Dieppe), à l'espace intérieur où elle appréhende par le sens spirituel de l'ouïe la disposition divine et où son esprit est ravi par l'Esprit de Dieu.

Il m'arriva une chose, qui me dura trois jours, avant mon départ. Notre-Seigneur occupa fortement mon esprit ces trois jours, en sorte qu'à peine pouvais-je jour et nuit, ni dormir ni manger, ni faire aucune fonction de mon esprit, tant il était abstrait et aliéné de tout. [...] L'on [n']aperçut point ce que je pâtissais pendant cette opération, à cause que pour notre soudain départ, j'étais embarrassée en diverses affaires et à faire mes adieux au-dedans et à la grille. (R 348)

Lors de cette opération intérieure, la divine Majesté montra à Marie par vision prophétique les difficultés qu'elle aurait dû endurer au Canada. La situation est bien différente des ravissements précédents à durée limitée et survenus quasi exclusivement en circonstances de recueillement intérieur ou de prière. En effet, nous avons souvent vu Marie agenouillée devant les autels des églises. Ici, l'emportement se prolonge sur trois jours : il lui est impossible de revenir à elle et bien qu'elle soit contrainte à réduire l'assouvissement de ses besoins primaires, le sommeil et l'alimentation, elle s'applique à ses préparatifs pour le départ sans donner à voir à son entourage son trouble intérieur. La même maîtrise de soi apparaît au moment de l'embarquement :

[...] au bord de la mer. Nous étions de tous côtés entourées de monde, et cependant mon esprit était si fortement occupé, qu'à grand'peine pouvait-il se divertir de son attention et entretien avec le suradmirable Verbe Incarné. L'on eût pas jugé cela à me voir à l'extérieur, lequel faisait tout ce qui était convenable, avec une façon [qui] semblait dégagée. (R 354)

Encore une fois, Marie emprunte le regard d'autrui ("l'on [n']aperçut point", "l'on eût pas jugé") pour confirmer son autocontrôle. En cet état d'avancement spirituel, l'Ursuline parvient à séparer nettement l'action de la contemplation ou, mieux, elle fait en sorte que les deux coexistent chez elle. Nous avons l'impression que la dynamique entre l'espace extérieur et l'espace intérieur n'est valable que pour des épisodes ponctuels. En vérité, la stratégie est fonctionnelle même dans le cas de récits itératifs. Au troisième état d'oraison, parlant de sa manière de communiquer avec Dieu, Marie s'exprime en ces termes : "Dès que je me mettais à genoux devant mon crucifix, mon esprit était emporté en lui" (R 200). En une seule phrase, Marie met en scène les deux dimensions spatio-temporelles : l'extérieur, déterminé par la posture corporelle et par la perception visuelle du symbole christique, et l'intérieur, marqué par le changement de sujet et par l'élévation vers l'espace habité par Jésus-Christ. Dans la même perspective, se situent quelques épisodes survenus avant l'entrée en religion :

[...] les Révérendes Mères Urselines s'étant venu loger où elles sont à présent, toutes les fois que je passais devant leur monastère, mon esprit et mon cœur faisaient un subtil mouvement qui m'emportait en cette sainte maison ; et tout cela, sans avoir fait aucune réflexion au précédent. (R 271)

Même si Marie ne s'épanche pas longuement sur cette circonstance réitérée, nous reconnaissons une expérience d'ubiquité qui annonce toute la série qui accompagne l'émergence et l'évolution de la vocation apostolique. De l'extérieur, évoqué par le passage de Marie devant le monastère des Ursulines à Tours, on passe à l'intérieur par le changement de sujet et on revient à l'extérieur, non pas hors du monastère, mais à l'intérieur "de cette sainte maison". Au même moment, Marie occupe deux espaces extérieurs : la rue devant le monastère et l'intérieur du monastère à travers son esprit.

Il reste une dernière constatation quant à la stratégie discursive axée sur l'opposition extérieur/intérieur. Parfois, l'alternance des deux espaces se répète consécutivement en créant un effet de vertige spatial. Comme dans le montage parallèle d'une pièce cinématographique, les scènes se déplacent d'un espace à l'autre. Au septième état d'oraison, Marie nous en offre un exemple, dans un récit qui met en lumière comment elle conjugait le travail chez son beau-frère et l'occupation intérieure²⁵³ :

En faisant les lits des malades et des sains, /EXTERIEUR/ j'étais contrainte quelquefois, mais presque continuellement, de céder au toucher que celui qui possédait mon âme me donnait pour soulager les fatigues auxquelles je m'étais réduite pour son amour /INTERIEUR/. Je me prosternais en terre /EXTERIEUR/ pour le caresser en m'humiliant, estimant qu'il m'obligeait infiniment de me donner des occasions de lui rendre quelques petits services /INTERIEUR/. En ces actions basses, dans lesquelles je trouvais un trésor, /EXTERIEUR/ il continuait et redoublait ses caresses /INTERIEUR/. Je m'enfermais lors, de peur d'être rencontrée, /EXTERIEUR/ et, comme son excès dans mon âme me brûlait d'un feu qui étouffait mes soupirs [...] /INTERIEUR/. (R 257)

La même démarche est reproduite quelques pages plus loin, lorsque la protagoniste abandonne un contexte social, en se laissant séduire par le Verbe Incarné :

Un jour, entre autres, me trouvant en une compagnie où l'on disait quelque chose un peu trop libre, que prudemment je ne pouvais reprendre, ni me séparer, /EXTERIEUR/ en parlant à mon divin Époux, il me pressait de quitter et m'en aller avec lui dans ma chambre. Le respect humain me retenait. Il pressait et charmaît mon cœur de nouveau par une violence amoureuse de m'en aller avec lui hors de là /INTERIEUR/. Lors, suivant sa douce semonce, je me retirai. Au premier pas que j'entraî en ma chambre, /EXTERIEUR/ son Esprit s'empara du mien /INTERIEUR/. Je fus contrainte de me laisser tomber à terre, mon corps ne pouvant se tenir /EXTERIEUR/, tant l'attrait fut puissant et subit. Cet Esprit me faisant expérimenter ces paroles de saint Paul [...] /INTERIEUR/. (R 267-268)

Marie ne choisit pas la forme du traité pour parler de son expérience intérieure, elle préfère le récit autobiographique où elle relate l'émergence d'une "nouvelle créature", le sujet mystique, parallèlement à l'évolution de l'être existentiel. Le vécu intérieur et l'expérience extérieure progressent en contrepoint et dans le texte ils se concrétisent en espaces distincts : la terre que Marie habite et parcourt, le ciel que son âme découvre et enfin atteint. L'exploration de cette dernière dimension, espace que la majorité des hommes ne connaissent pas, se réalise par la communication que Dieu établit avec son élue, communication qui est constante, bien qu'elle se produise en manières et intensités différentes.

Dans ces entretiens spirituels, l'âme accède au royaume éternel, d'où les catégories humaines, ainsi que littéraires, du temps et de l'espace sont bannies. Cependant, l'expérience atemporelle et atopique fait partie d'un être existentiel et pour en parler, pour que l'extraordinaire devienne accessible à autrui, il agence un discours où les deux espaces se côtoient sans cesse. Paradoxalement, il faut donner un espace à la réalité qui n'en a pas : pour rendre visible une

²⁵³ Afin de mettre en valeur les transitions, nous indiquerons au cours des citations l'espace convoqué.

expérience immatérielle, Marie recourt souvent à l'espace extérieur, en l'évoquant aussi bien par l'indication de lieux que par la perception sensible d'elle-même et des objets qui l'entourent. De plus, l'encadrement de l'événement surnaturel dans un décor empirique cherche à éliminer l'incrédulité et la suspicion qui ont toujours aiguillonné la science mystique. Peut-on vraiment douter de la véridicité d'une expérience dont le souvenir qui traverse les années demeure aussi détaillé que le souvenir d'un événement récent ?

La stratégie discursive fondée sur l'alternance spatiale est révélatrice en ce qui concerne la phénoménologie mystique. Nous avons vu que les transports de Marie dans la dimension surnaturelle se sont produits dans les circonstances les plus variées : la protagoniste était en prière dans des lieux sacrés, en marche dans l'espace urbain, en course en pleine nature, en activité dans l'espace domestique, en solitude et en compagnie. Peu importe où elle se trouvait sur terre, car simultanément elle faisait l'expérience d'un monde parallèle. L'alternance spatiale met en lumière que l'expérience mystique est caractérisée par l'ubiquité : Marie habite à la fois l'ici et l'Ailleurs. Parfois, le monde extérieur semble s'éteindre, comme le révèle la rhétorique de la perte et du rétablissement du contrôle de soi, typique des grâces extatiques, mais d'autres fois, le monde sensible et le monde intérieur coexistent, tel que nous l'avons vu dans les récits relatant des scènes de la vie active.

L'extérieur et l'intérieur se juxtaposent pour nous dire que l'on peut vivre des expériences aussi bien opposées qu'inconcevables, que les deux mondes ne s'effacent pas l'un l'autre et qu'ils sont tous les deux bien réels, puisqu'il est possible de goûter l'éternité dès cette vie. Nous allons, donc, interroger le texte pour mettre en lumière la manière dont Marie configure les deux réalités.

III. 2 LE MONDE INTÉRIEUR ET LE MONDE EXTÉRIEUR : ÉLARGISSEMENTS ET RÉTRÉCISSEMENTS

Héritier des *Essais* de Montaigne, le XVII^e siècle se penche sur le côté invisible de l'être humain, l'intérieur. De l'humanisme dévot de la première moitié du siècle aux querelles de la fin du siècle, la nature humaine et la connaissance de soi-même revêtent la préoccupation principale des esprits. Cette connaissance est perçue "comme une condition nécessaire au salut, quel que soit le sens que l'on donne à ce mot"²⁵⁴, de sorte que l'âge classique foisonne en traités cherchant à sonder le mystère de l'homme pour éclairer sa condition et mieux le situer dans l'ordre universel de la création. La nature humaine s'élève donc en objet d'enquête théologique, philosophique et

²⁵⁴ Jean-Claude Tournand, *Introduction à la vie littéraire du XVII^e siècle*, Paris, Colin, 2005, p. 4.

empirique. Qu'il s'agisse de moralistes, croyants ou laïques, qui ont réactualisé un idéal stoïque ou la pratique de la direction de conscience, aussi bien que de spirituels rendant compte de leur aventure mystique, l'intérieur apparaît comme un espace à découvrir²⁵⁵.

L'intérêt pour les réalités intérieures relève d'une pratique prônée par le renouveau spirituel tridentin : il s'agit de la retraite spirituelle, moment privilégié pour la réflexion intime, qui mène à une nouvelle conscience de la relation entre les hommes et Dieu. C'est en s'éloignant du monde extérieur, à travers le silence et la solitude, qu'on se rapproche du surnaturel. Apanage de l'institution monastique, la retraite spirituelle franchit les frontières du cloître pour envahir le monde profane²⁵⁶. Au XVII^e siècle, tout homme est poussé à un repli sur soi – aussi bien à travers l'examen de conscience qu'à travers la réflexion morale, généralement, axée sur la dichotomie de l'être et du paraître²⁵⁷ – qui fait de la retraite un mode de vie.

Qu'il s'agisse d'une observance religieuse ou d'un désir de solitude, comme le suggère Bernard Beugnot, la retraite se révèle une expérience spatiale :

[...] l'espace est devenu un concept critique parce que se rejoignent en lui des phénomènes physiques de perception et de représentation, des questions de projection affective et mentale qui expriment la manière propre d'un individu, un groupe ou un temps d'aménager son habitat. Choix d'existence, la retraite est aussi, sinon surtout, un mode de relation à l'espace qui se manifeste dans l'organisation de la demeure comme dans des paysages réels ou imaginaires, qui structure toute une poétique du lieu clos²⁵⁸.

La retraite implique la recherche d'un lieu, aussi bien physique que mental, où l'individu peut instaurer un dialogue avec soi-même ou avec Dieu. Pour favoriser le recueillement intérieur, on tend vers des espaces clos qui s'offrent comme un refuge par rapport à la vastitude troublante de l'univers. Grâce à cette prise de distance, l'homme accède à son intérieur, espace invisible, paradoxalement, décrit par les images du monde empirique.

L'âme, portion subtile de l'homme s'ouvrant sur la transcendance, se "spatialise" en fonction d'une analogie que les auteurs de l'âge classique établissent entre le monde intérieur et le monde

²⁵⁵ À ce propos voir : Orest Ranum, "Les refuges de l'intimité", in *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), Paris, Seuil, 1986, pp. 211-265 ; Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996, 297 p. ; *Id.*, "Quelques figures de l'espace intérieur", *Études littéraires*, vol. 34, n. 1-2 (2002), pp. 29-38 ; Nicholas D. Paige, *Being Interior : Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, 297 p. ; Éric Van Der Schueren, *Les sociétés et les déserts de l'âme : approche sociologique de la retraite religieuse en France au XVII^e siècle*, Bruxelles, Académie Royale de Langue et de Littérature françaises, 2001, 506 p. ; Nathalie Freidel, *La conquête de l'intime. Public et privé dans la Correspondance de Madame de Sévigné*, Paris, Champion, 2009, 732 p..

²⁵⁶ Sons l'Ancien Régime, comme le montre l'étude sociologique d'Éric Van Der Schueren, la retraite spirituelle est au cœur d'une éthique de la "transparence de l'être" qui réduit l'opposition entre le monde et le cloître : "Les retraites spirituelles ont agi non comme acteur d'influence ou de conditionnement, mais comme résultat de ce procès de porosité des espaces de représentations et de modèles éthiques. Surtout, pour ce qui est des pratiques d'une retraite épisodique ou transitoire, elles ont été rendues possibles par la fréquentation des agents du monde et du cloître et par les homologues structurelles entre les modèles de l'un et de l'autre espace. Dès lors, les retraites quadragésimales sont l'épiphénomène d'une même structure comportementale et mentale, et l'opposition du monde et du cloître devient une « falsification »", *op. cit.*, p. 32.

²⁵⁷ Sur les passions et leur expression corporelle, voir Lucie Desjardins, *art. cit.*, pp. 444-448.

²⁵⁸ Bernard Beugnot, *op. cit.*, p. 3.

extérieur. Ce rapprochement, comme l'a relevé Benedetta Papasogli dans son étude "L'idée de monde intérieur : « il se fait un monde nouveau de l'homme »"²⁵⁹, est repérable dans l'élaboration d'un réseau métaphorique et lexical, évocateur de "l'attrait envers d'autres mondes, inconnus et plus vastes que la portion de terre connue"²⁶⁰, qui tient des découvertes géographiques et des théories cosmologiques qui ont bouleversé, à partir du siècle précédent, la perception et les connaissances spatiales de l'homme. L'exploration des terres au-delà des confins déjà tracés et la révolution copernicienne modifient la vision du monde et, parallèlement, elles constituent une source inestimable d'images pour la représentation du monde intérieur. Les explorateurs de l'âme s'approprient le langage des explorateurs du ciel et de la terre pour dessiner un paysage invisible, pour décrire un paysage ineffable : c'est ainsi que les éléments de la réalité – rappelons, par exemple, les déserts, les eaux profondes, les cieux infinis, les abîmes, les globes ou les soleils – concrétisent l'espace intérieur. L'intérieur se transforme en paysage et l'expérience personnelle de Marie est déterminante en ce point car, en plus d'avoir été influencée par ses contemporains redevables des découvertes terrestres et cosmologiques, elle a elle-même vécu l'exploration d'un nouveau monde, grâce à sa vocation apostolique.

La *Relation* de Marie n'échappe pas à la spatialisation de l'intérieur. Toutefois, nous avons déjà signalé dans le paragraphe précédent que le monde intérieur n'est pas le seul convoqué dans son récit. L'être mystique est simultanément penché sur deux réalités : l'espace extérieur, d'un côté, et l'espace intérieur, de l'autre. Nous avons également constaté qu'à cette opposition s'associe une autre dichotomie, le bas vs le haut. Le bas rapproché de l'extérieur ramène à la matérialité, tandis que le haut rapproché de l'intérieur identifie la spiritualité. Sur l'axe fondamental intérieur/extérieur se combinent d'autres oppositions et selon une logique topique partagée²⁶¹. Comme le précise Mino Bergamo, la série d'équivalents serait la suivante : fermeture/ouverture, limité/illimité, exigüité/vastitude. La mystique, qu'on pourrait définir science paradoxale, subvertit cette logique : l'intérieur s'oppose à l'extérieur, comme l'ouverture à la fermeture, comme l'illimité au limité et comme la vastitude à l'exigüité. L'intérieur, partie imperceptible de l'homme, s'amplifie jusqu'à l'infini parce qu'il devient la demeure de Dieu²⁶². Pour abriter le Tout-puissant – immanent, infini, omniprésent et éternel – l'âme doit forcément se dilater et pour en parler Marie s'inspire de l'extérieur. Les éléments empiriques se plient à la nécessité spatiale engendrée par le rapport entre l'intériorité et son Maître.

²⁵⁹ Benedetta Papasogli, *op. cit.*, pp. 241-258.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 253.

²⁶¹ Nous nous référons encore à la théorie spatiale élaborée par Iouri Lotman. Chaque culture élabore un modèle idéologique de l'espace et du monde qui est la base pour la création de modèles topiques individuels. Iouri Lotman, *op. cit.*, p.311.

²⁶² Mino Bergamo, *op. cit.*, pp. 15-16.

Si l'intérieur s'agrandit à travers les métaphores empiriques, qu'en est-il de l'extérieur ? Pour Marie, la subversion logique relevée par Mino Bergamo s'applique invariablement au monde sensible. L'extérieur qui devrait s'identifier à l'ouverture, à ce qui est illimité et vaste se restreint. Bien que Marie ait accompli une expérience extérieure tout à fait extraordinaire pour son époque – le voyage en Nouvelle-France –, les espaces qu'elle convoque peuvent être décrits en termes de fermeture, de limités et d'exiguïté. L'espace extérieur se configure essentiellement en intérieurs.

III. 3 L'INTÉRIEUR S'ÉLARGIT

a. Grandeurs intérieures

Lorsqu'on se réfère à l'expérience des mystiques, on emploie souvent le mot "itinéraire", ce qui suggère la réalisation d'un voyage, l'abandon d'un espace pour aller en habiter un autre. Le mystique, toutefois, est un voyageur sédentaire, c'est de son for intérieur qu'il explore la grandeur démesurée du royaume de Dieu pour, enfin, s'y installer. Le sujet, de grâce en grâce, est amené à s'abandonner et à sortir de lui-même. D'ailleurs, l'intérieur est l'espace où s'accomplissent les opérations extatiques, celles qui mettent le sujet hors de soi pour le conduire à l'appréhension de l'Ailleurs, altérité spatiale absolue. Cette idée de déplacement est, par exemple, évoquée par Marie au septième état d'oraison :

L'âme ne vivant donc plus en elle-même, mais en Celui qui la tient toute absorbée en ses amours, pâtissant sans cesse cette extase amoureuse, se trouve tantôt mue par l'Esprit-Saint qui la possède, tantôt languissante, tantôt en suspension. Il la mène où il veut sans qu'elle puisse résister [...]. (R 260-261)

Arrivée au mariage spirituel, l'âme quitte l'espace qui lui est propre pour vivre en Jésus-Christ et se laisser conduire, toute soumise à l'Esprit, dans les voies du royaume céleste.

L'intérieur s'ouvre donc sur cet espace illimité : pour le configurer Marie recourt à une rhétorique de la vastitude et de la dilatation, puis à des métaphores empiriques de l'immensité et, paradoxalement, de l'étroitesse.

Du début jusqu'à la fin de la *Relation*, Marie emploie la qualité empirique de la grandeur pour définir l'Être divin et ses manifestations. Dès le troisième état d'oraison, lorsque l'âme est toute enflammée par le désir de posséder le Verbe Incarné, s'insinue ce thème : "la tendance de l'âme dit et conçoit choses très grandes et immenses de l'Esprit de Jésus" (R 201). Toutefois, la rhétorique de la vastitude se déploie surtout en relation aux trois révélations du mystère de la sainte Trinité. Lors de la première révélation, l'âme, en plus de concevoir l'unité et les opérations des trois Personnes

divines, est instruite sur le rapport que le Père, le Verbe et l'Esprit entretiennent avec les troupes d'anges :

Dans le même attrait et impression, la très sainte Trinité informait mon âme de ce qui se faisait par elle-même, par communication et la suprême Hiérarchie des Anges, Chérubins, Séraphins et Trônes, lui signifiant ses saintes volontés sans interposition d'aucun esprit créé. Et distinctement, je connaissais les opérations et rapports de chacune des divines Personnes de la très auguste Trinité dans chacun des chœurs de cette suprême Hiérarchie [...]. Mon âme était toute perdue en ces grandeurs [...]. (R 235)

C'est, donc, par ce ravissement que Marie se familiarise à la cosmologie surnaturelle. Tout en étant spectatrice des interactions entre les trois Personnes divines et les anges, elle suggère qu'elle y participe en quelque sorte, puisqu'elle se perd dans l'immensité de la révélation céleste.

Quelques temps après, Marie reçoit l'impression des divines perfections. C'est en illustrant la manière dont se produit cette révélation qu'elle revient à la grandeur de Dieu : "Or en cette occupation-ici des divins Attributs, <comme> j'ai dit, cet amour et lumière est un nourrissage divin, autrement il serait impossible d'en porter l'impression sans mourir, à cause de la grandeur de la Majesté, et l'amour la rend accessible en quelque façon" (R 245). La grandeur est, ici, synonyme de la perfection absolue de Dieu et la valeur spatiale de celle-ci est témoignée par la locution verbale "rendre accessible". La connaissance des perfections divines de la part de l'âme se concrétise, donc, par l'image d'une entrée, le mouvement que l'on réalise d'un espace extérieur à un espace intérieur. C'est à partir de son intérieur que le sujet mystique peut accéder à l'intérieur divin. Quant au deuxième ravissement trinitaire, la grandeur se déplace autour du Verbe Incarné qui prend l'âme pour son épouse : "Étant dans les grandeurs et dans les amours du Verbe, je me voyais impuissante de rendre mes hommages au Père et au Saint-Esprit [...]" (R 253). Dans ces lignes, la Personne du Verbe se spatialise par la récurrence du complément circonstanciel de lieu, "dans les grandeurs". L'âme accède à cet espace immense, évoqué par un substantif pluriel qui nous autorise à déduire que le terme topique sert probablement à définir la manifestation et l'attitude miséricordieuse du Verbe à l'égard de l'âme. De plus, avec le mariage mystique, la grandeur devient attribut de l'âme :

Je m'arrête à penser si je pourrais trouver quelques comparaisons dans la terre ; mais je n'en trouve point qui puisse me servir pour dire ce que c'est que les embrassements du Verbe et de l'âme, laquelle, quoiqu'elle le connaisse grand Dieu, égal à son Père, éternel, par lequel toutes choses ont été faites et <subsistent> en l'être, elle l'embrasse et elle lui parle bouche à bouche, se voyant agrandie à cette dignité que le Verbe est son Époux et elle, son épouse [...]. (R 255-256)

Au contact du Verbe, dont la grandeur est identique à celle du Père, l'âme se perçoit agrandie en fonction de l'élévation au rang d'épouse. L'état d'union, atteint par le mariage mystique, n'est pas pour Marie le point final de son expérience, mais il représente une phase préparatoire pour un perfectionnement de plus en plus subtil. C'est ce qui émerge, à deux reprises, dans les premiers articles du huitième état d'oraison, avant le troisième ravissement trinitaire :

Elle est donc en ce <repos> adhérente aux douces impressions de l'Esprit du sacré Verbe Incarné, qui la dispose à choses très grandes, desquelles il ne lui découvre pas le secret [...]. (R 283) [...] Dans l'union susdite, je voyais bien que la divine Majesté disposait mon âme à quelque chose de grand [...]. (R 285)

L'amplification de l'âme n'arrive pas à son terme avec les épousailles : l'âme, tout en demeurant dans l'ignorance des desseins divins à son égard, ressent les préparatifs que Dieu opère en elle (comme l'indique le double emploi du verbe "disposer") et pressent la grandeur des dons à venir ("choses très grandes", "quelque chose de grand"), ce qui se confirme effectivement dans le récit de la troisième grâce trinitaire : "[...] comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine" (R 286).

Et encore :

En toute cette opération, je me voyais le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes. Je ne pouvais dire autre chose que : « Ô mon grand Dieu ! ô suradorable Abîme ! Je suis le néant et le rien ! » Et lors, m'était répondu : « Encore que tu sois le néant et le rien, toutefois tu es toute propre pour moi. » Cela me fut répété plusieurs fois, à proportion de mes abaissements ; et plus je m'abaissais et plus je me voyais agrandie [...]. (R 287)

Les deux extraits montrent que dans cette grâce unitive l'attribut de la grandeur investit aussi bien les protagonistes de l'épisode – dans l'apostrophe que l'âme adresse à Dieu, elle le qualifie de "grand" et, à la sortie de l'opération, elle se perçoit agrandie – que leur interaction, puisque la variante "amplitude" décrit la possession réciproque et surtout la manière dont l'âme s'approprie les richesses divines ("trésors de la magnificence"). L'agrandissement de l'âme, de plus, est mis en évidence par la disproportion substantielle des protagonistes : à l'immensité divine s'oppose "le néant et le rien" de l'âme²⁶³ et c'est grâce à cette reconnaissance, à cet esprit d'humilité, qu'elle se dilate.

²⁶³ Le thème de l'opposition entre le néant de la créature et la grandeur de Dieu se développe tout au long de la *Relation* pour mettre en évidence, en termes de disproportion et d'incompatibilité, l'infinie miséricorde que Dieu offre à sa servante. L'opposition substantielle se concrétise spatialement selon une distance ressortant à un axe vertical où les grandeurs divines regardent du haut la bassesse de la créature. C'est ce qui émerge, par exemple, à travers l'appropriation d'un passage du *Cantique des cantiques* : "J'entends la voix de mon Bien-Aimé ! Voilà qu'il regarde ! Il est derrière la muraille, il me regarde à travers le treillis. Or est-il que dans la signification, la chose se passe de la sorte : cette muraille et ces treillis sont la grande distance d'entre Dieu et l'âme en ses grandeurs et sa créature en sa bassesse, et, nonobstant quoi, il en est si passionné qu'il en veut faire les approches, et, comme l'âme se sent attirée passivement par l'excès de l'amour, elle est contrainte, quoiqu'elle ait la vue de sa bassesse, de <pousser> ses élans conformément à cet attrait, sans pouvoir en façon quelconque résister" (R 242). Dans un autre passage, Marie confirme la persistance de l'opposition, malgré la grande intimité qui s'est établie à la suite du mariage mystique. L'approfondissement du rapport entre l'âme et Dieu, évoqué toujours en termes spatiaux (à travers l'image de l'abîme que nous aurons l'occasion d'étudier plus tard), n'atteint pas l'esprit d'humilité de la créature ni sa perception de la disproportion : "Mais quoi que je die des rapports d'esprit à esprit et des submergements dans cette abîme, quelque perte de moi-même en elle, quelques communications les plus intimes, mon âme a toujours connu qu'elle était le rien à qui le Tout se plaisait de faire miséricorde, parce qu'il n'a exception de personne, et j'ai toujours cru et vu, dans les mêmes impressions, le néant de la créature, étant bien aise d'être ce néant et que ce grand Dieu fût tout" (R 266). Finalement, le contraste entre le rien et le Tout, spatialisé par l'opposition de la bassesse et de la grandeur, tient d'une incompatibilité substantielle concernant la perfection : "[...] c'était de voir l'incompatibilité de l'imperfection avec la grande perfection que Dieu demande d'une âme qui lui appartient, qui me faisait voir tout ce qui était en moi plein d'impuretés et d'imperfections" (R 421). Ainsi, le néant de la créature identifie la faiblesse dérivant de son absence de pureté et la grandeur du Tout est conçue comme pureté absolue et comme infinie miséricorde à l'égard de l'imperfection humaine.

Le thème de la grandeur s'estompe progressivement²⁶⁴ pour ne réapparaître qu'au treizième état d'oraison, lorsque Marie s'explique sur son état actuel de victime pour souligner, comme dans la troisième grâce trinitaire, l'inégalité démesurée qui subsiste entre son esprit et Dieu :

Et pour commencer, oserai-je dire que la bonté et magnificence de mon divin Époux m'a fait la grâce de me communiquer les effets des divines paroles qu'il a dites dans son sacré sermon des huit béatitudes. Je ne présume pas toutefois que cela ait été comme il l'a fait aux grands saints, qui se sont dignement disposés à recevoir ses grandes grâces, [mais seulement selon] qu'il lui a [plu] dilater et disposer mon âme, car j'attends tout de lui et tiens tout de lui, car pour moi, je confesse que je suis le néant et l'impuissance même, capable de mettre des millions d'obstacles à ses signalées faveurs, et le sentiment que j'ai de moi dans la possession de sa divine familiarité et de ses magnifiques largesses dans mon âme, me tient au-delà de l'étonnement [...]. (R 450)

Arrivée à la fin de son récit, tout en étant bien avancée dans les voies du Seigneur, Marie n'a pas changé d'avis sur sa bassesse²⁶⁵. Sur un ton modeste, elle marque la grande différence qui sépare sa façon de se sentir appelée à la sainteté de la disposition des "grands saints". Puis, selon une attitude profondément humiliée, elle revient sur la disproportion substantielle entre la créature et le Créateur : le néant face au Tout. Le néant, que par définition est absence absolue, acquiert ici une valeur spatiale contradictoire, celle de vacuité. Alors que le néant est absence d'existence, ce qui n'a rien à voir avec la conception de l'occupation spatiale, le vide suppose un espace déserté par la matière. Sous la plume de Marie le premier terme rejoint le second, car le non-être de la créature est vécu comme absence d'existence divine (saisie comme pureté absolue) et celle-ci peut être suppléée par l'agencement et l'amplification que le Tout-Puissant opère dans l'âme. L'essence humaine peut, donc, être modifiée par la volonté divine, comme le suggèrent les actions "dilater" et "disposer", à mesure que le vide se remplit des "magnifiques largesses" de Dieu²⁶⁶.

Comme nous venons de le voir, Marie a essayé à travers la rhétorique de l'immensité divine et de l'amplification intérieure de traduire le rapport qui se tisse entre l'âme et Dieu. Nous avons constaté que le substantif "grandeur" et l'adjectif "grand" cherchent à décrire l'Être divin, tandis que les "grandeurs" s'appliquent plutôt aux manifestations divines, qu'il s'agisse de la révélation de la dynamique des relations entre la Trinité et les esprits qui peuplent le royaume céleste ou d'opérations indistinctes produites par le Verbe Incarné. Sous la qualité spatiale, ces substantifs et ces adjectifs recèlent une valeur substantielle de la déité qui finalement nous échappe : malgré les

²⁶⁴ Même si la grandeur divine n'est pas formellement explicite, Marie l'évoque sans cesse et comme un *leitmotiv* à travers le thème de sa bassesse, où se résument les traits de l'imperfection, de l'indignité et de l'impuissance : R 182, 187, 201, 207, 209, 210, 213, 214-215, 218, 219, 221, 224, 227, 228, 236, 240, 242, 246, 252, 254, 314, 316, 326, 331, 353, 376-377, 381, 386, 399, 420, 421, 428, 451, 463, 464.

²⁶⁵ Marie insiste sur cet aspect dans le dernier article de la *Relation*: "Les effets que porte cet état sont toujours un anéantissement et une véritable et foncière connaissance qu'on est le néant et l'impuissance même ; une basse estime de soi et de son propre opérer, que l'on voit toujours mêlé d'imperfection, duquel on a l'esprit convaincu, ce qui tient l'âme dans une grande humilité, quelque élevée qu'elle puisse être ; une crainte, sans inquiétude [de] se tromper dans les voies de l'esprit et d'y prendre le faux pour le vrai. Cette crainte sert pour l'abnégation et l'esprit de componction" (R 464-465).

²⁶⁶ Cette expression revient dans la synthèse, le "petit discours" du treizième état d'oraison, des étapes qui mènent à la pauvreté d'esprit spirituelle et substantielle et à l'état de victime (R 461).

efforts de Marie, la grandeur demeure un concept vague. Dans l'exploration de l'intériorité, la perception est confuse et pour le sujet il est impossible de fournir des détails topologiques. En d'autres mots, dans l'immensité est contenu l'espace indicible. Là se concentre tout le problème du langage mystique : contraints à parler d'une réalité pour laquelle il faudrait inventer un nouveau langage, les serviteurs de Dieu fléchissent celui dont ils disposent. Ainsi, l'opposition entre le Tout et le Néant de la créature devient-elle, en quelque sorte, fonctionnelle : si la petitesse de la créature se définit par les traits de l'imperfection et de l'impuissance, par analogie la grandeur divine se donne comme perfection et puissance absolues. De plus, l'opposition substantielle traduite par la disproportion spatiale met en relief une autre caractéristique divine : c'est par infinie générosité que Dieu permet à l'âme de jouir de ses dons – les “largesses” et “les trésors de sa magnificence” que nous avons vu plus haut – et, par conséquent, de ressentir en elle-même la grandeur de son Maître.

b. La métaphore aquatique

Comme le souligne Gaston Bachelard, dans sa *Poétique de l'espace*, l'immensité est pour les poètes, ainsi que pour les contemplatifs, une coordonnée de la rêverie qui “met le rêveur en dehors du monde prochain, devant un monde qui porte le signe de l'infini”²⁶⁷. Dans la méditation, on s'éloigne de la réalité existentielle et empirique et, paradoxalement, l'intérieur recrée la vastitude des paysages naturels. L'immensité est donc l'apanage de l'intériorité en fonction de la limitation que la vie impose dans l'expansion extérieure²⁶⁸. La grandeur intérieure, comme nous l'imaginons, se déploie en images qui correspondent à des résonances du monde extérieur. En effet, dans la configuration de son espace intérieur, Marie rattache la rhétorique de la grandeur à deux réseaux métaphoriques empiriques : l'un axé sur l'élément aquatique, l'autre sur un élément terrestre, l'abîme.

L'eau est un élément récurrent et symbolique de la tradition chrétienne. Dans l'Écriture, par exemple, l'eau désigne Dieu comme source de vie. Il suffit de lire quelques versets de la Genèse pour prendre conscience que :

Un fleuve sortait du lieu de volupté pour irriguer le paradis, et à partir de là il se divisait en quatre bras. Le premier s'appelle Phison ; c'est lui qui entoure tout le pays d'Hevilath où s'engendre l'or ; et l'or de cette terre est le meilleur ; on y trouve le bdellium et la pierre d'onyx. Le nom du second fleuve est Gehon ; c'est lui qui entoure l'Ethiopie. Le nom du troisième est Tigre ; il coule vers l'Assyrie. Le quatrième est l'Euphrate²⁶⁹.

²⁶⁷ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961, [1957], p. 168.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 169.

²⁶⁹ Gn, II, 10-14.

C'est bien d'une source aquatique que s'origine le Paradis terrestre : l'eau enveloppe la terre et la fertilise de manière qu'elle s'enrichisse de minéraux précieux et d'une résine aromatique. L'eau a donc une capacité vivifiante car elle nourrit la terre. Sur le plan rituel, c'est avec l'eau bénite du baptême qu'on confère une nouvelle vie au croyant puisque, grâce à l'aspersion, celui-ci se dépouille du péché originel et qu'il renaît dans la vie éternelle de Jésus-Christ.

Généralement, l'eau symbolise le renouveau et la purification²⁷⁰ et ces valeurs se glissent dans la *Relation* à travers la convocation de plusieurs formes aquatiques – telles que la mer, l'océan, le ruisseau, le fleuve et le torrent – qui essayent de traduire la perception métaphysique de la transcendance et la relation unitive de l'âme à Dieu²⁷¹.

La première évocation de l'élément hydrique se situe au quatrième état d'oraison, lorsque Marie, après avoir été éveillée à la vie spirituelle par la grâce de la conversion, expérimente une tendance intérieure qui l'amène à un état de purgation. En contemplant l'immensité de la pureté divine, le sujet se saisit dans toute son imperfection :

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 aussi que la mer élémentaire ne peut souffrir rien d'impur, qu'il rejette toutes les âmes mortes, lâches et impures. Cette lumière opère choses grandes en l'âme. Il faut avouer que, quand j'eusse fait l'imaginable pour confesser et anéantir tout ce que j'avais d'impur en moi, que je vis une si grande disproportion de la pureté de l'esprit humain pour entrer en union et communication avec la divine Majesté, que cela est épouvantable. (R 207)

Dans le jeu de lumières où l'âme est emportée, Dieu se montre en forme de "grande mer" et de "mer élémentaire"²⁷². L'immensité se relie à l'élément aquatique pour concrétiser l'espace où l'âme est invitée à entrer. Toutefois, l'accès est limité aux âmes dignes de la pureté divine, toutes celles qui ne sont, comme l'indique la gradation décroissante, ni mortes, ni lâches, ni impures. Ainsi, l'image de la mer symbolise-t-elle la pureté absolue de Dieu, ainsi que la pureté à laquelle les âmes doivent tendre pour être admises à la grâce fusionnelle. Ce passage revient aussi sur le thème de la disproportion, terme qui résonne spatialement avec la grandeur marine pour mettre encore en

²⁷⁰ Comme l'affirme Gaston Bachelard, l'eau est le "symbole naturel pour la pureté", tant sur le plan de l'imagination que sur le plan de la morale : "La vie morale est donc, elle aussi, comme la vie de l'imagination, une vie cosmique. Le monde entier veut la rénovation. L'imagination matérielle dramatise le monde en profondeur. Elle trouve dans la profondeur des substances tous les symboles de la vie humaine intime. On comprend donc que l'eau pure, que l'eau-substance, que l'eau en soi puisse prendre, aux yeux de certaines imaginations, la place d'une matière primordiale. Elle apparaît alors comme une sorte de substance des substances pour laquelle toutes les autres substances sont des attributs", *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p. 170.

²⁷¹ Sur l'imaginaire hydrique des moralistes et des spirituels du XVII^e siècle, nous renvoyons à l'analyse de Benedetta Papasogli, "Les grandes eaux", *op. cit.*, pp. 119-151. La métaphore développée par Marie rejoint la sensibilité aquatique de deux auteurs de son siècle : il s'agit, d'un côté, de François de Sales qui, d'après Papasogli, "parmi les auteurs mystiques, est pourtant l'un des plus amoureux de l'élément liquide, et qui, mieux que les autres, a intégré l'imaginaire de la fluidité et l'idée implicite du devenir, à l'ordre de la vie spirituelle" (p. 141) ; de l'autre, de Madame Guyon qui, dans son traité *Les Torrents spirituels* (1682), compare la voie de l'oraison au mouvement dynamique des eaux courantes.

²⁷² Comme l'écrit Papasogli : "Dans la mer on se fond, on devient un, on retourne à l'un : à cette unité primordiale qui est antérieure aux historisations du moi tout autant qu'aux différenciations opérées par la carte géographique. En cherchant sous le voile de l'imaginaire marin le filon de l'amour unique, on tend d'une certaine façon vers le « fond » de son propre être", *op. cit.*, pp. 136-137.

évidence l'infériorité de la créature qui ressent l'horreur, l'aspect "épouvantable", de sa condition. De plus, cette constatation aboutit, quelques pages plus loin, à une image vertigineuse de l'imperfection humaine. Lorsque l'âme tend vers : "son divin Objet, qui lui a découvert un échantillon de sa grande pureté, le moindre atome d'imperfection lui semble une montagne qui met une interposition à la jouissance de ce souverain Bien" (R 212). Marie juxtapose en antithèse deux éléments empiriques, en fonction de leur dimension, pour illustrer l'impératif impitoyable de la pureté. La plus menue portion d'impureté, représentée par l'invisibilité de l'élément le plus petit de la matière, constitue le plus grand empêchement à l'union divine : l'atome se transforme en montagne, barrière terrestre imposante qui cache la vue de la mer et qui entrave son atteinte. Après la première révélation trinitaire, Marie entre dans une "tendance amoureuse" qui la fait aspirer au mariage spirituel et simultanément Dieu dispose son âme à travers la poursuite du processus de purification :

Je dirai donc que ces touches divines, si délicates et très crucifiantes, sont une purgation de l'intime de l'âme, pour la rendre digne d'être la couche royale de l'Époux. Je me suis vue en défaillir à l'aspect de la grandeur de la Majesté, qui si incompatible à l'âme, à raison de sa disproportion, qu'elle en défaut en elle, se trouve perdue en cet océan, puis elle revient à soi, puis elle défaut de nouveau dans la suite de ses retours, et cela continue assez longtemps. (R 242-243)

Selon une intention de clarté, Marie présente tout d'abord l'objectif de l'intervention divine – la "purgation de l'intime de l'âme" en vue de la possession, par le mariage, de son Bien-Aimé – pour s'expliquer, ensuite, sur la phénoménologie de la communication. La sensation générale est contradictoire, comme le montre le rapprochement antithétique des adjectifs "délicates" et "crucifiantes" pour décrire les opérations divines. Puis, l'effet sur l'âme semble épuisant en raison du rythme frénétique des défaillances au sein de la divine Majesté. Par rapport au passage où Dieu se présentait comme une grande mer, nous constatons que, dans ce nouvel état, l'incompatibilité substantielle entre l'âme et Dieu produit d'autres impressions chez la protagoniste. Alors qu'auparavant Marie était spectatrice troublée et effrayée par la disproportion, ici, l'âme perd le contrôle de soi, s'évanouissant à plusieurs reprises face à la grandeur de Dieu, encore une fois associée à une étendue liquide, l'océan. On ne peut pas éviter de remarquer que d'un état à l'autre la grandeur divine s'amplifie – la mer devient océan – et que, par conséquent, les effets sur l'âme s'intensifient : l'âme ne se limite plus à la perception intérieure de la perfection divine, car elle en fait une expérience plus profonde par le fait qu'elle se perd dans l'élément aquatique, de sorte que si on s'y perd c'est qu'on y est entré auparavant.

La figure de l'océan réapparaît dans la suite du récit, au début du dixième état d'oraison, à propos de la vocation apostolique lorsque, dans un ravissement, l'âme se plie entièrement à la volonté divine. Après le rêve prophétique de l'Octave de Noël 1634, qui annonçait énigmatiquement le dessein missionnaire que Dieu prédisposait pour son élue, Marie reçoit l'ordre d'aller bâtir "une

maison à Jésus et à Marie” (R 316) au Canada. Dans l’un de ses entretiens ultérieurs avec Dieu au sujet du salut des âmes, la religieuse expérimente la substitution de sa volonté par la volonté divine :

Lors, cette suradorable Majesté jetait ses regards sur moi, qui me signifiaient que j’avais voulu ravir sa volonté, mais que par amour, elle voulait triompher de la mienne. [...] Il se fit lors une opération en mon âme qui la faisait délicieusement agoniser. Elle respirait seulement un peu, se confessant vaincue, disant et signifiant par ses respirs : « Ah ! mon Amour ! Ô mon grand Dieu ! je ne veux rien, je ne puis rien vouloir. Vous m’avez ravi ma volonté ! Comment pourrais-je vouloir, puisque vous me l’avez ravie et rendue impuissante de vouloir ? Voulez donc, ô mon Amour, dans la droiture et justice de votre divin vouloir. » Puis mon âme demeura perdue dans ce grand océan d’amour, la divine Majesté de Dieu, sans respir. (R 324-325)

L’océan divin est cette fois-ci un “océan d’amour”, une forme aquatique bien éloignée de la spatialisation de la pureté infinie de Dieu, car dans cette image est préfiguré un état fusionnel appartenant au sommet de la vie spirituelle. À travers cette grâce Marie expérimente le ravissement de sa volonté, c’est-à-dire son appropriation de la volonté divine, qui correspond, comme elle l’expliquera dans la suite du récit, à l’état de victime²⁷³. L’effet que produit cette contemplation, où l’âme est toute absorbée (“perdue”) dans l’amour divin, est encore rendue par un phénomène de personnification : l’intensité de la communication réduit à l’extrême la vitalité de l’âme, sa défaillance se rapproche de la limite de la mort, comme l’indiquent l’oxymore “délicieusement agoniser” et le ralentissement de la respiration (“elle respirait seulement un peu”).

Jusqu’à présent nous avons examiné les cas où Marie désigne Dieu par la mer et l’océan, formes aquatiques bien définies. Toutefois, en d’autres circonstances, Marie recourt à une appellation plus générale. Dans la disposition qui suit le mariage spirituel, l’âme de la servante de Dieu expérimente un martyre amoureux qui opère parfois en elle une séparation entre l’esprit et le corps et, par conséquent, entre la partie supérieure, qui se trouve élevée, et la partie inférieure de l’âme. La disjonction réalisée par l’Esprit de Jésus est résolue, successivement, grâce au soulagement que comporte un nouvel état fusionnel avec le Verbe Incarné :

[...] il 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 265-266)

²⁷³ Nous rappelons que la structure animique que Marie décrit distingue deux parties fondamentales, la portion inférieure et la portion supérieure. Dans la partie supérieure agissent la mémoire, l’entendement et la volonté, puissances qui s’anéantissent progressivement au cours des étapes d’unification à Dieu. Comme Marie l’illustre schématiquement dans la synthèse du treizième état d’oraison, les puissances, tout en étant suspendues par voie surnaturelle, gardent parfois quelques motions d’autonomie, jusqu’au moment où Dieu retranche tout effort et absorbe entièrement la volonté. Lorsque celle-ci se fond avec la volonté divine, l’âme atteint l’“état de victime” et de “vraie pureté d’esprit substantielle et spirituelle” : l’âme, complètement dépouillée de ses mouvements, ne vit plus qu’à travers l’amour de Dieu. Le cas du ravissement de la volonté à propos de la vocation apostolique n’est qu’un exemple des dernières résistances que l’âme oppose inutilement à l’opération divine.

Dans ce passage²⁷⁴, la métaphore hydrique est sensiblement développée, car elle englobe les deux protagonistes de l'union et leur communication. L'ensemble de l'image est peut-être la plus belle et la plus réussie de toute la *Relation*. Comme nous l'annoncions plus haut, Dieu est désigné par le syntagme "source inépuisable", où la signification du premier terme oscille entre une forme aquatique indistincte et le concept de principe et où le second terme insiste à nouveau sur l'immensité divine. Le caractère singulier de ce passage consiste dans le fait que Marie transforme l'âme en élément aquatique, le "ruisseau", et que le rapport entre l'âme et Dieu est traduit par le mouvement des liquides, comme le souligne l'emploi des verbes "dégorgé" et "recouler". La source engendre le ruisseau et celui-ci revient à son principe. De plus, l'idée de mouvement suggérée par cette image de réciprocité est amplifiée par le caractère éternel véhiculé à travers les locutions "sans finir" et "sans fin". La communication spirituelle se réalise, donc, par un aller-retour infini qui fait en sorte que les deux formes aquatiques, bien que l'origine soit la même, se confondent, au point que l'âme perd son identité puisqu'elle "semble être son Bien-Aimé".

Nous avons constaté que les images de la mer et de l'océan servent à représenter l'un des attributs fondamentaux de l'essence divine, ainsi qu'à mettre en évidence le processus de purification que l'âme doit entreprendre pour aspirer à l'union intime avec Dieu. Dans la suite, l'image de la source intarissable qui est source de vie – puisqu'elle se répand dans l'âme pour la renouveler – met en lumière la force créatrice qui est à l'origine des opérations que Dieu dispose à l'égard de son élue. Cette image, révélatrice sur le plan des dynamiques relationnelles, apparaît tout au long de la *Relation* à travers la configuration des communications en mouvements aquatiques. Les images des motions sont fonctionnelles aussi bien pour les instances que Dieu adresse à l'âme que pour les réponses de celle-ci. Les opérations divines sont souvent désignées par le terme "écoulements".

²⁷⁴ Comme le signale Laura Verciani, l'image fluviale décrite par Marie annonce les *Torrents* de Madame Guyon, ainsi qu'elle est un écho d'un passage de *Las Moradas* de Sainte Thérèse et du *Traité de l'amour de Dieu* de François de Sales, *op. cit.* p. 172. Dans le deuxième chapitre de la quatrième demeure, la Carmélite écrit : "Los que yo llamo gusto de Dios, que en otra parte lo he nombrado oración de quietud, es muy de otra manera, como entenderéis las que lo habéis probado por la misericordia de Dios. Hagamos cuenta para entenderlo mejor que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua, que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua, y es, como sé poco y el ingenio no ayuda, y soy tan amiga de este elemento, que lo he mirado con más advertencia que otras cosas [...]. Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras : el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio ; el otro está hecho en el mesmo nacimiento del agua, y vase hinchendo sin nengún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo ; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí. [...] Estotra fuente viene el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios, y así como su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mesmos, ya no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después todo lo hinche : vase revertiendo este agua por todas las Moradas y potencias, hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros, que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad", *Las Moradas*, Tomás Navarro Tomás (éd.), Madrid, Espasa-Calpe, 1968, pp. 64-66. Dans le sixième chapitre du troisième livre du *Traité* salésien, nous lisons : "Les fleuves coulent incessamment et, comme dit le Sage, ils retournent au lieu duquel ils sont issus : la mer, qui est le lieu de leur naissance, est aussi le lieu de leur dernier repos ; tout leur mouvement ne tend qu'à les unir avec leur origine", cité dans Benedetta Papisogli, *op. cit.*, p. 136.

Nous en avons un exemple à propos de la souffrance engendrée par la disjonction entre l'âme et le corps de Marie : "Enfin, j'en était tirée par la douceur de l'union de la sacrée Personne du Verbe qui, par écoulement, mettait une sérénité en la partie inférieure [...]" (R 265). Puis encore, lorsque Marie en Nouvelle-France pâtit une longue période d'obscurité spirituelle : "Lors, en un moment, par sa bonté et miséricorde, par un écoulement secret de son Esprit, il excitait la partie supérieure de mon âme à vouloir en effet être précipitée dans l'enfer, pour ce que la Justice divine fût satisfaite dans le châtement de mes indignités [...]" (R 378). Parfois, le mouvement aquatique ne suffit pas à traduire la manifestation divine, de sorte que Marie y ajoute des variantes appartenant à une sphère sémantique tout à fait différente. D'ailleurs, il s'agit de l'un des traits du style de Marie : par un souci de clarté, elle rapproche souvent deux ou trois termes synonymiques. À la fin du récit de la troisième révélation trinitaire, par exemple, Marie associe au terme hydrique un mot relevant du domaine affectif : "J'eus assez de liberté pour dire Complies au chœur en portant l'impression que les écoulements et embrassements divins avaient faite en mon âme qui était toute liquéfiée là-dedans" (R 287). Nous remarquons, en passant, que l'effet produit sur l'âme est rendu à travers le lexique aquatique : l'âme est "liquéfiée", ce qui correspond, en d'autres circonstances, à l'emploi du verbe "se perdre"²⁷⁵. Dans un autre cas, à propos de la deuxième grâce de l'enchâssement des cœurs – événement rattaché à la suite de faveurs et de communications relatives à la vocation apostolique –, le mot "écoulement" est relié à une source lumineuse :

Lors, j'expérimentai un écoulement et un rayon divin en mon âme qui fut suivi de ces paroles : « Demande-moi par le Cœur de Jésus, mon très aimable Fils ; c'est par lui que je t'exaucerai et accorderai tes demandes. » Dès ce moment, l'esprit qui m'agissait m'unifia à ce divin et très adorable Cœur de Jésus [...]. (R 315)

Selon la même stratégie, Marie s'explique sur l'opération divine qui lui avait transmis la connaissance infuse de l'Écriture sainte, à l'époque où elle fut nommée sous-maîtresse des novices chez les Ursulines de Tours :

Ce que j'en avais lu et entendu dans les occasions m'avait donné de bons sentiments, mais non les impressions qui m'en furent faites en l'état d'oraison que je possédais, où ma nature <était> plus capable de liberté pour porter les touches et écoulements divins qui m'étaient donnés [...]. (R 308)

Par le rapprochement du vocable aquatique à un terme sensoriel, les "touches"²⁷⁶, Marie souligne l'origine surnaturelle de sa connaissance scripturaire.

Bien que moins nombreux, les mouvements de l'âme aussi sont traduits par la métaphore aquatique. Nous en avons la preuve dans un discours que Marie adresse à son Bien-Aimé, après le mariage

²⁷⁵ Voir à ce propos les suivantes citations de notre paragraphe : R 242-243, 324-325 et 265-266.

²⁷⁶ Dans ce contexte le mot sert à illustrer le contact avec Dieu et l'expérience réceptive de l'âme par rapport aux dons de connaissance et de sagesse. Toutefois, Marie en fait un emploi polysémique, c'est pourquoi nous renvoyons à l'analyse minutieuse du vocabulaire mystique de notre Ursuline : Mère M. Aloysius Gonzaga L'Heureux, *The Mystical Vocabulary of Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, Washington, The Catholic University of America Press, 1956, pp. 116-118.

mystique : “[...] Mais venez, ô mon Amour, que je me répande dedans vous par un amour réciproque autant que ma bassesse le peut permettre [...]” (R 240). Le phénomène unitif est bien une interaction amoureuse : l’âme entre dans l’espace de son Époux, en se répandant comme un liquide, et *vice-versa* la divine Majesté pénètre l’âme par ses écoulements.

Dans le treizième état d’oraison, une autre référence hydrique apparaît, lorsque Marie narre son état de soumission à la Providence qui avait permis qu’un incendie accidentel détruisît le fruit de grands sacrifices, le monastère de Québec :

Les bénédictions que mon âme donnait à Dieu étaient aussi fréquentes que chacun de mes respirs, et il n’était pas en moi de sortir de cette amoureuse activité et union de toute mon âme à la divine volonté, et tout le fond de mon âme était nageant par un amour de complaisance dans cette sainte volonté de Dieu, sans examiner rien que de me complaire en ce que son dessein avait été accompli par notre anéantissement, et surtout à mon regard, parce que j’avais fait bâtir cette maison [...].(R 435)

Selon un procédé de personnification de l’âme, l’action qu’elle accomplit n’est plus représentée par un mouvement typique des liquides, mais par un mouvement qui se réalise dans l’eau : l’acceptation amoureuse d’un événement qui aurait rebuté quiconque est traduite par l’image fusionnelle de la nage. Comme un poisson dans son élément, l’âme s’immerge et se glisse dans les flots d’une substance liquide et celle-ci est évoquée implicitement pour désigner la manifestation divine.

La métaphore aquatique s’est révélée précieuse pour décrire l’essence divine, ainsi que pour exemplifier l’interaction entre l’âme et Dieu. Toutefois, Marie l’emploie aussi pour concrétiser l’effet que la Parole divine produit dans son parcours à travers des images de cours d’eau. La première évocation se situe par rapport à la connaissance infuse du texte biblique, dont nous avons parlé plus haut :

Au précédent, dans une intime union avec sa divine Majesté, j’avais connu que mon Époux était comme le sein et la poitrine du Père Éternel, duquel découlait un grand fleuve et torrent de grâces qui était son Saint-Esprit, qui inondait tous les Saints et les nourrissait de sa divine vie. Or, c’était de cette vie et de cet Esprit que mon âme était nourrie, en sorte que dans sa plénitude et exubérance, je ne pouvais m’empêcher qu’il n’en rejaillit quelques étincelles <hors> ; comme je me retenais, je [les] consommait en moi-même par la subtilité de cette impression. Si quelqu’un me visitait comme je faisais un ouvrage très délicat pour l’autel, si l’on me parlait, mes réponses portaient toujours quelque chose de ce feu, en sorte que j’avais la réputation de ne parler que par sentences. Ces sentences étaient des passages de l’Écriture sainte qui, sans raisonner, étaient ajustés à mes réponses. (R 308-309)

La connaissance surnaturelle des Écritures qui se répercute involontairement dans la vie quotidienne de l’Ursuline, puisque ses sentences surgissent sans réflexion, semble être reliée au mystère de l’Incarnation de Jésus-Christ. Le Fils se concrétise comme la pleine révélation du Père à travers les éléments féminins du “sein” et de la “poitrine”, dont la fécondité est rappelée par la métaphore hydrique – représentant le Saint-Esprit qui est principe opérant au sein de l’humanité – illustrée par une double action : du Père découlent les grâces, représentées comme “un grand fleuve et torrent”, qui inondent ensuite les Saints pour leur inspirer les paroles de l’Écriture sainte. L’inexorabilité et la

grandeur divines passent à travers les deux formes aquatiques employées pour décrire la grâce du Saint-Esprit : le fleuve se distingue pour son étendue et pour son rapport direct avec la mer et le torrent pour la forte pente de son cours et, par conséquent, par le débit rapide de ses eaux. De plus, l'image de l'inondation causée par le fleuve-torrent donne une impression de fertilité grâce au croisement de deux réseaux sémantiques : d'un côté, l'abondance suggérée par les substantifs "plénitude et exubérance" et, de l'autre, la subsistance vitale évoquée par les deux emplois du verbe "nourrir" et par le mot "vie".

Le caractère vital de la Parole divine apparaît aussi dans le treizième état d'oraison, lorsque Marie narre comment elle avait été retirée de l'obscurité spirituelle engendrée par la révolte des passions et par les tentations de révolte contre son prochain. Après la grâce reçue par l'intercession de la Vierge qui ôte les tourments intérieurs de la protagoniste, "dans une suite et écoulement de paix en toute la partie sensitive de l'âme" (R 418) (nous soulignons à nouveau le mouvement aquatique des opérations surnaturelles), Marie revient à son état habituel et dans son rétablissement elle profite de la parole évangélique : "[...] je me suis sauvée dans le domaine et dans les trésors de mon céleste Époux, qui ne sont autres que les saintes et sacrées maximes de l'Évangile, qui, comme des torrents, sont coulées de sa divine bouche" (R 423). Comme l'indique Marie dans la suite du récit, la parole évangélique lui a servi de soutien pour faire face aux difficultés qui ont souvent entravé son œuvre missionnaire, mais elle y a trouvé aussi le remède à ses inquiétudes intérieures. Le pouvoir vivifiant des maximes se traduit, comme dans le cas précédant, par l'image du torrent, autrement dit de l'agitation aquatique. Nous constatons aussi un autre parallélisme entre les deux dernières citations, car la métaphore aquatique se relie à un phénomène de personnification divine : dans le premier extrait, le fleuve-torrent semble couler du sein et de la poitrine du Père et, dans le deuxième, le torrent se répand de la bouche du Fils. Les deux stratégies discursives convergent vers une idée de fertilité et, par conséquent, elles visent implicitement la désignation de Dieu comme source de vie²⁷⁷.

²⁷⁷ L'image de Dieu comme source de vie reliée à sa révélation par Jésus-Christ et par la Parole divine fait l'objet d'autres passages dans la *Relation*. Pour commencer, dans la communication des divins attributs à la suite du mariage mystique : "Lorsque mon âme contemplait en son impression Dieu comme vie, ses soupirs ne pouvaient dire que : « Ô Vie, ô Amour ! » Elle porte un amour substantiel qui, aimant cette divine source de vie, voudrait que la sienne fût entièrement perdue. Elle conçoit et entend les hautes vérités qui sont cachées dans le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean, parlant du Verbe en tant que lumière et en tant que vie, et de l'abondance et plénitude de cette divine Vie, le Verbe du Père, qui nous a rendus participants de son abondance ; et le bonheur infini des âmes qui sont nées de Dieu et non point de la chair et du sang." (R 243-244). Ici, le lexique de l'abondance seconde encore l'image de la source vitale qui est impliquée dans l'Incarnation du Christ. Ailleurs, Marie explique comment les mystères de la foi n'ont pas besoin d'être médités rationnellement, car l'union au Verbe Incarné imprime systématiquement dans l'âme sa Vérité et sa Vie : "Ces divins mystères appartenant au suradorable verbe Incarné, la moindre pensée qui frappe l'esprit à leur égard embrase l'âme, qui voit en eux tant de vérités, de certitude et de sainteté, qu'elle n'a point besoin de raisons ni de réflexions pour en connaître d'avantage, parce qu'étant unie à la sacrée Personne du Verbe, elle est dans la source qui lui imprime toute vérité et la fait vivre dans ses influences" (R 412).

La métaphore aquatique ne se cantonne pas qu'à des images de larges étendues hydriques et d'eaux ruisselantes qui impliquent un caractère cristallin et pur. La *Relation* n'épargne pas les eaux fangeuses, bien qu'il n'y en ait que deux exemples. Au quatrième état d'oraison, quelques pages après la métaphore de la mer élémentaire, Marie s'explique sur ses emplois charitables au nom de la vertu de l'"humilité patiente". En cet aspect, Dieu se révèle un juge impitoyable, veillant toujours à ce que son élue ne s'égare pas :

Dès que j'y commettais quelque imperfection, j'en était reprise intérieurement : ce qui m'arrivant, en une oraison j'en expérimentai le reproche quoique avec amour. C'étaient [ces] paroles intérieures : « Si tu avais une belle perle ou pierre précieuse et qu'on vînt à la souiller dans un borbier, serais-tu contente ? » Ces paroles m'abîmaient de confusion devant Dieu que mon âme ne concevait que pureté. (R 209)

La réprimande que Dieu adresse à Marie agence deux figures rhétoriques, l'antithèse et la métaphore. Les vertus que l'Esprit de Jésus-Christ a communiquées à la servante de Dieu, figurées par la "belle perle" et par la "pierre précieuse", s'opposent à l'horreur de la faute, signalée par le verbe "souiller" et par le substantif "bourbier". Ainsi, pour Marie l'imperfection de la créature s'associe-t-elle à la cavité d'eau stagnante où se dépose la boue, comme la perfection de Dieu est-elle ramenée aux vastes étendues marines. Le borbier face à la mer – espaces qui s'opposent selon le couple exigüité/immensité – constitue, donc, une manière de représenter la disproportion entre la bassesse de l'âme et la pureté de Dieu.

L'eau souillée²⁷⁸ revient aussi dans le cinquième état d'oraison, lorsque Marie parle de l'exemplarité des vertus de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. En se référant à son expérience de la première vertu, elle écrit : "Dans la pauvreté d'esprit, mon âme concevait des choses si hautes et si divines que tous les royaumes du monde et tout ce qui peut tomber sous le sens ni dans le concept de l'esprit humain, ne lui paraissent que boue et le néant qui est le moins et le rien des choses" (R 219). Le monde intérieur où se déploient "des choses si hautes et si divines" s'oppose, selon l'axe vertical, au monde extérieur, dans son appréhension sensible ou rationnelle, à travers l'image de la boue. La subtilité aérienne et la hauteur de l'espace céleste qui se découvrent à l'âme se montrent absolument incompatibles par rapport à la réalité terrestre qui, en plus d'être comparée à une forme aquatique obscure et impure, apparaît extrêmement infime, comme l'indique la juxtaposition des termes "néant", "moins" et "rien". Pour l'être mystique, donc, l'ouverture vers l'immensité et la hauteur de la réalité surnaturelle, à partir de son intériorité, rend insupportable l'exigüité et la souillure du monde extérieur.

²⁷⁸ Marie réalise ce que Bachelard appelle le "manichéisme de l'eau pure et de l'eau impure" (*L'Eau et les Rêves*, op. cit., p. 161). Alors que les vastes étendues aquatiques et les eaux ruisselantes, qui évoquent des eaux claires, se rapportent à la pureté divine ou au bien, la noirceur et l'immobilisme des eaux fangeuses et impures décrivent la corruption humaine ou la résistance au bien. Comme l'écrit Bachelard : "Si, pour l'esprit conscient, elle [l'eau impure] est acceptée comme un simple symbole du mal, comme un symbole externe ; pour l'inconscient, elle est l'objet d'une symbolisation active, tout interne, toute substantielle. L'eau impure, pour l'inconscient, est un réceptacle du mal, un réceptacle ouvert à tous les maux ; c'est une substance du mal" (p. 160).

Nous pouvons conclure qu'en général la métaphore aquatique sert à définir l'expérience intérieure en tant qu'espace relationnel entre Dieu et l'âme. La déité est décrite selon des images de vastitude aquatique et son action à l'égard de l'âme – qu'il s'agisse d'opérations ou de paroles – se traduit en images de canalisation et d'eaux courantes et agitées, enrichies d'une rhétorique de l'abondance et de la fertilité vivifiante. Les images hydriques sont l'apanage de Dieu mais, comme nous l'avons constaté, les états unitifs transmettent à l'âme les qualités et les motions de la liquidité. Tout cela est, d'ailleurs, condensé dans la conclusion du "petit discours" récapitulatif du treizième état d'oraison. L'âme, après s'être vue dans les "eaux des tribulations, par où elle a passé par tant de circoncisions spirituelles" (R 460), est tirée de l'obscurité, qui l'empêchait de jouir pleinement de la possession divine, par le Verbe Incarné qui :

[...] fait expérimenter assez tard ce que porte ce passage : *Et voici : ma tranchée a été faite un ruisseau abondant, et mon fleuve est approché de la mer*. Elle est plus féconde que jamais dans la possession des biens du suradorable Verbe Incarné et de lui-même, qui [l']inonde et l'abîme en lui, d'une façon digne de ses magnifiques largesses. (R461)

L'abondance et la fertilité reviennent à côté des images aquatiques et la configuration de l'état d'union est bien claire : l'âme se fond en Dieu, comme un fleuve se jette dans la mer. Toutefois, ce qui est intéressant dans ce passage c'est que Marie explique son expérience personnelle à travers la parole biblique, un langage universellement partagée. De plus, cette citation, tirée de l'Ecclésiastique, montre que la métaphore aquatique développée tout au long de la *Relation* n'est pas inédite, puisqu'elle résulte d'une réélaboration intertextuelle, de l'appropriation d'une tradition langagière aussi vieille que l'Écriture sainte.

Cet extrait s'avère intéressant aussi en fonction du rapprochement de deux actions que le Verbe Incarné opère à l'égard de l'âme : il l'inonde et l'abîme en lui. Cette association nous autorise à inférer que la métaphore aquatique va de pair à la métaphore abyssale. Nous verrons, d'ailleurs, que la seconde partage quelques caractéristiques de la démarche de la première.

c. La métaphore abyssale

Le substantif "abîme" est avant tout le terme que Marie emploie pour désigner sa divine Majesté, comme elle l'avait déjà fait à travers les images d'amples étendues d'eau. Dans l'article XXI, Marie relate, comme nous l'avons déjà dit, son expérience de la révélation des divines perfections :

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 244-245)

C'est par rapport à la contemplation des attributs de la pureté et de la sainteté que l'âme s'exclame à travers une image spatiale, l'"abîme sans fond", qui rejoint l'infini. Puisque l'abîme connote déjà un espace dont la profondeur est insondable, l'ajout d'un élément descriptif, annulant toute limitation, produit une exagération qui cherche à définir l'absolue pureté divine. Cependant, la concision de cette expression ne suffit pas à Marie, car elle éprouve le besoin de répéter le concept en reliant les formules "grand Dieu" et "abîme de perfection".

Nous constatons dans un passage du récit sur la troisième révélation trinitaire (que nous avons déjà citée à propos de la rhétorique de la grandeur) que la grandeur divine se mesure, donc, en profondeur : "En toute cette opération, je me voyais le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes. Je ne pouvais dire autre chose que : « Ô mon grand Dieu ! ô suradorable Abîme ! Je suis le néant et le rien ! » " (R287). Ici, l'immensité divine, suggérée par les vocatifs traduisant un extrême sentiment d'incompatibilité, renvoie à la grandeur de la miséricorde de Dieu²⁷⁹ qui permet à l'âme de bénéficier de la grâce trinitaire, malgré son imperfection.

Lorsque Marie s'attarde sur l'état intérieur issu de la première révélation trinitaire, elle se réfère à Dieu à travers une autre métaphore abyssale, l'"abîme d'amour". Cette expression apparaît dans un discours pseudo-spéculatif, qui coupe la progression de l'histoire personnelle, centré sur le classement des manifestations divines ou, mieux, selon le langage de l'Ursuline, des "lumières qui viennent de Dieu". Ces communications sont de trois types : "purement lumière", "lumière et amour ensemble" et "purement amour" (R 238). C'est à propos de cette dernière catégorie que Marie se sert de la métaphore abyssale :

Ce que j'appelle purement amour, c'est lorsque Dieu tout d'un coup se laisse posséder à l'âme, où il lui permet par son attrait une communication très intime. Or, en cet état, elle n'appète que jouir ; ce lui est assez de savoir par une science expérimentale d'amour qu'il est dans elle et avec elle et qu'il soit Dieu. Elle est contente, mais non pas satisfaite, car, comme il y a des amabilités infinies en lui, et qu'il est un abîme d'amour au fond duquel elle ne peut atteindre, néanmoins elle aspire d'être abîmée en cet abîme et enfin d'y être tellement perdue qu'on ne voie plus que son Bien-Aimé qui l'aura par amour transformée en lui. (R 238-239)

²⁷⁹ On retrouve le même rapprochement entre l'abîme et la miséricorde, l'une des perfections participant à la grandeur divine, lorsque Marie décrit les rapports spirituels au lendemain du mariage mystique : "J'avoue bien que je n'ai pas des dictionnaires propres, mais pour les grands excès de miséricorde d'un si grand et bon Dieu dans mon endroit, dans les communications qu'il lui a plu faire à mon âme, il n'y a langue humaine qui le puisse exprimer. Mais quoi que je die des rapports d'esprit à esprit et des submergements dans cette abîme, quelque perte de moi-même en elle, quelques communications les plus intimes, mon âme a toujours connu qu'elle était le rien à qui le Tout se plaisait de faire miséricorde, parce qu'il n'a exception de personne, et j'ai toujours cru et vu, dans les mêmes impressions, le néant de la créature, étant bien aise d'être ce néant et que ce grand Dieu fût tout." (R 266). Nous avons déjà mis en lumière une partie de cette citation dans la note traitant de la disproportion entre l'âme et Dieu, mais nous soulignons maintenant que la configuration de la miséricorde passe à travers l'image de l'abîme où l'âme est engloutie, comme le suggère le terme aquatique "submergements".

L'expression "abîme d'amour" met encore en lumière l'une des perfections de la déité, l'amour qui, pareillement à la miséricorde, investit l'âme. Ce passage, en effet, illustre bien le côté relationnel de communication : l'âme, tout en profitant de la possession et de la présence divine (suggérées par les prépositions "dans" et "avec"), conçoit l'impossibilité de connaître la totalité de l'essence divine, parce que la manifestation amoureuse de Dieu, ou ses "amabilités", est infinie, puis, parce qu'il est un abîme et, en tant que tel, il est impénétrable dans sa profondeur. Néanmoins, les limites relationnelles auxquelles l'âme doit se plier n'amoindrissent pas son désir de possession : c'est ce qui s'exprime à travers la dérivation "être abîmée en cet abîme". Le verbe "abîmer", souvent employé à la forme passive pour décrire l'attitude de l'âme, apparaît comme synonyme de la formule réfléchie "se perdre". Nous l'avons déjà constaté plus haut, l'expérience mystique est spatialisée dans la mesure où l'âme accède à l'espace divin – figuré aussi bien par une source aquatique que par une cavité terrestre – pour perdre tout point de repère dans cet infini et pour être absorbée en lui et s'y homologuer en termes d'action. En d'autres mots, dans la mer l'âme se liquéfie et dans l'abîme elle s'abîme.

La même connotation de défaillance du verbe "s'abîmer" se trouve aussi dans le récit de la première révélation du mystère de la Trinité. Marie vit intérieurement la relation entre les trois Personnes divines : "[...] l'amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement ; mon âme était informé de cette vérité d'une façon ineffable qui me fait perdre tout mot, elle était abîmée en cette lumière" (R 234). Alors que le sens de l'action de l'âme demeure identique, la localisation ou l'espace d'action varie, car l'âme plonge dans l'information, dans l'illumination de l'union extatique.

Semblablement, dans le récit de la troisième révélation trinitaire, Marie réserve le mot "abîme" à l'illumination et aux effets de la communication divine :

Cette impression portait [...] les opérations des trois divines Personnes en moi, plus éminemment que jamais ; et elles me les donnèrent à connaître et à expérimenter dans une pénétration d'elles en moi. Et la très sainte Trinité, en son unité, <s'appropriait> mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce. En ce grand abîme, il m'était signifié que je <recevais> lors la plus haute grâce de toutes celles que j'avais reçues au passé, dans les communications des trois divines Personnes. (R 286)

Ainsi, la Trinité se montre comme grandeur infinie à laquelle l'âme participe et, par conséquent, son espace intérieur s'amplifie ou, comme le dit Marie, elle est "rendue capable" d'abriter la révélation. Toutefois, la plus belle réalisation de la métaphore abyssale se situe au douzième état d'oraison. Dans ce chapitre, Marie narre les débuts de la crise spirituelle qui dura l'espace de huit longues années, en relation à ses responsabilités et aux affaires concernant l'établissement en Nouvelle-France. Comme elle le dit, sa paix intérieure se transforma et elle entra dans un état pénible à supporter. Elle se sentit "dépouillée de tous les dons et grâces que Dieu avait mis en [elle]" (R 376),

ce qui engendra la révolte des passions et les tentations d'aversion envers autrui. De cette obscurité spirituelle elle écrit :

Parfois un rayon de lumière illuminait mon âme et l'embrasait d'amour, qui la mettait dans un transport extraordinaire. Il me semblait que j'étais dans le paradis et dans la possession de la jouissance très familière de Dieu, qui me tenait dans ses embrassements. Mais cela se passait bientôt et servait à l'augmentation de ma croix, car je passais d'une abîme de lumière et d'amour en un abîme²⁸⁰ d'obscurité et de ténèbres douloureuses, me voyant comme plongée dans un enfer qui portait en soi des tristesses et amertumes provenant d'une tentation de désespoir, qui était comme née dans ces ténèbres, sans que j'en connusse la cause, et je me fusse perdue dans cette tentation si, par une vertu secrète, la bonté de Dieu ne m'eût soutenue. J'étais parfois subitement arrêtée et me semblait que réellement je me voyais sur le bord de l'enfer et que, de la bouche de l'abîme, sortaient des flammes pour m'engloutir, et je sentais en moi une disposition qui me voulait porter de m'y précipiter, pour faire déplaisir à Dieu, contre lequel cette disposition me portait de l'haïr. Lors, en un moment, par sa bonté et miséricorde, par un écoulement secret de son Esprit, il excitait la partie supérieure de mon âme à vouloir en effet être précipitée dans l'enfer, pour ce que la Justice divine fût satisfaite dans le châtement éternel de mes indignités [...]. Cet acte était une simple vue de foi qui me tirait de ce grand précipice. Je voyais que je méritais l'enfer et que la Justice de Dieu ne m'eût point fait de tort de me jeter dans l'abîme, et je le voulais bien, pourvu que je ne fusse point privée de l'amitié de Dieu. (R 377-378)

La métaphore abyssale concrétise l'opposition de deux espaces : d'un côté, l'abîme de l'union fusionnelle et, de l'autre, l'abîme de la détresse causée par la tentation d'être hors de la grâce divine. L'antithèse représentée par le couple de "l'abîme de lumière et d'amour" et "l'abîme d'obscurité et de ténèbres douloureuses" est amplifiée par une série d'oppositions appartenant à différents plans perceptifs. En premier lieu, le contraste se produit sur le plan spatial, car Marie évoque l'espace céleste et éternel en comparant l'abîme de lumière au paradis et l'abîme d'obscurité à l'enfer. L'Ursuline trouve dans les lieux de la béatitude et de la damnation le moyen d'illustrer ses sensations spirituelles. La spatialisation intérieure ne jouit pas seulement d'images tirées de l'extérieur terrestre, mais aussi d'analogies à l'espace surnaturel. En second lieu, l'opposition est phénoménologique : alors que dans l'abîme unitive l'élue perçoit un "rayon de lumière" envoutant et enflammant – l'illumination emplit l'âme d'une passion ardente, suggérée par l'emploi du verbe "embraser" et du substantif "embrassements" –, dans l'abîme d'obscurité elle voit les "flammes" de la damnation visant à la précipiter²⁸¹. En troisième lieu, l'antithèse concerne le plan émotif. D'un côté, l'abîme de lumière renvoie à la délectation de l'union intime à Dieu, comme le souligne le mot

²⁸⁰ Nous signalons que le terme "abîme" était aussi bien féminin que masculin au XVII^e siècle.

²⁸¹ Il faut remarquer que la perception de ces flammes diffère de la contemplation de la lumière divine. Tout au long de la *Relation*, Marie souligne que les tentations n'agissent que sur l'imagination qui est séparée des parties de l'âme où Dieu pénètre. Comme le dit Marie à propos de cette exemplification de la crise spirituelle, il lui semblait de se voir "réellement" sur le bord de l'enfer d'où sortaient ces flammes. Cet adverbe insinue peut-être que la vision imaginative se transforme en hallucination. D'ailleurs, quelques pages plus loin, la religieuse narre un épisode dont on ne peut pas douter de sa nature hallucinatoire en fonction des références à l'espace extérieur : "Une fois, étant proche du très saint sacrement, étant debout, il me parut une grande flamme par un soupirail, qui me semblait être celui de l'abîme. Alors, par une certaine saillie de vivacité, tout moi-même voulait s'y jeter par un mépris de Dieu. Lors, tout soudain, sa divine Miséricorde, par une secrète vertu, me retint et, en un moment, cette vue effroyable et cette opération cessa. Je crois que si alors je n'eusse rencontré un lambris qui touchait le lieu où j'étais, où je m'appuyai, je fus tombée, tant cette opération fut excessive et violente." (R 380).

“jouissance”, de l’autre, l’abîme d’obscurité est associé à la désolation à travers la juxtaposition des termes “tristesse”, “amertume” et “désespoir”.

Nous pouvons conclure que les métaphores aquatique et abyssale se développent tout au long de la *Relation* dans le but de concrétiser l’immensité divine : les éléments empiriques, tels que les vastes étendues d’eau et les abîmes, ont donné un corps à l’indétermination véhiculée par la rhétorique de la grandeur. Nous avons vu que les métaphores cherchent à décrire trois objets. Pour commencer, elles désignent le Tout-Puissant et les traits déterminants de sa déité ; ensuite, elles traduisent l’interaction âme-Dieu selon l’alternance des manifestations divines et des réactions de l’âme ; enfin, elles désignent l’âme en relation à la transformation subie par le contact divin.

d. Les métaphores empiriques de l’exigüité

L’espace intérieur configuré dans la *Relation*, nous le répétons, est généralement amplifié par la rhétorique de l’immensité et par les métaphores empiriques. Néanmoins, il est parfois soumis à un mouvement contraire : il se réduit à travers des images d’espaces extérieurs exigus et fermés. Cette fois-ci, les lieux du monde que Marie évoque appartiennent aussi bien au domaine naturel qu’au monde des constructions humaines.

Parmi les images de l’espace naturel, nous allons distinguer celles qui se rapportent à la relation entre d’âme et Dieu avant l’union du mariage mystique de celles qui se réfèrent aux imperfections et aux troubles spirituels de la protagoniste. En ce qui concerne la première catégorie, Marie emprunte les images au texte biblique :

Maintenant que je fais réflexion sur cet état, je l’estime infiniment précieux. Il n’y a que l’Esprit de Jésus-Christ qui le puisse communiquer. L’âme est cachée vraiment dans les *trous de cette pierre vive et dans les cavernes de cette divine mesure*, dans laquelle elle est comme entée que pour ne vivre que de son divin esprit et ne subsister que dans sa vie. (R 203)

Dans cette intrusion du narrateur, Marie juge son troisième état d’oraison, lorsque son âme est dans la tendance aspirant à la possession du Verbe Incarné. Déjà en cet état, l’âme expérimente une certaine familiarité avec son futur Époux qui est représenté par les images de la “pierre vive” et de la “divine mesure”. L’âme habite ces deux espaces dans leur plus petite portion, le “trou” et la “caverne” qui peuvent être interprétés comme lieux primordiaux du vivre. Alors que dans l’imaginaire poétique “tout coin dans une maison, toute encoignure dans une chambre, tout espace réduit où l’on aime à se blottir, à se ramasser sur soi-même, est, pour l’imagination une solitude”²⁸²,

²⁸² Gaston Bachelard, *La poétique de l’espace*, op. cit., pp. 130-131.

pour Marie le refuge dans ces lieux étroits – souligné par la forme passive du verbe “cacher” – n’est pas une solitude mais, bien au contraire, une cohabitation qui lui donne la vie, comme l’illustre l’idée d’implantation contenue dans le verbe “enter”. C’est en se greffant à l’Esprit divin que l’âme tire la sève pour être renouvelée en sa vie.

Dans le sixième état d’oraison, Marie évoque encore un espace restreint dans le but de spatialiser la délicatesse des opérations divines qui disposent l’âme au mariage : “Mais il est question d’une affaire si haute et si sublime qu’il faut que le Bien-Aimé y mette la main par ses sentiers secrets et des cachettes pour l’âme, à ce qu’elle confesse, lorsqu’elle sera arrivée à la possession de son bonheur, que tout a été l’ouvrage de son Bien-Aimé” (R 240-241). Et plus loin :

J’ai dit, dans les grandes angoisses que l’âme souffre à cause de la tendance amoureuse qu’elle a pour le mariage où elle se sent appelée et auquel elle prétend, avec les respects que lui a causés la Majesté divine dans les impressions précédentes, [que les respects] s’étant accommodés avec l’amour, cet amour l’a emporté pour faire place à la privauté, [...] que le Bien-Aimé va disposant l’âme dans une cachette et secrète manière qu’à peine aperçoit-on ses vestiges. (R 241)

À la caverne et au trou se substitue la “cachette”, un espace indéfini, sans description tangible. L’important pour Marie est de mettre en lumière que les préparatifs en vue du mariage dépendent entièrement de Dieu et que son âme se laisse conduire aveuglement en des voies insaisissables, hors de son pouvoir cognitif, comme l’indiquent les expressions “sentiers secrets” et “manière secrète”. L’image de la cachette répond au besoin de concrétiser les manifestations divines dans leur caractère furtif, car il est impossible pour l’âme d’en appréhender les “vestiges”.

Comme nous l’avons annoncé plus haut, les espaces empiriques s’appliquent aussi aux attitudes spirituelles de l’âme : les images spatiales de l’exigüité traduisent en quelque sorte les empêchements que la créature oppose à la pleine jouissance des dons divins. Nous avons vu tout à l’heure que, dans l’article LI du douzième état d’oraison, Marie rend compte de la crise spirituelle de l’époque canadienne à travers l’expérience antithétique représentée par une double abîme intérieure. Dans l’article suivant, elle explique que dans le changement de la paix intérieure Dieu lui montra toutes les imperfections commises depuis le début de son itinéraire mystique. Dans cette introspection de l’imperfection, plus intense que dans les commencements de sa purification, la divine Majesté apparaît comme un censeur impitoyable :

Cela ne se peut dire, ni combien l’amour divin est terrible, pénétrant et inexorable, en matière de cette pureté, ennemie irréconciliable de l’esprit de nature. Lors même qu’on le voit anéantir et qu’on croit être au-dessus de lui et toute dans celui de grâce, ce sont des coins, des tours, des labyrinthes que la nature corrompue, qui sont incompréhensibles, et il n’y a que l’Esprit de Dieu qui connaisse ces voies et qui les puisse détruire par son feu très intense et subtil et par son souverain pouvoir. (R 379)

Les images des “coins”, des “tours” et des “labyrinthes” représentent la dissolution de la nature humaine. Bien que l’esprit de grâce semble être le vainqueur dans le combat vers la perfection, le vice s’insinue et s’établit en ces encoignures, ces lieux qui passent globalement inaperçus dans une

vision d'ensemble, ou en ces "tours" que l'on doit entendre comme contours d'un espace plutôt que comme bâtiments en hauteur. Toutefois, la corruption humaine risque de prendre de l'ampleur dans les coins et recoins des sentiers labyrinthiques : l'image du réseau de voies étouffantes et infinies, à l'issue difficile ou impossible, traduit bien l'égarement et le danger extrême auquel l'âme s'expose et, finalement, dont elle ne peut être tirée que par une intervention divine.

L'image des sentiers incompatibles à la vraie pureté revient aussi au treizième état d'oraison à propos du retour à l'état de paix, suite à la délivrance de l'obscurité intérieure opérée par la Vierge :

Envisageant cet état, je ne me <pouvais> lasser de bénir Dieu de m'avoir fait passer par tant de détroits et tant d'épines. Je lui demandais pardon de ne lui avoir pas été assez fidèle dans mes tentations, ce qui me donnait de la confusion et m'humiliait en sa divine présence [...]. (R 422-423)

Le désespoir que Marie avait éprouvé par rapport à la perte des dons divins se concrétise dans l'image des "détroits", ces voies resserrées par où l'âme est passée à cause de son imperfection et de son infidélité, puisqu'elle a laissé que la tentation prenne le dessus sur les manifestations de la grâce. Le contraste entre les espaces restreints et balisés et les espaces employés pour décrire l'immensité divine sert à mettre en lumière qu'à n'importe quel état d'avancement spirituel l'âme est constamment confrontée à son infériorité : tout en ayant reçu de nombreuses grâces extraordinaires qui lui ont conféré un certain degré de perfection, elle demeure éloignée de l'absolue perfection divine à laquelle Dieu seul peut l'élever.

À côté des coins, des trous, des cavernes, des cachettes et des labyrinthes, Marie exploite un autre réseau métaphorique qui représente l'intériorité : il s'agit d'images appartenant au monde architectural. Ces figures sont étroitement liées au concept de l'inhabitation trinitaire, selon lequel l'âme devient l'espace que Dieu habite à travers l'engendrement ou la révélation du Fils dans la partie la plus intime de l'âme, ce que Marie appelle le "fond" ou le "centre de l'âme". L'intérieur se configure alors en demeure, image qui correspond à l'espace primordial de l'existence humaine, ou comme le dit Gaston Bachelard, "la maison est notre coin du monde. Elle est – on l'a souvent dit – notre premier univers"²⁸³. Néanmoins, ici, il s'agit de la demeure de Dieu, donc de l'espace vital que la Divinité crée en l'âme et d'où celle-ci tire sa propre vie.

La métaphore architecturale apparaît dès les premières lignes du premier état d'oraison : "[...] la divine Majesté voulant mettre des dispositions dans mon âme pour la rendre son temple et le réceptacle de ses miséricordieuses faveurs [...]" (R 160). L'âme est donc un contenant, un espace apte à recevoir un contenu, comme l'indique le terme "réceptacle"²⁸⁴. Puis, sous la motion divine

²⁸³ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁴ Ce terme est employé à nouveau dans le cinquième état d'oraison, afin de souligner que, pour entrer dans la possession des grâces divines, il faut passer par des épreuves de purification (à cette époque Marie avait eu des tentations au sujet de ses mortifications, de sa soumission au directeur spirituel et de son vœu de pauvreté) : "J'avais

qui multiplie les grâces, cet espace se sacralise à travers l'image du temple²⁸⁵, demeure terrestre du Seigneur.

Dans le quatrième état d'oraison, l'image architecturale se précise et Marie, bien que par intervention divine, puise encore une fois dans le texte biblique l'expression profitable à son expérience personnelle :

Je faisais l'imaginable pour gagner son cœur, car rien ne me contentait que cela, dans ces langoureuses ardeurs et moyens que je prenais pour plaire à Celui que je voulais posséder. Comme j'étais dans ces sentiments, tout soudain me fut mis en esprit ce premier verset du psaume *Nisi Dominus aedificaverit domum...* etc., et une grande lumière qui m'en donna l'intelligence, en me faisant voir le néant et l'impuissance de la créature pour s'élever d'elle-même à Dieu et de s'avancer en ses bonnes grâces et enfin à toutes les prétentions de le posséder, si lui-même *n'édifiait l'édifice* et ne lui donnait les ornements convenables à un si haut dessein. (R 214)

À l'époque de cette illumination, Marie était fort employée dans l'entreprise de son beau-frère, elle venait de prononcer les vœux privés d'obéissance et de pauvreté, puis, elle s'adonnait à la charité et aux mortifications corporelles. Dans cet état d'abnégation, son désir d'union s'accroissait sensiblement, comme le témoigne la rhétorique de la conquête amoureuse du début de la citation ("gagner son cœur", "langoureuses ardeurs", "plaire à Celui que je voulais posséder"). Les élans passionnels, cependant, s'éteignent en fonction de la signification de l'incipit du *Psaume CXXVI* que Dieu imprime à l'âme : les efforts de l'élue en vue de la possession sont vains puisque Dieu seul est maître de son avancement. La suprématie divine sur l'âme se concrétise dans l'action de construire, car Dieu, grand architecte, bâtit et aménage sa demeure, comme l'indiquent la dérivation "édifiait l'édifice" et le fait de disposer les "ornements" adéquats.

Au fil des grâces, l'âme est perfectionnée et transformée en espace accueillant pour son hôte ou, comme nous l'avons vu plus haut à propos du sommet de l'inhabitation trinitaire, "rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce" (R 286). L'intériorité de la servante de Dieu est, donc, l'espace de la réception de la communication divine et, par conséquent, de l'appropriation de ce message. La connotation du syntagme "rendre capable" oscille, alors, entre la compétence d'assimilation et de réélaboration de l'âme et la propriété de contenir quelque chose venant de l'extérieur. L'image de l'âme en tant qu'espace capable et accessible implique, d'ailleurs, la représentation de la relation avec Dieu en termes d'occupation spatiale. Cette configuration émerge dans le treizième état d'oraison, lorsque Marie affirme, par rapport à son âme, "le suradorable Verbe Incarné qui habite en elle" (R 422). L'espace que celui-ci habite est le "fond de

environ vingt-cinq ans, lorsque je passai par l'épreuve susdite et par d'autres de la part du prochain. Ensuite de quoi, Notre-Seigneur allait augmentant la grandeur de ses miséricordes en mon endroit, expérimentant que l'état, lequel il avait permis que je portasse, n'était que pour épurer mon âme, laquelle il allait disposant pour être le réceptacle de ses faveurs, et que, comme il était Dieu d'infinie pureté, qu'il fallait passer par le feu pour être admise à l'honneur de ses embrassements" (R 226-227).

²⁸⁵ On peut voir en cette image une réminiscence du *Traité de l'amour de Dieu* (1616) de François de Sales. Dans le premier livre, le prélat évoque le Temple de Salomon, avec ses trois parvis et un sanctuaire, pour représenter l'espace de l'âme raisonnable. Voir à ce propos : Mino Bergamo, *op. cit.*, p. 98.

l'âme", représenté, dans le douzième état d'oraison, par des images d'intérieurs, les pièces particulières d'un édifice : "son fond, où est le cabinet et le siège de Dieu, qui en cet état, paraît comme un abîme et lieu séparé" (R 379). Le bâtiment de l'âme, parmi toutes ses chambres, possède un "cabinet"²⁸⁶, un espace aparté où Dieu y établit sa résidence et son centre d'action. Cependant, l'intimité suggérée par la localisation à l'écart et par l'étroitesse de la pièce s'oppose paradoxalement à l'ouverture évoquée par le mot "abîme". L'image est vertigineuse, car le petit devient immense et l'intérieur devient extérieur : l'exigüité d'une simple pièce se transforme en profondeur naturelle infinie. L'idée d'ouverture est, d'ailleurs, reprise dans un autre passage, où Marie affirme que le centre de l'âme "est la demeure de Dieu et comme son ciel" (R 400-401). Bien que l'expression ne puisse pas être prise à la lettre, il est intéressant de constater que l'âme ne s'amplifie pas qu'en fonction d'images de l'immensité terrestre : l'extérieur, aussi bien physique que transcendant, entre dans l'intérieur. De plus, ces derniers extraits nous montrent que le langage illustre parfaitement la nature paradoxale de toute expérience mystique, car l'intériorité représentée en images architecturales de la fermeture revient, finalement, à l'ouverture spatiale mise en relief par les métaphores empiriques de l'immensité.

III. 4 L'EXTÉRIEUR SE RÉTRÉCIT

Le paradoxe mystique de la subversion des valeurs spatiales ordinaires concerne également la représentation de l'espace extérieur. Alors que l'appropriation de l'espace divin est décrite à travers les images des éléments terrestres qui se rapprochent le plus de l'infini, le monde extérieur apparaît comme une composition de lieux exigus et étroits. Le paysage naturel réel est quasiment exclu du récit, contrairement à l'espace urbain qui est généralement évoqué à travers ses manifestations architecturales. Ces éléments se répartissent en lieux de simple fréquentation et d'habitation, en bâtiments sacrés et profanes, puis en demeures françaises et canadiennes. Marie se met en scène dans une série d'intérieurs – espaces qui témoignent aussi bien un refus du monde

²⁸⁶ Comme l'affirme Bernard Beugnot, le cabinet est un "lieu de transition avec les pièces de réception et celles qui sont réservées à une vie sociale plus étroite". Et encore : "La définition de Furetière – « Lieu retiré dans les maisons ordinaires, où l'on étudie, où l'on se séquestre du reste du monde et où l'on serre ce que l'on a de plus précieux. La place qui contient une bibliothèque s'appelle aussi un cabinet » – réunit trois caractères : étude, isolement, rareté, formes d'un même désir de repli qui semblent avoir pour dénominateur commun *l'Odi profanum vulgus et arceo* d'Horace. [...] Le cabinet répond donc à une large gamme de fonctions : refuge contre le tourbillon mondain, intimité solitaire et partagée, lieu sentimental, intellectuel aussi bien que spirituel où peuvent voisiner les figures emblématiques de saint Jérôme, de Rembrandt ou de Descartes en son poêle", *op. cit.*, pp. 94, 95. Ailleurs, Beugnot écrit : "Le cabinet se présente donc comme l'inscription architecturale d'un lieu qui est de nature psychologique, c'est-à-dire en attente d'être habité par un esprit ou une âme, illustration de la « culture de l'intériorité » (M. Bergamo) qui marque tout le XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 33. Marie choisit, donc, l'espace domestique le plus adéquat au recueillement spirituel pour représenter l'intimité de la relation entre son âme et Dieu.

qu'un besoin de protection – où elle s'isole pour s'entretenir avec Dieu : c'est en fermant les portes des pièces occupées qu'elle peut ouvrir la porte de l'intériorité. Dans cette perspective, l'espace extérieur, réduit à la portion comprise entre quatre murs, devient un lieu de transition nécessaire entre le bas et le haut, une sorte d'antichambre de l'espace surnaturel.

Les espaces fermés, faisant généralement l'objet d'une évocation plutôt que d'une description minutieuse, varient selon les époques et les états de vie, de sorte qu'on peut les distinguer en fonction des deux événements qui ont bouleversé l'existence de la servante de Dieu : d'un côté, l'entrée en religion et, de l'autre, l'abandon définitif de la France. Les intérieurs convoqués dans la *Relation* – des demeures de la vie séculière aux monastères de Tours et de Québec, en passant par les églises des deux continents – rendent compte de l'évolution de la relation avec Dieu et de l'influence que celle-ci exerce sur la vision et l'exploration du monde de la religieuse. À ce propos, le traitement de l'espace concernant la vocation apostolique est révélateur, dans la mesure où l'expérience du voyage en Nouvelle-France, la seule qui aurait pu être représentée en termes d'ouverture, confirme l'image du rétrécissement de l'extérieur.

a. L'espace domestique : l'enfermement recherché

La période qui précède l'entrée en religion est marquée par la fréquentation de l'église et par la manière d'habiter l'espace domestique, soit la maison natale, la maison conjugale et la maison de la sœur de la protagoniste. Dans les deux premiers états d'oraison, Marie décrit son style de vie, entièrement axé sur des pratiques dévotionnelles, telles que ses premières expériences en matière d'oraison, ainsi que l'écoute des prédicateurs et la participation aux cérémonies qui attestent son assiduité à l'église. Marie insiste, donc, sur les conséquences de l'appel précoce à la vie mystique, ce qui rend son enfance et sa jeunesse insolites par rapport à l'existence des jeunes filles du même âge. À côté de cela, la vie domestique de ses premiers vingt ans ne figure presque pas dans le récit et si Marie en parle, c'est juste pour mettre en relief le besoin de solitude que son initiation à l'oraison lui inspirait :

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 [...]. (R 163)

Marie se réfère à son état d'épouse, condition qui lui avait été imposée par ses parents, en soulignant les avantages que cette nouvelle expérience comportait par rapport à son passé. Cependant, les "petites libertés" acquises se heurtaient à un commandement intérieur qui induisait

la protagoniste à préférer la lecture à la compagnie. La maison conjugale se présente, donc, comme un espace de protection, où Marie peut fuir la mondanité et vivre dans la solitude nécessaire au repli sur soi. L'«esprit de retraite» caractérise aussi l'époque du veuvage, lorsque Marie regagne la maison paternelle : «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 187). Encore une fois, le foyer apparaît un refuge, un lieu où Marie se tient à l'écart du monde extérieur et de la présence humaine pour faciliter son entretien intérieur avec Dieu. L'atmosphère de tranquillité et de recueillement, suggérée par la mise en scène de la protagoniste réalisant des travaux féminins, est secondée par l'idée de distance, suscitée par l'emplacement de la pièce occupée au sein de la maison. Logée dans la partie la plus haute de la demeure, Marie se sépare aussi bien de l'espace extérieur que de la vie des étages plus bas. L'espace domestique se configure selon l'axe vertical, de sorte que le fait d'habiter l'extrémité du haut, la partie la plus proche du ciel, symbolise l'élévation qui se produit à l'intérieur de la jeune femme.

Si la maison conjugale et la maison paternelle représentent des lieux propices à l'isolement et au recueillement spirituel de Marie, la maison de sa sœur n'offre pas les mêmes avantages. La paix, le silence, l'intimité et le refus de la vie collective deviennent des conditions difficiles à atteindre dans une demeure qui est avant tout une entreprise. Pendant une dizaine d'années, Marie doit se plier aux travaux les plus humbles, tout en aidant son beau-frère dans la gestion des affaires. Elle doit surtout partager son espace vital et communiquer sans cesse avec d'autres personnes. Malgré la surcharge de travail, Marie trouve toujours le temps et l'espace pour se consacrer à Dieu.

L'espace le plus souvent évoqué à l'intérieur de la maison fraternelle est la chambre, la pièce qui, dans l'imaginaire, est toujours associée à l'intimité²⁸⁷. Pour Marie, l'intimité est à la fois spirituelle et corporelle : la chambre est aussi bien un lieu de rendez-vous avec Dieu qu'un lieu voué à des pratiques ascétiques. La relation divine, en effet, impose à Marie un certain rapport à elle-même et, en particulier, à son corps. Considéré comme l'ennemi de la vraie pureté, le corps doit être tourmenté et anéanti par la violence physique jusqu'à le mener à un pas de la mort²⁸⁸. La chambre que Marie évoque correspond à un espace de souffrance volontaire :

Lorsque dans la rigueur de l'hiver, pendant l'obscurité de la nuit, je voulais châtier mon corps que je tenais tout découvert, à peine pouvais-je remuer le bras. Je disais à ce divin Amateur : « Mon Bien-Aimé, mettez-vous sur mon bras, à ce qu'il ait des forces pour châtier ce misérable corps. » Lors, il m'en donnait de si puissantes que je me déchirais de coups ; puis je mettais une haire pour que ses brins et piqûres fussent d'autant plus sensibles. Ensuite, je m'allais jeter quelques heures sur mon pauvre lit. (R 223)

²⁸⁷ Comme le dit Gaston Bachelard, «[...] chambre et maison sont des diagrammes de psychologie qui guident les écrivains et les poètes dans l'analyse de l'intimité», *La poétique de l'espace, op. cit.*, p. 51.

²⁸⁸ Nous rappelons que dans le septième état d'oraison Marie exprime clairement toute son aversion pour son corps: «il était son [de la partie suprême de l'âme] ennemi mortel et son plus grand obstacle qui la retient et l'empêche de s'envoler dans le séjour de son Bien-Aimé, libre de la vie mortelle, où elle ne pourra plus le perdre» (R 258).

La référence à la pièce est implicite, car nous comprenons que Marie se trouve dans sa chambre grâce à l'élément d'ameublement qui la distingue, le lit. Cet espace, qui devrait être destinée au repos, se transforme en chambre de torture où la protagoniste se livre à des pratiques de pénitence qui correspondent, d'après Jacques Le Brun, à la forme de martyre privilégiée au XVII^e siècle²⁸⁹. La scène que Marie décrit n'est peut-être pas la plus truculente de la littérature mystique, mais elle est assez saisissante. La détestation de son corps, suggérée par l'adjectif "méprisable", conduit la protagoniste à le dépouiller pour le rendre plus sensible aux températures rigoureuses de l'hiver, à le fustiger puissamment, à lui appliquer une "haire" et à le jeter sur le lit, action qui perpétue la mortification en fonction de l'essentialité témoignée par l'adjectif "pauvre". Ne se contentant pas de reproduire la dynamique de son châtement, Marie ajoute quelques détails sur l'intensité de la violence qu'elle se procure, à travers les images de la force surhumaine qui semble animer son bras, après avoir invoqué le secours divin, de la lacération de la chair et de l'efficacité de la haire.

La représentation de la chambre, en tant qu'espace de mortification, revient deux autres fois dans le récit. Dans le septième état d'oraison, Marie se plaint de la souffrance que l'âme éprouve lorsqu'elle se trouve privée de la jouissance spirituelle de son Bien-Aimé, à cause des besoins essentiels du corps :

Enfin, les nécessités du corps font à la dérobee de petits entre-deux, [lesquels], si courts qu'ils puissent être, sont une espèce de martyre à l'âme, qui ne peut être un moment séparée des embrassements ni de la vue de son Bien-Aimé. Mais le plus grand empêchement de tout, c'est le sommeil, quoique court, ce qui fait dire à l'âme : « Eh ! mon Bien-Aimé, quand ne dormirais-je plus ? » Tout éveillée que j'étais, - je couchais sur mon cilice, - je chantais à mon divin Époux un cantique que son Esprit me faisait produire, capable de fendre mon cœur s'il ne m'eût soutenue d'une façon extraordinaire, et mon corps étant grandement fatigué, j'étais contrainte de dire : « Mon divin Amour, je vous prie de le laisser un peu dormir, à cette fin qu'étant reposé, il vous serve demain de nouveau, puisque vous voulez qu'il vive. » Et puis, il dormait un peu. Ensuite, au moment de mon réveil, je rentrais dans l'actuel amour que le sommeil m'avait dérobé : « Hélas ! mon cher Amour, disais-je, quand ne dormirais-je plus ? Il faut commencer de châtier mon corps. » Je sortais de dessus ma dure couche, et mettais une haire ou un instrument de mortification. (R 258-259)

L'évocation de la pièce se réalise encore une fois de manière implicite : d'un côté, à travers l'objet qui la caractérise, la "couche", dont Marie souligne à nouveau l'inconfort par l'attribut "dure" ; de l'autre, à travers les actions qui s'y accomplissent habituellement, comme l'indique le réseau sémantique du sommeil ("dormir", "coucher", "reposé", "réveil"). Le bien-être qui dérive normalement de la satisfaction d'un besoin corporel est pour Marie, selon la formule excessive

²⁸⁹ C'est en étudiant les biographies spirituelles féminines que Jacques Le Brun constate la mutation que subit la notion de martyre au XVII^e siècle. Dans l'impossibilité de reproduire le martyre antique, les religieuses réalisent sa condition fondamentale, la souffrance, à travers les mortifications, les maladies et les opérations. La récurrence du témoignage écrit de ces formes de souffrance instaure, d'après Le Brun, un nouveau modèle de sainteté. Voir : "Mutations de la notion de martyre au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines", *art. cit.*, pp. 77-90.

“martyre de l’âme”²⁹⁰, une condition insupportable, un inassouvissement spirituel. Comme le montre la scène itérative, afin de remédier à cette limitation frustrante, la jeune femme se prive du sommeil, en se couchant sur cette matière irritante et piquante qu’est le cilice. Toutefois, l’épuisement du corps triomphe sur la joie amoureuse de l’esprit, de sorte qu’au moment du réveil Marie est contrainte à punir cette lâcheté par un nouveau châtiment, l’emploi de la haire ou d’un autre instrument. La privation d’un besoin physiologique devient, alors, un processus pervers d’où il serait impossible de sortir. De plus, la mise en scène de la privation du sommeil permet à l’Ursuline d’exposer la signification profonde de son geste. La question que Marie pose à Dieu, “quand ne dormirais-je plus?”, est révélatrice car, tout en exprimant le désir de rester éveillée pour communiquer continuellement avec son Bien-Aimé, elle renvoie à la fruition éternelle que l’âme n’obtiendra qu’à travers la mort de son corps. La servante de Dieu ne dormira plus que lorsqu’elle tombera dans le sommeil éternel. Ainsi, Marie se prive-t-elle du repos pour imiter et anticiper la relation divine qui se réalise dans l’au-delà. Le désir d’éveil est foncièrement une pulsion de mort, mais Marie se heurte à la volonté divine qui la garde en vie et qui perpétue en elle la souffrance parfaitement illustrée par la célèbre phrase thérésienne “je meurs de ne pas mourir”²⁹¹.

Si Marie pratique ses mortifications dans sa chambre, c’est parce que cet espace lui permet de s’isoler. Là, elle trouve l’atmosphère adéquate pour se consacrer à son expiation et l’enfermement nécessaire pour se cacher des regards indiscrets. Malgré ses efforts de dissimulation, elle ne parvient pas à garder le secret sur ses habitudes autopunitives : “Seulement, en deux occasions, une servante me surprit, entrant dans la chambre, [où elle vit] la table et les bancs sur lesquels je couchais et ma haire” (R 264). Comme dans les passages précédents, la chambre n’est décrite que par les objets qu’elle contient : l’un de ses instruments de pénitence et son lit dénaturé, puisqu’il est désigné par des objets qui sont ordinairement destinés à un autre emploi.

Toutefois, la chambre est aussi le lieu où Marie communique intensément avec Dieu. Nous reprenons, à ce propos, un passage que nous avons déjà examiné :

Un jour, entre autres, me trouvant en une compagnie où l’on disait quelque chose un peu trop libre, que prudemment je ne pouvais reprendre, ni me séparer, en parlant à mon divin Époux, il me pressait de quitter et m’en aller avec lui dans ma chambre. Le respect humain me retenait. Il pressait et charmaît mon cœur de nouveau par une violence amoureuse de m’en aller avec lui hors de là. Lors, suivant sa douce semonce, je me retirai. Au premier pas que j’entrai en ma chambre, son Esprit s’empara du mien. Je fus contrainte de me laisser tomber à terre, mon corps ne pouvant se tenir, tant l’attrait fut puissant et subit. (R 267-268)

La chambre apparaît encore comme un espace d’action, mais dans cette circonstance il s’agit d’un phénomène extatique, à travers lequel l’âme et le corps de Marie subissent les motions divines. Le

²⁹⁰ D’après Jacques Le Brun, les biographies spirituelles féminines mettent en évidence, à côté des mortifications et des maladies, un autre type de souffrance : le martyre d’amour. Il s’agit de la souffrance qui dérive de l’absence ou de la séparation de l’Époux, *Ibid.*, pp.84-88.

²⁹¹ Thérèse d’Avila, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Cerf, 1995, p. 1221.

début de la scène met en lumière la simultanéité événementielle qui caractérise la vie mystique : tout en partageant un espace concret avec des gens, Marie s'entretient intérieurement avec son Époux. La recherche d'un lieu de refuge est, cette fois-ci, commandée par le Bien-Aimé qui favorise son élue en la tirant de la conversation humaine qu'elle n'apprécie pas. L'Être divin est en quelque sorte personnifié par le discours persuasif qu'il adresse à la protagoniste, ainsi que par l'objectif visé dans ses propos : comme un individu réel, il lui parle et il l'invite à l'accompagner, à s'en "aller avec lui" dans sa chambre. Le discours qu'il tient à son élue oscille entre l'incitation séductrice et l'injonction, comme le suggère le rapprochement du substantif "semonce" aux verbes "presser" et "charmer". Puis, cette attitude contradictoire est renforcée par les deux alliances de mots qui tendent à l'oxymore : "douce semonce" et "violence amoureuse". La protagoniste, intérieurement séduite, se laisse attirer dans sa pièce privée et, là, elle succombe aussitôt à son Époux, tant sur le plan spirituel que corporel. Dans cet épisode, la présence humaine est vécue comme une entrave à la liberté de la communication divine mais, en général, elle représente un empêchement à l'ensemble de la relation avec Dieu. En effet, quelques chapitres plus tôt, Marie écrit :

S'il se présente quelque petit divertissement, l'Esprit lui dicte qu'il faut quitter la compagnie pour s'aller discipliner ou pour aller demander quelque nouvelle pénitence à son directeur, ou il l'oblige de se retirer en la solitude pour traiter plus librement avec Dieu ; même, il lui fait quitter la table à tels desseins. (R 211-212)

La protagoniste ne peut absolument pas se distraire, ni s'entretenir avec d'autres personnes, ni prendre son repas. Son temps doit être entièrement consacré à Dieu, ainsi que toute sa personne, par le châtement de son corps et par le dialogue intérieur. Comme dans le passage précédent, l'Esprit s'impose (il "dicte" et il "oblige") dans le but de contraindre Marie à un déplacement spatial – tel que l'indiquent les verbes "aller", "se retirer" et "quitter" – vers un lieu aparté où la solitude garantit la liberté et la spontanéité expressive des deux protagonistes.

Bien que la chambre apparaisse comme l'espace privilégié pour la relation corporelle et spirituelle avec Dieu, le récit révèle que la claustration reconnue à ce lieu peut être atteinte en d'autres parties de la maison. C'est ce que Marie montre, dans le cinquième état d'oraison, à travers une scène itérative relative à la narration des souffrances de l'âme qui est victime de ce qu'on pourrait appeler les préfigurations de l'union. Dieu se révèle et se retire sans cesse, de sorte que ces brèves illusions de fusion ne font qu'augmenter le désir et, par conséquent, les peines de l'âme :

Il semble que le cœur soit gros extraordinairement, lequel porte un feu qui éclaterait s'il venait à faire rupture ; ce feu ce sont des affections ardentes qui ne se peuvent décrire. Je m'enfermais dans un lieu à l'écart, je me prosternais contre terre pour étouffer mes sanglots et tout ensemble, pour gagner, par un abaissement intérieur sous sa Majesté, Celui après qui soupirait mon âme [...]. (R 227-228)

La passion démesurée et insoutenable – traduite par la métaphore ignée – oblige Marie à rechercher un espace intime pour pouvoir apaiser sa douleur, comme l'indique la formule métonymique

“étouffer mes sanglots”, et pour rendre hommage à son Bien-Aimé. Cet espace est indéterminé, c’est juste un “lieu à l’écart”, une pièce où elle peut se verrouiller pour se prosterner, geste physique qui a une correspondance avec le mouvement intérieur de l’“abaissement”.

Dans le septième état d’oraison, on découvre que Marie s’appropriait plusieurs espaces de la maison fraternelle pour ses mortifications, hardiesse qui étonne la narratrice même :

Maintenant, je ne puis comprendre comme je pouvais faire ni trouver les moyens parmi une si grande famille, comme l’était celle de mon frère. J’allais partout sans chandelle, me mettant [peu en peine] d’être vue ou entendue. 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 263-264)

Marie passe ses nuits à déambuler d’un bout à l’autre de la maison pour trouver un coin où se dissimuler. Sa promenade nocturne de pénitence a des étapes obligées qui s’accomplissent aux extrémités de la demeure, aussi bien sur la ligne verticale qu’horizontale : de la zone souterraine de la cave aux espaces en hauteur des greniers, puis de l’intérieur à l’extérieur de la maison, où se situent la cour et l’écurie. Le chemin que Marie trace a toute l’apparence d’un rituel, car l’emploi du terme “stations” renvoie à ces processions scandées par des arrêts de prière devant les autels. De plus, on peut voir dans la fonction autopunitive des haltes de Marie une intention qui tient de l’imitation du Christ, car le parcours parsemé de pénitences, ou arrêts de souffrance, évoque d’une certaine manière la Passion, telle qu’elle a été vécue d’une station à l’autre de la *Via Crucis*. L’errance dans l’espace domestique ne se distingue pas vraiment des circonstances d’enfermement, car la jeune femme, au cours de ses promenades nocturnes, recouvre la solitude et l’intimité de sa chambre. D’un côté, pendant la nuit, il est improbable de rencontrer quelqu’un, d’autant plus que les extrémités de la maison sont certainement moins fréquentées que les parties centrales ; de l’autre, l’obscurité absolue, tant recherchée par Marie puisqu’elle circule sans chandelle, limite la perception de la part d’autrui. Toutefois, le discours de Marie paraît contradictoire, car la sensation de protection que la nuit et les lieux recréent s’oppose à la mise en valeur du courage et de l’esprit de défi de la narratrice qui souligne le risque (le “danger de me blesser”) dérivant de la réduction de sa propre perception visuelle et son insouciance par rapport au fait que quelqu’un puisse la surprendre.

Comme nous l’avons vu, Marie se réserve des espaces et un temps propres à se cacher pour vivre, paradoxalement, en toute liberté sa tendance intérieure, ainsi que pour éviter de faire connaître aux autres sa spiritualité hors du commun. Néanmoins, la relation avec Dieu n’a ni temps ni espace, c’est pourquoi Marie est contrainte de céder, à tout moment, à l’appel de son Bien-Aimé et de dissimuler son état intérieur tout en travaillant ou en étant en présence d’autres personnes. Marie ne décrit pratiquement pas sa vie active, mais parfois elle en donne des aperçus qui servent, de toute

façon, à mettre en relief la coexistence de la contemplation et de l'action. C'est ce que nous avons déjà remarqué auparavant, dans le passage suivant :

En faisant les lits des malades et des sains, j'étais contrainte quelquefois, mais presque continuellement, de céder au toucher que celui qui possédait mon âme me donnait pour soulager les fatigues auxquelles je m'étais réduite pour son amour. Je me prosternais en terre pour le caresser en m'humiliant, estimant qu'il m'obligeait infiniment de me donner des occasions de lui rendre quelques petits services. En ces actions basses, dans lesquelles je trouvais un trésor, il continuait et redoublait ses caresses. Je m'enfermais lors, de peur d'être rencontrée, et, comme son excès dans mon âme me brûlait d'un feu qui étouffait mes soupirs, je lui parlais vocalement et pour exhiler ce feu [...]. (R 257)

Marie se met en scène en plein travail dans les chambres des serviteurs. L'action de refaire le lits permet à l'auteur de présenter l'une des fonctions les plus humbles de son emploi chez son beau-frère. Ces "actions basses", illustrées par la métaphore des trésors et par l'antithèse des expressions "petits services" et "fatigues auxquelles je m'étais réduite", rentrent dans la logique de la charité qui, dans le processus de perfectionnement, va de pair avec la pénitence. C'est, donc, dans un espace accessible à tout le monde et en plein jour que Dieu se présente à son élue. La rencontre divine – traduite par la métaphore tactile (le "toucher" du Bien-Aimé et les "caresses" réciproques) – contraint la protagoniste à un double abaissement, tel que nous l'avons déjà constaté ci-dessus : corporel, comme l'indique l'action de se prosterner, et spirituel, par l'action de s'humilier. Ainsi que le suggère la formule "il continuait et redoublait ses caresses", la communication s'intensifie au point que Marie, craignant la présence humaine, s'enferme.

L'espace commun peut, donc, devenir momentanément individuel, mais cette condition n'est pas toujours réalisable. Marie, se trouvant parfois dans l'impossibilité de s'isoler, s'occupe manuellement ou cognitivement pour cacher son entretien intérieur :

Parfois, je lisais un peu, nommément quand j'étais contrainte de demeurer dans la salle de mon frère, où il entretenait quelqu'un, et [que] j'attendais l'issue de l'entretien pour vaquer à quelque affaire. Cela cependant me faisait violence et me blessait la tête, parce que j'arrêtais le commerce intérieur, car le combat d'esprit contre esprit, dans l'état que je portais, est violent. Ce que je lisais était beau. Selon mon inclination, j'eusse voulu y penser et m'y arrêter, et l'Esprit qui m'occupait en lui m'emportait. Je m'efforçais cependant de lire, parce que c'était une sainte occupation [...] et que, devant le monde, j'aimais mieux, lorsque je ne pouvais pas prendre un ouvrage pour occuper mon extérieur, prendre un livre que de donner à connaître que je faisais ou pâtais l'oraison. (R 259)

Marie met en évidence toute son habileté pour éviter le suspect de la part d'autrui : la lecture et les ouvrages féminins semblent être des stratégies efficaces envers son entourage.

Chez les Buisson, la vie de Marie semble encombrée de tâches et bondée de personnes, mais comme le montrent les deux derniers passages, Marie trouve le moyen d'accommoder la communication divine et son besoin d'intimité au travail et à ses espaces. D'ailleurs, elle affirme qu'en général elle réussissait à s'occuper aussi bien intérieurement qu'extérieurement sans le montrer : "[...] dans les affaires du tracas où, en apparence, ceux qui me voyaient croyaient que je m'employais toute, parce que mon corps, qui prenait un peu l'air là-dedans, portait une façon dégagée et expéditive, et mon esprit [était] plus libre parce que ce corps était occupé" (R 259-260).

Si la double activité n'est pas repérable, c'est parce que l'expérience extérieure et l'expérience intérieure se développent parallèlement. La coexistence que Marie a exprimée dans une constatation globale, peut être illustrée par un épisode de vie quotidienne, postérieur à la première révélation du mystère de la Trinité :

J'étais tellement occupée là-dedans qu'allant vaquer à diverses affaires extérieures avec le prochain, je n'en pouvais être divertie. Je me trouvais une fois parmi des huguenots, dans leur boutique en marchandises, traitant d'affaires avec eux, qu'au fond de mon âme j'expérimentais un paradis, portant une occupation qui me tenait liée à ce divin mystère. (R 237)

Après la grâce, l'esprit de Marie demeure absorbé dans la contemplation des trois divines Personnes pendant une longue période et apparemment de manière constante, puisque cette occupation l'accompagne dans ses fonctions concrètes. Dans ce récit qui met l'accent sur la dimension intérieure plutôt que sur la réalité existentielle, en effet, Marie souligne que ses entretiens d'affaires ne la distraient pas de son application spirituelle. Toutefois, nous pouvons inférer l'inverse, vu que la protagoniste accomplit ses tâches habituelles et négocie avec les Huguenots sans entraves de la part de l'intérieur. De plus, ce passage s'avère très intéressant en ce qui concerne la configuration des espaces, car l'épisode narré peut être perçu comme une réalisation succincte et représentative de la subversion de la logique spatiale mise en œuvre dans l'ensemble de la *Relation*. D'un côté, l'extérieur, normalement associé aux espaces ouverts et illimités, se réduit à l'intérieur d'un commerce ; de l'autre, l'intérieur, ou mieux le fond de l'âme qui est sa partie la plus subtile, renferme l'immensité céleste du paradis.

Dès l'époque de l'emploi chez son beau-frère, Marie privilégie la représentation d'intérieurs, mais en deux occasions elle raconte ses expériences hors de la maison et, précisément, en pleine nature. Cela peut paraître surprenant et contradictoire par rapport à la subversion spatiale mais, en réalité, l'ouverture suggérée par l'espace naturel est trompeuse. La première référence à la sortie de l'espace domestique est reliée à une réflexion autour de la pratique de la prière :

J'avais beaucoup de peine à [faire] des prières vocales. Dès que je commençais mon chapelet, entendant la signification des paroles, mon esprit s'emportait à Dieu. Il me [le] fallait quitter ou le dire, dans l'occasion, à diverses reprises. Il en était ainsi de l'Office de Notre-Dame ; sinon lorsque j'étais à la campagne, à l'écart, je le chantais : ce chant [me] soulageant et me donnant air, je le récitais, toutefois cela était rare. Pour me soulager, je regardais quelquefois les champs et verdure. Cependant mon épithalame se continuait avec mon divin Époux de toute autre chose de ce que je regardais ; mais c'était que j'amusais ainsi la partie inférieure pour ensuite qu'elle servît à l'esprit et qu'à l'heure elle ne lui nuisît pas. (R 260)

De même que la lecture, la prière vocale semble une activité difficile à accomplir : qu'il s'agisse du chapelet ou de l'Office de Notre-Dame, la récitation est fragmentée parce qu'elle favorise l'élévation de l'âme dans le domaine divin. Seulement les excursions à la campagne permettent parfois à la jeune femme l'exécution intégrale de la prière car, là, "à l'écart", éloignée de la présence humaine, elle peut chanter à haute voix. Toutefois, la fuite en pleine nature s'avère propice

à un autre type de chant, l'“épithalame” intérieur qu'elle adresse à son Bien-Aimé. Marie met en évidence le caractère apaisant de l'espace naturel, mais la flore et l'étendue des champs ne représentent qu'un décor, un panorama agréable qui n'a de l'effet que sur la partie inférieure ou sensitive de l'âme. Alors que les facultés sensibles de l'âme sont distraites par l'extérieur, la partie supérieure jouit de l'entretien divin.

Dans la page suivante, Marie évoque ses déplacements vers une propriété à la campagne :

Lorsque l'occasion m'obligeait d'aller en la maison des champs, mon esprit était grandement satisfait de se voir libre de l'importunité du grand tracas, et lors, étant dans le silence, le divin Époux me faisait expérimenter un nouveau martyr dans ses touches et embrassements amoureux, me tenant plusieurs jours de suite, sans me permettre un respir ni aucun retour. [...] En cette souffrance, il mettait une plénitude en moi plus dure à supporter à la nature que toutes les souffrances d'une mort très cruelle. Je prenais ma course pour me distraire ; mais c'était mon corps. Sans réflexion, j'allais dans les allées du bois ou des vignes comme insensée, et après, me ressouvenant de moi-même, par l'esprit il abattait le corps qui se laissait tomber où il se trouvait. Si j'eusse pu parler dans mon activité amoureuse, d'ordinaire cela m'eût soulagée, mais j'étais captive de toutes parts. Il n'y a rien à faire qu'à souffrir la divine maîtrise de la sacrée Personne du Verbe. (R 261-262)

Le récit de l'expérience à la campagne se distingue en deux parties : pour commencer, Marie souligne l'avantage spirituel que l'éloignement de la maison fraternelle lui procure et, ensuite, elle narre, en forme itérative, la dynamique d'un phénomène extatique. La “maison des champs”, comme l'indique Dom Jamet, correspond probablement à l'emplacement de l'entrepôt des Buisson²⁹². Ainsi, Marie doit-elle s'y rendre pour les intérêts de son beau-frère. Cependant, la protagoniste trouve dans l'obligation matérielle une libération qui retentit sur le plan spirituel. En quittant momentanément la demeure fraternelle, elle se dégage des préoccupations, des travaux et des personnes qui limitent en quelque sorte sa vie intérieure. L'espace de la campagne – s'opposant à la confusion de la maison fraternelle, comme le suggère l'évocation du silence – favorise l'effusion amoureuse du Verbe Incarné. Pour décrire la relation avec Dieu, Marie recourt à des stratégies que nous avons déjà rencontrées : l'action de Dieu est encore une fois traduite par la métaphore tactile (“touches et embrassements”) et son effet sur la protagoniste est rendu par le réseau sémantique du martyr, témoigné par la répétition du terme “souffrance”, par les expressions “nouveau martyr” et “mort très cruelle”, puis, enfin, par l'emploi des verbes “abattre” et “souffrir”. La communication divine est tellement intense que Marie, comme nous l'avons vu auparavant, perd entièrement le contrôle d'elle-même, de sorte que son corps se laisse aller à une course “dans les allées du bois ou des vignes” pour, enfin, s'affaler à terre. L'étendue et l'ouverture de la campagne offrent, donc, à la protagoniste le contexte idéal pour produire ces gestes libératoires.

D'après ces deux expériences extérieures au milieu familial, l'espace naturel semble se prêter tout particulièrement à la communication intérieure et, spécialement, à la libre expression des

²⁹² Les champs évoqués par Marie seraient “Les campagnes de la vallée du Cher et de la Loire vues des coteaux de Saint-Aventin, où les époux Buisson devaient avoir leur entrepôt” (R 260).

phénomènes extatiques. En effet, nous avons remarqué que Marie se laisse aller au chant et à la course sans retenue, actions qu'elle n'aurait certainement pas pu réaliser dans la maison fraternelle sans être vue ou entendue. Toutefois, les caractéristiques de l'espace naturel, autrement dit l'étendue et l'ouverture, ne sont pas vraiment valorisées dans le récit. Tout en accordant à la protagoniste une certaine liberté d'action, ces espaces ressemblent aux lieux clos de la maison fraternelle, car Marie vient y chercher un refuge, un lieu de tranquillité et de silence favorisant son recueillement intérieur. Qu'elle s'enferme dans les quatre murs de sa chambre ou qu'elle s'enfuit à la campagne, l'objectif est identique : Marie veut un espace intime, éloigné, tout au moins momentanément, de l'"importunité" des obligations du travail et de l'indiscrétion de la présence humaine. La fonction de la distanciation du monde extérieur, reliée à la nécessité de donner un temps et un espace exclusifs à la relation divine, prime sur l'amplitude de l'espace naturel qui n'est qu'un décor dont l'utilité se limite à la distraction du corps et de la partie sensitive de l'âme. Partageant la même fonction des intérieurs, l'espace naturel subit un rétrécissement et, de ce fait, il confirme la subversion mystique de la logique spatiale.

Comme le montre l'évocation des espaces des trois demeures, la vie séculière de Marie est essentiellement vouée à l'enfermement, caractère fondamental de la condition féminine de son époque²⁹³. Sous l'Ancien Régime, la place que l'on accordait à la femme était limitée à deux espaces, la maison ou le couvent. Son autorité était réduite : d'un côté, à la gestion de la domesticité et à l'éducation des enfants, de l'autre, à une fonction pastorale, si l'ordre religieux l'admettait, qui se bornait à la catéchèse des filles. La mentalité de l'époque l'excluait des rôles publics, comme le témoigne le système éducatif mis en place à partir de la fin du XVI^e siècle. Pour faire face à la Réforme protestante, qui avait engendré l'alphabétisation des masses, l'Église de la Contre-Réforme eut recours à l'institution de la "petite école" paroissiale et à l'enseignement dispensé par les congrégations religieuses. La valorisation de l'instruction visait à combattre l'ignorance sur les mystères de la foi et à ramener les masses à une digne vie chrétienne. Quant à l'enseignement, si, d'un côté, les garçons et les filles étaient égaux à l'égard de la nécessité du salut, de l'autre, ils différaient en raison de la distinction sociale et sexuelle des rôles. Alors que les garçons avaient accès, selon le milieu social de provenance, à un enseignement secondaire, les filles devaient se contenter d'une formation élémentaire, l'essentiel pour assurer les états que la société s'attendait d'elles, c'est-à-dire être une bonne fille, une bonne épouse et une bonne mère chrétienne. La

²⁹³ Pour cette partie sur la condition des femmes au XVII^e siècle nous nous sommes référés à : Linda Timmermans, *op. cit.* ; Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *op. cit.* ; Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Cerf, 2003, 404 p. ; Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, 458 p. ; Éliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir*, t. II, *Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008, 504 p..

réforme catholique avait promu l’instruction féminine en fonction du prosélytisme que la femme déployait au sein de sa famille et dans son entourage. Ses capacités de transmission représentaient aux yeux des réformateurs la clé de voûte du renouveau religieux et moral de la société. Comme l’indique Linda Timmermans, les traités pédagogiques et les règlements religieux sur l’enseignement de l’époque s’accordent sur la conception de l’instruction des filles²⁹⁴. Il s’agit d’une instruction chrétienne dont le contenu intellectuel repose essentiellement sur le catéchisme. Ensuite, elle comprend les pratiques dévotionnelles, telles que la fréquentation des sacrements, le chant et la prière collectives, la méditation, l’examen de conscience et la lecture spirituelle. À cela s’ajoute l’éducation morale qui prône une série de valeurs – l’honnêteté, la vertu, la chasteté, la sobriété, la pudeur, la modestie, etc. – et la formation aux devoirs de la jeune fille et de la future maîtresse de maison, qui implique l’initiation aux travaux ménagers et aux travaux d’aiguille. Dans ce cadre éducatif, l’alphabétisation était mise au service de la formation religieuse : on apprenait à lire et à écrire à partir des textes des prières, de sorte que l’on donnait, dès le plus jeune âge, le goût de lire des livres de piété. D’ailleurs, la lecture féminine était strictement surveillée : on déconseillait les romans ou les comédies, ouvrages considérés nuisibles à l’âme, pour recommander des lectures édifiantes, telles que les *Vies des Saints* ou les traités de dévotion, dont le *best-seller* de l’époque était l’*Introduction à la vie dévote* (1609) de François de Sales²⁹⁵. L’instruction chrétienne préparait, donc, la petite fille à deux événements fondamentaux : au sacrement de la première communion – dont la célébration se mit en place au XVII^e siècle en devenant le point culminant de l’éducation des filles, contrairement aux garçons – et du mariage. La femme devait mener une vie rangée, retirée et dévote, ainsi qu’assurer son rôle de maîtresse de maison et de mère, responsable

²⁹⁴ Linda Timmermans, *op. cit.*, pp. 445-450.

²⁹⁵ Les romans et le théâtre risquaient de troubler la moralité des femmes et de subvertir l’ordre social, d’autant plus que la production de l’époque célèbre les “femmes fortes”. Comme l’écrit Éliane Viennot : “Une demi-douzaine de *Cléopâtre* voient le jour entre celle de Nicolas de Montreux (1595) et celle de Jean de La Chapelle (1682), sans compter les volumes du roman (fleuve) du même nom que La Calprenède fait paraître au milieu du siècle. Autant de *Didon* fleurissent pour le théâtre, depuis celle d’Alexandre Hardy (1625) jusqu’à celle de Mme de Saintonge, représentée par l’Académie Royale de musique sur une partition d’Henri Desmarests (1693). Des *Agrippine*, *Laodamie*, *Lucrece*, *Mariamne*, *Pulchérie*, *Rodogune*, *Sémiramis*... leur disputent la vedette, auxquelles plusieurs *Pucelle d’Orléans*, quelque *Radegonde* (reine des Francs) et quelques *Rosemonde* (reine des Lombards) viennent prêter main-forte. À quoi il convient d’ajouter d’innombrables « héroïnes ordinaires », qui prennent l’habit d’homme pour se défendre, qui revendiquent fièrement leur statut de veuve contre ceux qui voulaient les remettre en esclavage, qui se vengent de leur violeur en lui faisant couper la tête ou s’en défendent en l’éborgnant... La littérature romanesque démultiplie de son côté ces images de femmes fortes. Au-delà des *Armide*, *Clorinde*, *Genièvre*, *Marphise* et autres *Sophonisbe* nées ou ressuscitées au siècle précédent, et régulièrement remises en selle, les romans fleuve de la période ne cessent de camper de nouveaux personnages féminins faisant face avec détermination aux mille et un pièges de l’amour et du pouvoir. Les aventures d’*Astrée* et de ses compagnes, nées de l’imagination fertile d’Honoré d’Urfé, font le délice de milliers de lecteurs à partir de 1607 : le succès du livre se renouvelle génération après génération, et se prolonge bien avant dans le siècle des Lumières. Ses héroïnes sont bientôt rejointes par celles de *Gomberville*, de *La Calprenède* et de *Madeleine de Scudéry*, qui triomphent généralement de tous les obstacles [...]” (*op. cit.*, pp. 53-54). Toutefois, il est important de relever le remarquable effort de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley et ami de François de Sales, de contraster l’image de la “femme forte” à travers les figures féminines de ses nombreux romans pieux (rappelons, par exemple, *Palombe ou la Femme honorable*, publié en 1625 et réédité jusqu’en 1853).

de l'éducation et de l'exemple qu'elle donnait à ses enfants. Elle était perçue comme un être qui avait besoin d'un encadrement, d'une tutelle constante et masculine : dans le siècle, elle était soumise à l'autorité du père et du mari, puis, en religion, à ses supérieurs, l'évêque et le confesseur. Le XVII^e siècle est marqué par l'émergence d'un intérêt pour la femme qui est, comme nous l'avons déjà dit, étroitement lié à la Contre-Réforme. Mais compter sur le rôle médiateur de la femme n'implique pas forcément un jugement global positif. Comme l'écrit Jean Delumeau : "Dans le langage ecclésiastique du temps, la femme est assurément jugée moralement et physiquement plus faible que l'homme, moins capable intellectuellement, plus changeante"²⁹⁶. La conception de l'infériorité physique et intellectuelle de la femme a été héritée de l'Antiquité et du Moyen-Âge, puis elle persiste au cours du "grand siècle", au moment où le prestige de la femme prend un essor considérable dans les domaines politique, social et culturel : songeons aux régentes, aux favorites, aux animatrices de salons, aux religieuses fondatrices et aux mystiques. Mais l'opinion sur la femme est loin d'être unanime car elle donne lieu à une querelle. La littérature de l'époque se partage entre un pré-féminisme²⁹⁷ et des tendances misogynes²⁹⁸. Toutefois, la femme devait rester à sa place, de sorte que l'équilibre social demeure inaltéré. Ainsi que le constate L. Timmermans :

La femme est une image du désordre ; elle présente un danger de subversion sociale. D'où les tentatives effectuées au XVII^e siècle pour la prendre en charge (entre autres [...] par l'acculturation religieuse) et pour la mettre sous contrôle : l'insistance mise sur la clôture des religieuses est à cet égard tout à fait symptomatique ; le renforcement de l'autorité du mari et du père en témoigne également²⁹⁹.

L'existence de Marie est conforme au modèle de la féminité prôné dans son siècle, aussi bien pour l'instruction reçue que pour sa conduite chrétienne. Comme le suggère Dom Guy-Marie Oury, sa formation intellectuelle bénéficia, au départ, du savoir de sa mère, mais sa maîtrise de la langue témoigne d'un apprentissage systématique³⁰⁰. Dans le songe des fiançailles mystiques, Marie se vit "dans la cour d'une école champêtre" (R 160), ce qui nous fait supposer qu'elle fréquenta une "petite école". Malgré son désir adolescent d'embrasser la vie religieuse, elle se plia à la volonté parentale pour devenir l'épouse de Claude Martin. Femme mariée, elle vécut, comme on l'a vu,

²⁹⁶ Marcel Bernos, *op. cit.*, p. 7.

²⁹⁷ Cette sorte de "féminisme" est principalement une affaire d'hommes et d'ecclésiastiques, à l'exception des ouvrages de Marguerite de Navarre, de Marie de Gournay et d'Anne-Marie von Schurman. Après l'*Introduction à la vie dévote*, les auteurs religieux – par exemple, Pierre Jacques Du Bosc avec *L'Honneste femme* (1632), Nicolas Coussin avec *La Cour sainte* (1647) et Pierre Le Moyne avec *La Galerie des femmes fortes* (1647) – se proposent d'édifier les lectrices à travers des modèles de sainteté laïque. Tout en convaincant leur public de l'avantage d'une conduite chrétienne, les auteurs réhabilitent l'image de la femme : elle n'apparaît plus comme un être diabolique, dangereux et inférieur, mais comme une créature digne et capable d'être éduquée en fonction du rôle médiateur qu'elle joue au sein de la société, autant du côté mondain que du côté familial. Voir Catherine Pascal, *Les recueils de femmes illustres au XVII^e siècle*, Communication donnée lors des premières Rencontres de la SIEFAR "Connaître les femmes de l'Ancien Régime. La question des recueils et dictionnaires", Paris, 20 juin 2003, [www.siefar.org/docsiefar/file/Pascal-dicos.pdf].

²⁹⁸ La plus célèbre des expressions de méfiance à l'égard des femmes est l'ouvrage anonyme intitulé *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617).

²⁹⁹ Linda Timmermans, *op. cit.*, p. 619.

³⁰⁰ Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, *op. cit.*, pp. 18-19.

selon “un esprit de retraite”, autant intérieur qu’extérieur, puis, elle se consacra à des lectures pieuses plutôt qu’aux divertissements. Dans l’article III, Marie précise qu’elle fréquentait assidument les sacrements, pratique qui lui avait été inspirée par Dieu, mais également par son milieu familial : “Il est vrai, écrit-elle, que la bonne éducation que j’avais eue de mes parents, qui étaient bons chrétiens et fort pieux, avait fait un bon fonds dans mon âme pour toutes les choses du christianisme et pour les bonnes mœurs [...]” (R 165). Devenue veuve et ayant liquidé l’affaire de son mari, la jeune femme revint à sa maison natale en se soumettant à nouveau à l’autorité paternelle ; en effet, c’est son père qui la rappela chez lui (R 187). Puis, au moment de l’entrée en religion, Florent Guyard chercha à imposer son autorité à travers un chantage qui devait ramener Marie à son devoir de fille à l’égard d’un père âgé : “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 282). Puis, par esprit de charité et par amour familial, Marie consacra la première période de son veuvage à sa sœur Claude qui avait besoin d’aide.

b. Le cloître : l’enfermement absolu

Marie est bien une femme de son temps, dans tous ses états – de fille, d’épouse et de veuve – elle incarne l’idéal de la bonne chrétienne. L’enfermement qu’elle décrit dans sa *Relation* ne représente qu’un aspect tout à fait habituel pour une femme de son époque, toutefois le récit met en évidence que la relation avec Dieu conduit l’élue à rechercher une intimité dans l’espace extérieur. Jusqu’à l’époque du veuvage, cette condition a été aisément atteinte, mais il n’en va pas de même pour la période chez les Buisson. À ce moment-là, l’âme franchit une étape fondamentale de l’itinéraire intérieur, le mariage mystique, qui implique une série de phénomènes spirituels et corporels que Marie ne veut absolument pas rendre publics. L’évolution de la vie contemplative comporte, donc, la nécessité d’un espace de retraite qui n’est pas facile à trouver dans l’embarras de la maison fraternelle. Cependant, nous avons vu que Marie profite de sa chambre, lieu incontestablement intime, et qu’elle met en œuvre des stratégies qu’on pourrait définir de privatisation des espaces en partage. Marie éprouve souvent le besoin de s’écarter pour s’abandonner librement à Dieu, mais dans la plupart du temps la vie active et l’occupation intérieure coexistent harmonieusement. Comme nous l’avons déjà constaté, les tâches quotidiennes et la vie dans le monde n’empêchent pas l’entretien divin et *vice-versa*. À ce propos, nous ajoutons ce que Marie affirme en conclusion du quatrième état d’oraison :

Tout cela se passe en des chemins, dans un tracas d'affaires, et avec et dans la conversation, quoique nécessaire, de nombre de personnes, avec autant d'application et d'attention d'esprit que si c'était dans l'oratoire, parce que l'âme est emportée passivement par un trait qui, dans son fond, lui donne une très grande paix. (R 216)

Comme l'indique la comparaison avec l'oratoire, la vie active n'enlève rien à l'expérience intérieure. Toutefois, le recours à cette image spatiale suggère que l'espace idéal, pour l'épanouissement d'une vie consacrée à Dieu, serait un lieu de retraite, sacré et silencieux. D'ailleurs, l'ensemble des évocations d'espaces clos, ainsi que de refuge par rapport au monde, illustrent un besoin d'isolement qui ne peut être atteint que dans un cloître.

Bien que l'action et la contemplation se concilient et que Marie trouve parfois le moyen de s'écarter de ses tâches matérielles et des personnes qui l'entourent, le style de vie qu'elle mène chez son beau-frère est tout de même pénible. En effet, il arrive un temps où elle sent qu'elle ne peut plus retarder son entrée en religion : "Néanmoins, de fois à autres, j'en avais des mouvements si puissants que la vie séculière m'était insupportable, ne voyant pas qu'on y pût garder les conseils de l'Évangile comme en un cloître" (R 267). La vocation de Marie ne s'accorde guère au monde, c'est pourquoi elle s'entretient avec Dieu pour lui témoigner son inassouvissement : "Il faut bien que vous me mettiez en ce séjour bienheureux et que vous me tiriez de la corruption du monde, puisque son esprit est si contraire au vôtre. Ah ! chaste Amour, voulez cela ; autrement, ôtez-moi la vie, car elle m'est, en diverses manières, un martyr" (R 268). Marie se réfère à la vie cloîtrée à travers une expression, le "séjour bienheureux", qui évoque la béatitude céleste, tandis que le siècle n'est qu'un lieu de corruption absolument incompatible avec les maximes de l'Évangile. De plus, l'antithèse entre les deux états de vie est renforcée par l'emploi d'une image plutôt excessive, le "martyr", qui décrit sa condition de l'époque. C'est seulement au début du huitième état d'oraison que Marie avoue, enfin, ce qu'elle a sans cesse suggéré à travers les représentations d'espaces d'enfermement :

Il ne se peut dire combien la religion me fut douce après un tracas tel que celui que j'avais quitté, et de me voir dans la condition de novice, qui est de ne se mêler de rien que de l'observance de la règle. Toutes cette privation s'ajustait entièrement à mon esprit et à ma nature aussi qui, de soi, n'aimait pas l'embarras. (R 279)

Puis, quelques pages plus loin, on lit : "Une des choses qui me contentait beaucoup, c'était que les novices ne se mêlaient de rien. M'entretenant avec mon divin Époux de la miséricorde qu'il me faisait de m'avoir délivrée de ce fardeau de me mêler de tout, comme par nécessité je faisais étant séculière [...]" (R 291). Pour Marie, l'entrée en religion représente à la fois une libération par rapport au "tracas", à l'"embarras" et au "fardeau" de s'occuper de tout, qui ont caractérisé l'expérience chez son beau-frère, et une jouissance de l'insouciance que les règles monastiques et la condition de novice impliquent.

Le changement d'état de vie modifie la perception et la représentation de l'espace. Contrairement aux demeures de la vie séculière, les intérieurs du monastère des Ursulines de Tours ne figurent

quasiment pas dans le récit. Dans un cas, Marie évoque sa cellule qui, semblablement à la chambre de la maison fraternelle, sert de refuge pour vivre en solitude l'intensité de l'expérience intérieure :

Une fois, sur l'*Ave Maria* mon esprit s'emportait tout à fait. C'était sur ces paroles : *Et benedictus fructus ventris tui*. Ce passage de la sainte Écriture, que Notre-Seigneur, est *le fourment des élus et le vin qui germe les vierges* me vint en pensée. Il me fallut cesser et donner satisfaction à l'Esprit, ou pâtir, pour mieux dire, ce que concevait mon âme. [...] Je m'étais retirée en ma cellule, le mieux que j'avais pu, pour porter l'abondance que je souffrais par ces aliments divins. Il m'en arrivait ainsi sur le Symbole. (R306-307)

Dans cet épisode on voit Marie qui, étant devenue maîtresse des novices, se laisse transporter par le contenu de son cours de doctrine chrétienne. L'état intérieur, comme auparavant, la contraint à suspendre son activité et à regagner un espace écarté.

Hormis cette expérience d'isolement reliée à un phénomène extatique, l'idée d'enfermement s'applique généralement à l'ensemble du monastère. Tout en n'étant jamais décrite, la demeure conventuelle se dessine comme un lieu séparé du monde extérieur, grâce à l'évocation d'une série d'éléments de frontière. Cette représentation se déploie surtout dans l'article XXXI, le premier du huitième état d'oraison. Après avoir mis en relief le soulagement que la vie monastique lui procurait, Marie s'étend sur les épreuves affectives qu'elle endura tout au début de ce nouvel état de vie, à cause de son fils et de son père qui avaient mal pris son choix. Une fois, comme elle le dit, Claude se présenta au monastère avec ses camarades dans l'espoir qu'on lui restitue sa mère : "Ils vindrent donc un nombre à la porte du monastère, qui, avec une grande confusion, faisaient des bruits et des cris qu'on me rendît, qu'ils se faisaient entendre de partout" (R 280). Plus loin, ajoute-t-elle : "Il venait à l'église lorsqu'on disait la messe et se passait partie du corps par la fenêtre de la grille de la communion : « Hé ! rendez-moi ma mère ! » disait-il. [II] allait au parloir et pressait la tourière pour qu'on me rendît ou qu'on le fît entrer avec moi" (R 280). Puis, enfin : "Les tourières de dehors remarquaient qu'il s'en allait à reculons, les yeux fichés sur les fenêtres pour voir si j'y serais ; et il faisait cela jusqu'à ce qu'il eût perdu le monastère de vue" (R 281). Cette page consacrée au drame filial de l'abandon fait apparaître l'impénétrabilité du couvent. En évoquant les espaces de confins – tels que la porte, l'église, la grille de communion, le parloir et les fenêtres – Marie souligne la fermeture du monastère par rapport au monde extérieur. La porte est infranchissable de sorte que, pour les laïques, la seule façon d'entrer en contact avec les nonnes est de se rendre aux espaces d'entre-deux, comme l'église et le parloir. En effet, celui-ci marqua la nouvelle relation entre la religieuse et son père. De même que Claude, le père de Marie n'avait pas manqué de lui témoigner sa douleur pour la séparation, mais pour finir il se ravisa. Comme l'écrit Marie : "Il me donna sa bénédiction et me visitait à la grille" (R 282).

Dans la suite du récit, l'Ursuline propose encore une image de l'espace de frontière, quoique les événements narrés ne la concernent pas : "Le Révérend Père, ayant reçu une si favorable réponse,

s'en vint à notre grille bien satisfait" (R 345-346) et "Le Révérend Père Grand-Amy arrivant en notre monastère, il rencontra sous le porche Madame de la Peltrie [et] Monsieur de Bernières [...]" (R 346).

Le monastère représente, donc, un monde clos, un lieu séparé aussi bien de l'espace extérieur que des gens qui l'habitent. Toutefois, le refuge monastique peut être exceptionnellement envahi par des externes. Dans le onzième état d'oraison, Marie relate une expérience concernant le jardin, espace compris dans l'enceinte du monastère. Ayant reçu de l'intérieur l'invitation à aller rendre grâce à Saint-Joseph, dans l'ermitage qui se trouvait à l'autre bout du jardin, Marie se sent empêchée de suivre l'exhortation :

Je n'obéissais pas à ce mouvement, à cause que je ne voyais pas qu'il fût à propos d'aller au jardin par où il fallait passer et où il y avait des hommes de travail. Cependant, ce mouvement me pressait par une amoureuse contrainte, en sorte qu'il m'y fallut obéir. Prenant deux pensionnaires pour m'accompagner, je fus remercier ce grand Saint de la grâce qu'il m'avait faite, avec une onction si particulière. (R 344)

La présence des ouvriers, à l'intérieur des limites du monastères, entrave la marche de la religieuse qui se fait des scrupules de partager, même momentanément, son espace. Les articles suivants révéleront que Marie dut revenir sur ses craintes de partage spatial, en fonction de son expérience apostolique. Nous verrons que le voyage qu'elle accomplit de Tours à Québec contrevient à la règle monastique de la clôture, car la religieuse devra sortir de son espace de retraite, ainsi qu'avoir un contact direct avec les gens du siècle.

Dans la période qui précède l'établissement en Nouvelle-France, l'existence de Marie est marquée par deux états de vie qui correspondent à deux manières de vivre et de représenter l'enfermement. Le premier est un enfermement recréé ou forcé, car Marie, de l'époque de la vie séculière, met essentiellement en relief des espaces domestiques clos, écartés de tout et de tous, où la solitude lui permet de se vouer à la communication intérieure avec Dieu et à la pénitence. Au fil du récit, cet enfermement ne suffit plus, étant donné que le partage de l'espace vital avec la famille Buisson et la variété des tâches au sein de l'entreprise, tout en étant compatibles avec l'occupation intérieure, s'avèrent inconciliables avec le désir d'une vie entièrement consacrée à Dieu, selon les lignes de conduite de l'Évangile. L'évolution spirituelle nécessite, alors, d'un enfermement absolu, celui que Marie obtient dans la vie religieuse. Dans cet état, la servante de Dieu n'a plus besoin de conquérir un espace de refuge et d'isolement, puisque celui-ci est la condition fondamentale d'existence au monastère. C'est pourquoi Marie représente l'enfermement conventuel à travers les éléments qui tracent la limite entre l'espace intérieur et l'espace extérieur.

c. L'expérience apostolique : contradictions spatiales

La claustration, tant désirée dans la vie séculière et acquise dans la vie religieuse, demeure l'image prédominante de la représentation spatiale concernant l'expérience apostolique. Celle-ci est pour Marie une double expérience de voyage : d'un côté, le voyage est vécu dans la dimension spirituelle en tant qu'évolution de la vocation apostolique et, de l'autre, il correspond au déplacement concret de la France à la Nouvelle-France. Comme nous l'avons souligné dans un paragraphe précédent, les découvertes géographiques et cosmologiques avaient marqué, au XVII^e siècle, les écrits centrés sur la connaissance de soi. Nous avons vu que Marie n'échappe pas à cette tendance pour la représentation de l'espace intérieur, d'autant plus qu'elle a été elle-même protagoniste d'un déplacement spatial extraordinaire. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'expérience de l'immensité concrète, vécue dans le voyage à l'autre bout du monde, n'influence pas la configuration de l'espace extérieur. En effet, le récit du voyage, tant dans sa dimension spirituelle que corporelle, se construit autour d'images de l'enfermement.

La vocation apostolique se réalise à travers deux sortes de phénomènes intérieurs : d'un côté, il s'agit des dispositions et des révélations que Dieu communique à l'âme et, de l'autre, d'expériences intérieures de voyage. L'événement déclencheur de la vocation apostolique est un songe prophétique que Marie fit en l'octave de Noël 1634 :

Une nuit, après un discours familier que j'avais eu avec lui [Notre-Seigneur], en dormant, il me fut représenté en songe, que j'étais avec une dame séculière que j'avais rencontrée par je ne sais quelle voie. Elle et moi quittâmes le lieu de notre demeure ordinaire. Je la pris par la main et, à grands pas, je la menai après moi, avec bien de la fatigue parce que nous trouvions des obstacles très difficiles qui s'opposaient à notre passage et nous empêchaient d'aller au lieu où nous aspirions. [...] j'aperçus une petite église de marbre blanc ouvragé, d'une belle architecture à l'antique, et, sur cette petite église, la sainte Vierge qui y était assise, le faîte étant disposé en sorte que son siège y était placé. Elle tenait son petit Jésus entre ses bras sur son giron. Ce lieu était très éminent, au bas duquel il y avait un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, excepté une petite maisonnette qui était l'église de ce pays-là, qui seule était exempte de ces brunes. La sainte Vierge, mère de Dieu, regardait ce pays, autant pitoyable qu'effroyable. (R 303-304)

Marie réalise par cette révélation que Dieu la dispose à une nouvelle expérience dans le monde, mais le rêve se pose comme une énigme³⁰¹. L'interprétation exacte lui sera fournie, quelques temps après, toujours par intervention divine :

³⁰¹ L'expérience onirique est l'un des phénomènes mystiques à travers lequel Dieu communique à son élue les dessins qu'il prédispose pour elle. Pour Marie, l'appel à la vie mystique s'est produit de cette façon. À l'âge de sept ans, comme on le lit au début de la *Relation*, Marie fit un rêve où Jésus-Christ, descendant du ciel, rendit visite à la petite Marie pour lui demander si elle voulait être à lui. Grâce à cet épisode onirique, qui correspond à ce qu'on appelle les fiançailles mystiques, Dieu annonça à la protagoniste le changement de vie qu'il souhaitait pour elle. Cette fonction de l'expérience onirique apparaît également dans la culture amérindienne. Les études anthropologiques ont montré que les Amérindiens accordaient énormément d'importance aux rêves, car ils permettaient aux individus d'entrer en contact avec le surnaturel, ainsi que de découvrir les désirs de l'âme. Les songes fonctionnaient comme une prescription incontestable, c'est pourquoi les Amérindiens les interprétaient scrupuleusement pour en dégager des lignes de conduite, puis ils les réalisaient infailliblement dans la crainte d'une répercussion néfaste. L'expérience mystique

[...] mon esprit fut en un moment ravi en Dieu, où lui fut représenté ce grand pays qui lui avait été montré en la façon que j'ai déduite ci-devant avec toutes les circonstances. Lors, cette adorable Majesté me dit ces paroles : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie ». (R 315-316)

Suite à la révélation de la destination et à l'injonction de construire une demeure consacrée à Jésus et à Marie, la protagoniste sera plusieurs fois assurée dans sa vocation : premièrement, Dieu lui ordonnera d'abandonner ses craintes et de déclarer sa disposition à son entourage, afin que le projet divin s'accomplisse³⁰², et, deuxièmement, il lui montrera, à travers deux visions prophétiques, les difficultés qu'elle devra endurer en Nouvelle-France³⁰³.

s'apparente en cet aspect à la culture amérindienne. Marie a peut-être été influencée par la culture autochtone pour interpréter son expérience personnelle. (Sur les songes des Amérindiens, voir, par exemple, Denis Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 83-86, 212-213. Quant aux observations de Marie sur les rêves des Amérindiens et à l'idée d'une convergence culturelle, nous signalons : Claire Gourdeau, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994, p. 93-96 et Achiel Peelman, "Marie Guyart de l'Incarnation et la spiritualité amérindienne : un dialogue impossible ?", in *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, op. cit., p. 369. Sur le plan existentiel, le songe est un événement déclencheur énigmatique, un instrument prémonitoire qui prépare le rêveur à une série de conséquences. Cette fonction d'annonce a été reproduite dans la construction de la relation autobiographique, de sorte que les récits des songes, qui introduisent la vocation mystique et la vocation apostolique, agissent sur l'horizon d'attente du lecteur en créant un effet de suspense. Néanmoins, sans nier l'existence et la véridicité de l'expérience onirique, il est possible que Marie, en tant que narrateur ultérieur, en ait altéré le contenu. D'un côté, comme nous verrons dans la suite de l'analyse, la vocation apostolique de Marie va au-delà du prosélytisme consenti par sa condition de religieuse cloîtrée. L'apostolat missionnaire était humainement et institutionnellement inconcevable, aussi bien pour son entourage que pour son lecteur. La religieuse a peut-être cherché à rendre son expérience plus convaincante, en lui donnant un caractère plus prophétique qu'elle ne l'avait réellement. De l'autre, c'est toujours après-coup que l'on se rend compte de la signification prophétique d'une intuition consciente ou, comme dans le cas du rêve, inconsciente. De plus, l'altération de la réalité onirique est automatique du moment que le rêve passe nécessairement par la verbalisation : le discours est toujours autre chose par rapport au réel. Carmelina Imbroscio, dans une étude consacrée au rêve dans la littérature utopique, constate : "Reproduire un rêve, ce n'est pas, bien sûr, comme rêver dans la vie réelle. L'écriture étant un acte volontaire, elle propose l'événement qu'elle veut imiter de manière sûrement suggestive et vraisemblable, mais statutairement artificielle. Plutôt que du rêve proprement dit, on pourrait rapprocher le rêve littéraire du récit que le rêveur fait, en état de veille, de son expérience onirique. Et encore, il y a des différences substantielles : le récit du rêve fait par un individu face à l'analyste, est conditionné, compromis, par le recours à la traduction en mots de ce que le sommeil et l'inconscient ont confié à des images : c'est un acte verbal nécessairement réducteur de l'expérience vécue. Il n'en est pas de même pour le rêve fictionnel, acte mimétique et volontaire né de la fantaisie consciente de l'écrivain et des stratégies narratives qu'il a adoptées" (Voir "Utopie et rêve/Utopie et uchronie", in *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, Vita Fortunati et Raymond Trousson (dir.), Paris, Champion, 2008, pp. 819-820). Ensuite, comme le dit la spécialiste, les rêves fictionnels ont souvent servi d'expédient pour le récit utopique. Le rêve, étant en porte-à-faux entre le réel et l'irréel, favorise l'accès immédiat à l'ailleurs utopique. Or, le récit du songe de Marie se trouve à mi-chemin entre l'expérience qu'elle a vécue et le rêve fictionnel. À travers la narration, l'expérience réelle est triplement altérée : premièrement, parce qu'elle passe du code visuel au code verbal, deuxièmement, parce qu'elle se situe dans un temps éloigné du moment de son compte rendu et, troisièmement, parce qu'elle s'adresse à un lecteur, auquel le narrateur doit justifier une circonstance inconcevable de sa vie. Le récit de Marie fonctionne comme le rêve fictionnel par rapport à l'utopie, dans la mesure où il constitue un événement intermédiaire qui permet à l'élue de parler de son contact avec l'ailleurs surnaturel et qui, en retour, rend plus accessible au lecteur cet espace inconnu et invisible.

³⁰² C'est dans le dixième état d'oraison que Marie narre cet événement: "Quelques temps se passa, ensuite duquel la divine Majesté me fit connaître qu'elle voulait l'exécution du dessein qu'elle m'avait inspiré, et elle me pressait fortement intérieurement de déposer toutes mes craintes et de passer par-dessus tous les humains respects pour déclarer et communiquer ce qui se passait en moi pour son appel au Canada, et cette presse intérieure était sans intermission, et que j'eusse à écrire au Révérend Père de la Haye, de la Compagnie de Jésus" (R 327).

³⁰³ Ces visions ont eu lieu quelques temps avant le départ de Tours: "J'eus une vue de ce qui me devait arriver en Canada. Je vis des croix sans fin, un abandon intérieur de la part de Dieu et des créatures en un point très crucifiant, que j'allais entrer en une vie cachée et inconnue. Il m'était avis que la Majesté de Dieu me disait, par une insinuante pénétration : « Allez, il faut que vous me serviez maintenant à vos dépens ; allez me rendre des preuves de la fidélité

À partir du songe prophétique jusqu'au moment du départ maritime, Marie vit une occupation intérieure intense qui la fait voyager le monde entier. Cette activité dérive de l'inspiration divine qui fait naître en elle le désir de travailler au salut des âmes, en les tirant de l'ignorance et de l'emprise du diable, et, par conséquent, de contribuer à l'épanouissement du royaume de Dieu sur terre³⁰⁴.

Marie décrit cet état quelques pages après le récit du rêve :

C'était une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ, lequel s'empara de mon esprit pour qu'il n'eût plus de vie que dans le sien et par le sien, étant toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son Sang précieux. Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit qui était lié à l'Esprit de Jésus, ne pouvait être enfermé. Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable où il y avait des âmes raisonnables que je voyais toutes appartenir à Jésus-Christ. (R 310)

L'objectif de la vocation apostolique, qui est le résultat de la fusion de l'âme avec l'Esprit de Jésus, est bien mis en évidence par le climax des participes "connu", "aimé" et "adoré". Avant que cela ne se réalise, Marie visite spirituellement les contrées du monde entier, comme le suggère l'énumération des espaces géographiques. Selon la démarche de la subversion de la logique spatiale partagée, l'intérieur s'ouvre sur l'espace infini, ici représenté par le globe terrestre, et l'extérieur se réduit à l'espace limité, le monastère. L'opposition entre la liberté de mouvement de l'âme et l'enfermement du corps revient quelques lignes plus loin :

Je me promenais en esprit dans ces grandes vastitudes et j'y accompagnais les ouvriers de l'Evangile, auxquels je me sentais unie étroitement à cause qu'ils se consumaient pour les intérêts de mon céleste et divin Epoux, et il m'était avis que j'étais une même chose avec eux. Quoique corporellement je fusse en l'actuelle pratique de mes règles, mon esprit ne désistait point de ses courses [...]. (R 311)

Dans ce passage, les références géographiques sont remplacées par le pléonasse "grandes vastitudes", puis l'esprit et le corps font l'objet d'une association thématique, puisque le premier accomplit les "courses" que devrait faire le corps et celui-ci respecte les "règles" monastiques qui sont aussi bien corporelles que spirituelles. L'image paradoxale de la mobilité de l'âme est soutenue par l'emploi des verbes "se promener" et "accompagner", ce qui nous autorise à inférer que

que vous me devez par la correspondance fidèle aux grandes grâces que je vous ai faites. » Je ne puis dire l'effroi qu'eut mon esprit et toute ma nature en cette vue" (R 348) ; "Quelques temps auparavant cela, j'avais pâti une occupation imaginaire. Il me sembla que j'étais en une rue ou ville toute neuve, en laquelle il y avait un bâtiment d'une merveilleuse grandeur. Tout ce que je pus découvrir à mes yeux était que ce bâtiment était tout construit, en lieu de pierres, de personnes crucifiées. Les uns ne l'étaient qu'à demi-jambes, les autres un peu plus haut, les autres à mi-corps, les autres en tout le corps, et chacun avait une croix qu'ils tenaient selon qu'ils étaient crucifiés. Mais il n'y avait que ceux qui étaient crucifiés par tout le corps qui la tinssent de bonne grâce. Je trouvais cela si beau et si ravissant que je n'en pouvais ôter ma vue" (R 348-349).

³⁰⁴ Marie est explicite sur ce point. Sa vocation correspond à un engagement pour la cause christique et contre les pièges du mal : "Je voyais, par une certitude intérieure, les démons triompher de ces pauvres [âmes] qu'ils ravissaient au domaine de Jésus-Christ, notre divin Maître et souverain Seigneur, qui les avait rachetées de son Sang précieux" (R 310). Et encore : "Par une lumière qui était infuse en mon âme, je voyais, plus clairement que toute lumière, le passage de l'Écriture sainte qui parle du souverain pouvoir que le Père Éternel a donné au suradorable Verbe Incarné sur tous les hommes [...] et ce grand jour, qui me découvrait tant de merveilles, embrasait en mon âme un amour qui me consommait et augmentait la tendance à ce que ce sacré Verbe Incarné régnât et fût maître absolu à l'exclusion des démons, dans toutes les âmes raisonnables" (R 311).

l'expérience relatée tient d'un phénomène extraordinaire qu'on qualifie de para-mystique. Le déplacement que Marie effectue à travers le monde entier ne semble pas une simple expérience visionnaire. Reprenons, à ce propos, les phrases suivantes : " Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, etc." et " Je me promenais en esprit dans ces grandes vastitudes". Ces deux énoncés retiennent notre attention pour deux raisons. Premièrement, nous constatons leur symétrie syntaxique : le groupe nominal est suivi d'un groupe verbal représenté par un verbe de mouvement, d'un complément circonstanciel de moyen identique et d'un complément circonstanciel de lieu qui se réfère à l'immensité terrestre. Deuxièmement, les deux phrases suggèrent que la protagoniste réalise une expérience hors d'elle-même qui diffère des phénomènes extatiques habituels. Alors qu'en général l'âme semble se séparer du corps pour entrer dans l'espace divin, cette fois-ci elle explore l'espace terrestre. L'ubiquité surnaturelle fait place à l'ubiquité empirique, car Marie, grâce à la connexion de son âme à Dieu, ainsi qu'à l'immanence de l'Esprit, se matérialise dans tous les coins du monde. Cette concrétisation, rendue juste par les verbes de mouvement, nous fait penser aux phénomènes de bilocation, qui ont parfois caractérisé le parcours de quelques mystiques³⁰⁵. La bilocation comporte la présence simultanée d'un individu en deux endroits différents, en fonction d'une dissociation du corps physique. Le problème que le phénomène pose est de savoir si la présence de la personne dans le deuxième lieu est concrète et repérable par autrui où s'il s'agit simplement d'une présence spirituelle. Le récit de Marie ne fournit pas assez de détails pour comprendre exactement la dynamique de son expérience, mais il est clair que son oraison altère son état de conscience au point que son âme explore librement l'espace terrestre et que cette sorte d'événement se distingue des sorties hors d'elle-même représentées par les extases et les états extatiques qui les suivent³⁰⁶. D'ailleurs, pour parler de cette expérience, l'Ursuline adopte une terminologie spécifique, centrée sur les mots "abstrait" et "abstraction". Ces expressions apparaissent deux fois dans l'espace de quelques pages :

Mon esprit était toujours hors de moi-même ; mon corps devenait comme une squelette³⁰⁷. Mon supérieur m'ayant enquis de mon état intérieur eut quelque crainte que cette abstraction actuelle continue ne me causât la mort, vu sa longue durée : ce qui l'obligeait de me commander de faire tous mes efforts pour m'en distraire. Je me mis en devoir d'obéir, mais il ne fut pas en mon pouvoir de sortir de cette disposition. Il me vit plusieurs fois à ce sujet. Lorsqu'il vit mon impuissance, il me laissa en paix à la conduite de Dieu, qui m'agissait si puissamment. (R 312-313)

Puis, juste après le récit de la révélation de la destination apostolique :

³⁰⁵ Hebert Thurston, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Marcelle Weill (trad.), Monaco, Rocher, 1986 [1961], p. 232.

³⁰⁶ Fernand Jetté a analysé la phénoménologie de l'extase chez Marie en distinguant "l'extase proprement dite, ou grâce spéciale nettement caractérisée, de l'état extatique, sorte de disposition plus ou moins intense et permanente qui continue l'extase", "Extase, Mystique chrétienne, V, Tradition spirituelle du 13^e au 17^e siècle", DSAM, t. IV, col. 2144-2147.

³⁰⁷ Dom Jamet constate qu'au XVII^e siècle le terme était parfois employé au féminin.

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 pâissait 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 316-317)

Marie désigne son état de conscience par les formules “hors de moi” et “hors de moi-même”, en les associant au participe “abstrait” et au substantif “abstraction”. Dom Jamet cherche à éclaircir ces deux termes à travers les synonymes “séparé” et “séparation”, mais il ne rend pas la portée du sens visé par Marie. À ce propos, l'interprétation proposée par la Mère M. Aloysius Gonzaga L'Heureux, dans son ouvrage consacré au vocabulaire mystique chez Marie, est plus précise. Parmi les cinq différents emplois des mots “abstraction”, “abstraire” et “abstrait”³⁰⁸ qu'elle relève, le troisième, qui se réfère aux passages cités ci-dessus, met l'accent sur le caractère contemplatif et prophétique de l'expérience. La Mère L'Heureux parle d'une extase partielle qui serait l'effet de l'absorption des facultés supérieures de l'âme dans une vision prophétique. Nous partageons cette définition d'“extase partielle”, puisque nous avons constaté que lors des grâces, ou des extases proprement dites, Marie perdait momentanément le contrôle et la perception de son corps. Ici, l'occupation intérieure ne semble pas occasionner cette sorte de défaillance, vu que l'abstraction se superpose aux activités habituelles à longueur de journée, ainsi que pendant la nuit. En effet, les deux passages insistent sur la temporalité : dans le premier, l'idée de permanence est témoignée par les éléments “toujours”, “continue” et “longue durée”, puis, dans le deuxième, par les expressions “même en prenant ma réfection” et “les jours et les nuits”. Toutefois, la valeur prémonitrice soulignée par L'Heureux doit être clarifiée et relativisée en comparant le récit des visions prophétiques, qui annoncent les “croix” de l'entreprise missionnaire³⁰⁹, avec le récit des abstractions. Les visions, ainsi que l'indique le nom, se présentent comme un phénomène visuel (“J'eus une vue”, “j'avais pâti une occupation imaginaire” et “je n'en pouvais ôter la vue”) qui concrétise l'avenir en Nouvelle-France (“de ce qui me devait arriver en Canada”). La prédominance visuelle émerge surtout dans le deuxième événement prophétique narré (R 348-349), car Marie décrit de manière plutôt détaillée l'objet de sa perception intérieure. Il s'agit d'un espace urbain, une “rue ou ville toute neuve”, où se trouve un grand bâtiment d'apparence grotesque, puisqu'il est construit avec des “personnes crucifiées” à la place des pierres. Il n'en va pas de même pour le récit des abstractions, qui ne comporte aucun élément visuel. L'expérience se déploie en mouvements, comme le suggère l'évocation des “grandes courses”, ainsi que les actions d'accompagner et de

³⁰⁸ Mère M. Aloysius Gonzaga L'Heureux, *op. cit.*, pp. 22-23.

³⁰⁹ Nous avons cité ces deux récits dans une note ci-dessus. Voir *supra* pp. 236-237.

faire des arrêts. De plus, tout cela se réalise simultanément : alors que le corps physique est enfermé dans le monastère, l'âme voyage "par tout le monde". Les abstractions ne sont prophétiques que dans la mesure où elles projettent l'élue dans le Canada, "le pays des Hurons" ou "le pays des Sauvages", la destination que Dieu lui avait révélée au préalable. Mais les excursions de l'Ursuline se réalisent avant tout dans le reste du monde où il y a des âmes à convertir, de sorte qu'à travers les abstractions, Dieu montre à Marie l'ampleur des terres à racheter pour qu'elle prenne conscience de la signification de la vocation apostolique. Le degré prophétique est d'autant plus relatif en fonction de l'ubiquité que l'expérience d'abstraction implique. Celle-ci correspond à un voyage dans l'espace, qui permet à Marie d'occuper deux lieux différents au même moment, autrement dit d'amplifier le *hic et nunc* de son être à travers la perception de ce qui se passe simultanément à l'autre bout du monde. La fonction prémonitoire est beaucoup plus accomplie dans les deux expériences de vision, en raison du franchissement des limites temporelles. Dans ces circonstances, contrairement aux abstractions, Marie réalise un voyage dans le temps, car elle connaît, bien qu'énigmatiquement, ce qui n'est pas encore.

Ce que Marie appelle "abstraction" est, donc, une forme d'extase, marquée par une certaine permanence, qui permet à la servante de Dieu de faire une expérience spatiale inouïe. Ailleurs, Marie revient sur ce type de phénomène en employant le terme polysémique "impression"³¹⁰ : "[...] j'étais toujours dans les Missions et mon cœur dans le zèle qui le consommait. Une paix savoureuse et féconde me soutenait, sans laquelle je n'eusse pu subsister ni porter une impression si grande et continuelle" (R 317-318). Comme dans les passages précédents, Marie indique la destination, la durée et l'intensité de ses voyages intérieurs. La force de l'événement, qui est signalée par l'expression plutôt vague "si grande", se précise avec la mise en relief du besoin de soutien et de l'impuissance à subsister. La survie de Marie semble être ébranlée par les phénomènes intérieurs. Marie offre des exemples concrets de cette difficulté dans les deux citations précédentes : "mon corps devenait comme une squelette" et "mon corps, qui pâtissait cependant beaucoup par cette abstraction". Le zèle apostolique consomme aussi bien le cœur que le corps. Celui-ci, en effet, souffre et se réduit à l'essence de la matière corporelle, le squelette, qui symbolise d'ailleurs la mort dans l'imaginaire chrétien. Marie emploie probablement cette image en fonction de l'inquiétude manifestée par son supérieur, puisqu'il "eut quelque crainte – dit-elle – que cette abstraction actuelle continue ne me causât la mort".

Les pérégrinations spirituelles ont des conséquences corporelles néfastes – on a l'impression que l'activité intérieure tue le corps – mais cela ne semble pas préoccuper la future missionnaire.

³¹⁰ L'Heureux a repéré quatorze nuances de sens pour ce mot : *op. cit.*, pp. 69-73.

Les soucis de Marie concernent son état d'enfermement. Nous avons vu que, dans chaque récit centré sur l'exploration spirituelle de terres lointaines, l'Ursuline se réfère constamment à la contrepartie corporelle. D'un côté, le corps est progressivement privé de son énergie vitale, il est anéanti par les abstractions ; de l'autre, il est privé de la liberté de mouvement dont jouit l'intérieur, de sorte que le couvent apparaît comme une prison. Cette manière d'insister sur la représentation du corps rend implicitement compte d'un malaise qui se concrétise dans le récit à travers la prise de conscience d'une contradiction. Avant de recevoir la révélation de la destination missionnaire, Marie avait parlé de sa vocation à son directeur, le Père Dinet, qui avait eu l'intuition que la mission de la Nouvelle-France pouvait faire l'affaire de sa dirigée. Cependant, Marie était incrédule :

[...] je demeurais dans l'ignorance des choses que j'avais vues, laissant le tout à la conduite de la divine Providence, en me laissant conduire à l'Esprit qui m'agissait si fortement au sujet du salut des âmes, ne pouvant pas m'imaginer que Notre-Seigneur me voulût corporellement dans un pays étrange pour <le> servir actuellement en elles, eu égard à ma profession religieuse et de recluse dans un monastère, quoique mon esprit y fût continuellement, en sorte qu'intensivement toutes mes actions y eussent du rapport. (R 313-314)

Les manifestations de la vocation apostolique avaient fait franchir à la religieuse les frontières de son corps, de son monastère, de sa nation et de son continent, mais tout cela semble irréalisable sur le plan existentiel. Le désir de travailler au salut des âmes se heurte contre une limitation disciplinaire et institutionnelle, la clôture monastique féminine qui avait été rétablie par le Concile de Trente³¹¹. Tout en se remettant à la Providence, Marie est consciente de l'incompatibilité entre ses dispositions intérieures et son état de vie. Elle se trouve dans une impasse : alors que Dieu la veut "corporellement" dans un autre pays, l'Église lui impose la réclusion.

Cette question devait troubler la servante de Dieu, puisque l'empêchement engendré par l'enfermement apparaît d'autres fois dans le texte. En premier lieu, le poids de la restriction est ressenti au lendemain du songe prophétique de 1634 :

J'avais eu toute ma vie un grand amour pour le salut des âmes, mais depuis ce que j'ai dit des baisers de la très sainte Vierge, je portais dans mon âme un feu qui me consommait pour cela. Or, comme je ne pouvais pas courir par le monde pour dire ce que j'eusse bien voulu, pour tâcher d'en gagner quelques-unes, je faisais ce que je pouvais au noviciat, m'accommodant à la capacité de chacune. (R 307)

³¹¹ Il s'agit du cinquième chapitre, intitulé "De la Clôture des Religieuses ; Et qu'on doit, autant qu'on pourra, faire établir dans les Villes, les Couvents qui sont à la campagne", du "Décret de réformation touchant les réguliers" de la XXV^e session qui se tint le 3 et le 4 décembre 1563. À propos de la clôture on lit : "Ne sera permis à aucune Religieuse de sortir de son Monastere après sa profession, même pour peu de temps, & sur quelque prétexte que ce soit, si ce n'est pour quelque cause legitime, approuvée par l'Evêque, nonbstant tous Indults & Privileges. Ne sera non plus permis à personne, de quelque naissance, condition, sexe, ou âge que ce soit d'entrer dás l'Enclos d'aucun Monastere, sans la Permission par écrit de l'Evêque, ou du Superieur, sous peine d'excommunication, qui s'encourra deslors même effectivemét", *Le saint concile de Trente œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes, nouvellement traduit par M. l'Abbé Chanut*, t. II, Lyon, C. de la Roche & Claude Rey, 1685, pp. 108-109.

Marie avoue que la vocation apostolique était en elle bien avant la révélation onirique des projets missionnaires que Dieu prédisposait pour elle³¹². Seulement après le songe, où la protagoniste reçoit trois baisers de la Vierge, son inclination intérieure tend vers un espace d'action plus large que son entourage actuel. Cependant, Marie n'a pas la liberté d'action qu'elle souhaite, comme elle le suggère à travers l'énoncé "je ne pouvais pas courir par le monde" qui présente l'enfermement en tant que négation du mouvement. Alors, la religieuse profite de sa nomination à sous-maîtresse des novices, ou mieux elle s'accommode de cet emploi, pour satisfaire son désir de répandre la parole de Dieu.

En second lieu, l'empêchement de l'état monastique réapparaît après l'ordre divin d'établissement au Canada. À ce moment-là, Marie reçut du Père Poncet la *Relation des Jésuites* de 1634 avec la sollicitation, tout à fait providentielle³¹³, d'aller en Nouvelle-France pour contribuer à la gloire de Dieu. Cette interférence insoupçonnée ne fit que raviver l'élan missionnaire de Marie, ainsi que ses doutes quant à l'exécution du projet : "Je n'osais parler à qui que ce fût du commandement que la divine Majesté m'avait fait, à cause que c'était une entreprise si extraordinaire et, en apparence, éloignée de ma condition et sans exemple" (R 317). Ici, le sentiment de l'impossibilité, lié à la "condition" de religieuse cloîtrée, se nuance d'in vraisemblance et de singularité, ainsi que le suggèrent les attributs "extraordinaire" et "sans exemple". En Nouvelle-France, les ordres féminins ne s'étaient pas encore installés, d'autant plus qu'à cette époque ils n'étaient pas souhaités. Le Père Le Jeune, supérieur de la Mission canadienne entre 1632 et 1639, avait fondé à Québec, en 1633, un séminaire pour garçons. Il avait, donc, imaginé d'étendre l'instruction au public féminin, c'est

³¹² Nous retrouvons, par exemple, cet engagement pour le salut des âmes, qui va de pair à un don pédagogique, à l'époque de l'emploi chez les Buissons, au moment du mariage mystique. Cette grâce met la jeune femme dans la condition de désirer que le Verbe Incarné "règne, Maître absolu de tous les cœurs". C'est pourquoi elle se consacre intensément à des œuvres de charité envers le prochain. À ce propos, elle narre comment elle s'intéressait aux âmes des ouvriers de son beau-frère, à travers une scène qui évoque explicitement une classe de catéchisme et la relation maître-élève : "Je me voyais quelquefois avec une troupe d'hommes, serviteurs de mon frère, et me mettais en table avec eux, et, étant seule avec vingt ou environ de ces bonnes gens, selon le nombre qu'ils se rencontraient, venant de la campagne, pour avoir le moyen de les entretenir en ce qui concernait leur salut, et eux me rendaient familièrement et simplement compte de leurs actions, s'entr'accusant les uns et les autres des fautes qu'ils avaient faites, lorsque, par oubliance, ils omettaient quelque chose. Je les assemblais quelquefois pour leur parler de Dieu et leur enseigner comme il fallait garder ses commandements. Je les reprenais franchement et de sorte que ces pauvres gens m'étaient soumis comme des enfants" (R 256). De plus, il paraît que la vocation apostolique a été déterminante pour le choix de la maison religieuse : "Dès que j'eus les premières et fortes impressions de quitter le monde, ce fut d'être Ursuline, parce qu'elles étaient instituées pour aider les âmes, chose à laquelle j'avais de puissantes inclinations" (R 270).

³¹³ Comme le montre Dom Jamet, la coïncidence entre les dispositions intérieures de Marie et l'invitation du Père Poncet n'a rien de miraculeux, puisque le Jésuite était en relation avec le Père Dinot et le Père de la Haye, confrères qui connaissaient la vocation de l'Ursuline. Toutefois, nous ne partageons pas l'opinion que le récit autobiographique reste neutre sur ce point, car Marie met en œuvre une stratégie discursive qui souligne le caractère extraordinaire de l'événement : "Sans qu'il sût aucune de mes dispositions et sentiments touchant cette Mission [...]" et "Je fus étonnée de ce <convi>, vu, comme j'ai dit, qu'il ignorait ce qui se passait en moi, que je tenais fort secret" (R 317). Insister sur l'"ignorance" du Jésuite équivaut à interpréter la coïncidence comme un signe de Dieu.

pourquoi, dans la *Relation* de 1634, il fit appel à des enseignantes, mais séculières³¹⁴, justement en fonction de leur liberté de mouvement. Ainsi, la lecture du compte rendu du Jésuite devait confirmer les hésitations de l'Ursuline.

Le Père Dinet et le Père Poncet s'étaient montrés encourageants à l'égard des dispositions de Marie, mais son nouveau directeur de conscience, le Père Salin, ne partageait pas leur enthousiasme. Dans le deuxième article du dixième état d'oraison, Marie relate que son directeur s'opposa brusquement à sa vocation, comme elle le dit, il la "mortifia bien sec" et il l'avait "vertement rebrouée" (R 326). Le Jésuite étouffa sa confession, dès le début, en lui reprochant de se laisser aller à des "fantaisies". Profondément humiliée, Marie invoqua l'intervention divine. C'est dans le discours rapporté d'une prière adressée au Verbe Incarné qu'elle expose encore une fois la contradiction de l'entreprise missionnaire : "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 326). Le couvent représente une condition inéluctable, de sorte que la religieuse est confinée dans cet espace jusqu'à la mort. C'est pourquoi le désir missionnaire apparaît, dans la formule "hors du sens commun", aussi bien extraordinaire que déraisonnable³¹⁵. De plus, comme le Père Salin a dédaigné sa disposition, d'autres pourraient le faire, ainsi que le suggèrent les propositions avec le pronom indéfini.

L'image du monastère-prison qui s'oppose aux voyages spirituels accomplis dans le monde entier et le *leitmotiv* de l'incompatibilité entre la vocation apostolique et l'état de religieuse constituent une stratégie discursive qui met en lumière une souffrance apparemment insoluble. La vocation missionnaire amène Marie à la confrontation de deux logiques antithétiques : l'enferment extérieur, déterminé par la loi des hommes, et la liberté intérieure, soumise à la loi de Dieu. Ce qui semble déranger la religieuse c'est que les restrictions humaines empêcheraient l'exécution d'un ordre de Dieu, ainsi que l'engagement dans une tâche hautement vertueuse, puisqu'il est question de l'amplification du Royaume. Ainsi, paraît-il que la mise en scène de la souffrance recèle une contestation de la claustration féminine. Toutefois, cette critique ne vise pas à remettre en question

³¹⁴ Le Père Le Jeune parle de "quelque brave maîtresse, aidée de quelque fille séculière", cité dans Guy-Marie Oury, *Les Ursulines de Québec (1639-1953)*, op. cit., p. 18.

³¹⁵ Dans la suite du récit, Marie insiste sur cet aspect en le mettant en relation avec l'étonnement de ses consœurs. Toutes les démarches pour le passage en Nouvelle-France étaient secrètes, de sorte que la communication de l'entreprise ne pouvait que susciter l'émerveillement et l'incrédulité de la communauté : "Toute chacune fut si surprise de cette nouvelle qu'elles ne pouvaient comprendre qu'elle fût véritable, ne s'étant jamais persuadées qu'une chose semblable pût arriver, tant on l'estimait extraordinaire, ni eût-on pas cru qu'il y eût une sœur si heureuse que d'être choisie de Dieu pour une telle entreprise et de si grande conséquence [...]" (R 343-344). La seule à être informée de l'affaire était la Supérieure, mais elle fut également saisie par la communication officielle du Père Poncet et de Madame de la Peltrie. Comme l'écrit Marie, elle "fut surprise et étonnée, au point que l'on peut juger d'une chose [si] extraordinaire, et puissamment touchée de voir qu'il y avait apparence que la vocation que je lui avais fait paraître avoir pour le Canada avait fondement, et que Dieu travaillait à l'exécution" (R 340-341). Le terme "extraordinaire" désigne à la fois quelque chose d'impensable sur le plan humain, en fonction de la condition de claustration féminine, et quelque chose d'exceptionnel sur le plan spirituel, parce que la vocation est une marque d'élection divine.

la légitimité du régime claustral. En effet, la frustration due à l'impossibilité de réaliser l'errance vécue à l'intérieur est contrebalancée par un sentiment positif à l'égard de l'expérience monastique. Cet aspect se produit à travers un deuxième *leitmotiv* dont les trois réalisations se donnent régulièrement dans les trois chapitres consacrés à la vocation apostolique. Dans le neuvième état d'oraison, Marie réhabilite l'image du monastère dans le compte rendu du changement d'état causé par le songe prophétique :

J'avais outre cela quelque chose dans moi, dès que je fus aux Urselines, [qui me disait] que la divine Bonté me mettait en cette sainte maison comme en un lieu de refuge, jusqu'à ce qu'elle disposât de moi pour ses desseins. Je repoussais toujours ce sentiment de crainte d'un piège du diable ; toutefois, il me revenait toujours, sans que je raisonnasse ensuite de ce que ce pouvait être, mais seulement je m'abandonnais entièrement à Dieu. (R 309)

Dans ce passage temporellement incohérent, puisqu'il est à la fois actuel et analeptique, le monastère recouvre la sacralité ("sainte maison") et la protection ("lieu de refuge") qui ont caractérisé sa représentation dans le récit de la mise en place de la vocation religieuse. À ces images positives, Marie en ajoute une autre, fonctionnelle à la vocation missionnaire : la subordonnée de temps traduit la sensation que le couvent de Tours n'est qu'une demeure temporaire. Dans le chapitre suivant, cette intuition réapparaît dans l'état d'attente, paisible et confiante, expérimenté à la suite du fâcheux épisode avec le Père Salin :

J'avais en l'esprit, plus qu'auparavant, que je n'étais en notre monastère de Tours qu'en attendant que Notre-Seigneur m'en tirerait et qu'il m'y avait mise pour me dresser à la vie religieuse et me disposer à ce qu'il voulait de moi. Je repoussais à mon ordinaire ces pensées ; néanmoins, par les dernières impressions que Notre-Seigneur m'avait données pour le Canada, ce point était comme établi en mon esprit par une grande certitude, que je combattais par une crainte que j'avais d'être trompée. (R 326)

Cette fois-ci, la revalorisation de l'espace monastique passe à travers deux représentations : d'un côté, l'image d'un lieu de transition, comme l'indique l'attente de la sortie opérée par Dieu ; de l'autre, l'image d'un lieu de formation à la fois humaine ("me dresser à la vie religieuse") et divine ("me disposer à ce qu'il voulait de moi"). Nous constatons, de plus, que l'inquiétude de Marie, quant à la réalisation de l'entreprise missionnaire, ne tient pas seulement de la contrainte institutionnelle, mais également du consensus social. La religieuse doit convaincre les autres, aussi bien son entourage que son lecteur, de l'authenticité de sa vocation, ce qui implique la négation de la possibilité d'une interférence de la part du diable. C'est ce que Marie suggère, dans la prière que nous avons vue ci-dessus, avec l'énoncé "l'on dira que je veux tromper les autres après avoir été trompée" et grâce à la rhétorique de la crainte qu'elle déploie, dans les deux derniers passages cités, à travers la mise en scène d'une attitude de refus et de doute envers son intuition ("je repoussais toujours" et "je repoussais à mon ordinaire") et de la possibilité d'une entremise diabolique ("piège du diable" et "être trompée"). Les scrupules de la religieuse fonctionnent dans le texte comme une stratégie défensive qui devance les soupçons d'illusion de la part d'autrui, car on sait que le divin et

le diabolique jouent sur le même terrain³¹⁶. Puis, le discours apologétique qui repose sur ce processus autocritique, autrement dit sur une sorte de méfiance de soi-même, est enfin enrichi par une mise en relief de la permanence et de l'origine divine de la sensation³¹⁷. Le doute se résout en assurance, comme le montrent les deux conclusions restrictives (“toutefois, il me revenait toujours [...] mais seulement je m'abandonnais entièrement à Dieu” et “néanmoins, par les dernières impressions que Notre-Seigneur m'avait données pour le Canada, ce point était comme établi en mon esprit par une grande certitude”). L'intuition ne peut pas être fautive, parce que Marie en a douté elle-même avant quiconque et qu'elle a persisté en s'appuyant sur la communication de Dieu. En revenant à la réhabilitation de l'enfermement, dans le onzième état d'oraison, Marie répète pour la troisième et dernière fois que le monastère n'est qu'un lieu de transition. Cette fois-ci l'impression se produit dans les trois jours d'abstraction qui précèdent le départ de Tours :

Je <connaissais> encore en tout cela que Dieu ne m'avait mise chez mes Mères que pour y être dressée en la religion pour en prendre l'esprit, pour ensuite m'aller consommer où la divine Majesté m'appellerait ; de sorte que s'il eût été question d'aller aux Indes, au Japon, à la Chine, en Turquie, j'y fusse allée, parce que mon esprit était uni à un Esprit qui le fléchissait à tout. (R 349)

Il n'y a pas de doute, le couvent de Tours est un lieu de passage et de formation, un espace qui, malgré ses apparences, s'ouvre sur le monde entier, parce que c'est là que Marie se remet à la volonté divine qui la veut ailleurs. Ainsi, le discours critique à l'égard de la clôture, qui pouvait paraître irrespectueux, est neutralisé par la reconnaissance de la nécessité de l'enfermement monastique, puisqu'il s'agit d'une phase prescrite dans les desseins divins.

La configuration du monastère de Tours en tant qu'espace d'enfermement oscille entre deux valeurs contradictoires. D'un côté, nous avons constaté que la réclusion chez les Ursulines représente une libération et un refuge par rapport à la vie séculière, de sorte que l'espace monastique devient le lieu de l'accomplissement de la vocation religieuse. De l'autre, l'enfermement claustral se présente comme un emprisonnement, une limitation physique et institutionnelle qui empêche le couronnement de la vocation apostolique. Malgré l'incontestable contrainte spatiale, Marie parvient à réaliser le voyage extraordinaire que Dieu lui avait inspiré. Le déplacement vers la Nouvelle-France comporte une ouverture sur l'espace illimité qui s'étend hors des frontières du monastère, mais cela n'apparaît pas dans le texte. Le compte rendu du voyage de Tours à Québec, ainsi que de

³¹⁶ Michel de Certeau rapproche l'expérience mystique de la possession : “La relation avec un « au-delà » vacille alors entre l'immédiateté d'une mainmise diabolique ou l'immédiateté d'une illumination divine. Jeanne des Anges elle-même, la plus célèbre des possédées, apparaîtra ensuite, pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, dans le personnage de la visionnaire « mystique »”. Voir *La possession de Loudun, op. cit.*, p. 21. Nous rappelons que la genèse et l'évolution de la vocation apostolique de Marie est contemporaine de l'affaire de Loudun (1632-1637).

³¹⁷ Isabelle Poutrin, dans son étude consacrée aux relations spirituelles féminines de l'Espagne moderne, met en relief que les textes des religieuses dépendent d'une attitude autocritique rendue familière par la pratique de l'examen de conscience. Grâce à cette sorte d'auto-discernement et dans le but d'accréditer l'orthodoxie de l'expérience, les récits des faveurs mettent souvent en scène la peur de l'illusion, ainsi que la recherche de garanties célestes. Voir *op. cit.*, p. 110.

l'établissement, ne fait qu'enchaîner des lieux clos. Tout voyageur ayant relaté son expérience se montre sensible à la nouveauté empirique en la décrivant, mais chez Marie l'émerveillement pour l'exploration terrestre n'a aucune importance. Toutes les phases de son voyage – la traversée de la France et de l'Atlantique, puis l'arrivée en Nouvelle-France – réduisent le monde à des intérieurs.

Marie relate son parcours de Tours à Dieppe, lieu de l'embarquement, dans l'article XLVII. Le texte consiste globalement en un compte rendu des étapes de l'itinéraire, où la religieuse marque scrupuleusement le temps et l'espace des déplacements. L'incipit de l'article nous offre une indication temporelle : “Le jour de notre départ fut le 22^e février de l'an 1639” (R 349). Quelques lignes plus loin nous lisons :

Durant notre voyage, nos heures étaient réglées. Nous étions avec des personnes d'oraison qui contribuaient beaucoup à nos dévotions ; Monsieur de Bernières marquait les temps. Nous arrivâmes le cinquième jour de notre voyage, à Paris, où les affaires de madite Dame nous obligèrent de séjourner. Nous logeâmes dans le cloître des Révérends Pères Jésuites où M. de Meulnes, Maître d'Hotel du Roi, nous prêta son logis entier, où nous étions comme en lieu de retraite, sans qu'il fallait, par nécessité d'affaires, voir plusieurs personnes et recevoir les visites des personnes de considération qui nous faisaient l'honneur de nous venir voir. Nous fûmes là jusqu'au jour de saint Joseph, que nous allâmes dans le monastère de nos Mères du Faubourg de Saint-Jacques, où nous nous trouvâmes en notre élément ; car c'est une chose pénible à des religieuses d'être hors de leur clôture. (R 350-351)

Puis, dans la conclusion de l'article, Marie écrit : “Lorsque nous fûmes à Dieppe, où nous séjournâmes jusqu'au 4^e de mai que nous nous embarquâmes, nous fûmes en cet intervalle de temps chez nos Révérendes Mères Urselines de Dieppe [...]” (R 352).

Cette partie du récit se distingue de toute la *Relation* par le foisonnement d'indications spatio-temporelles. La chronologie du voyage est rendue par des références au calendrier solaire (“le 22^e février de l'an 1639”, “au 4^e de mai”), par la mention d'une fête du calendrier liturgique (“jour de saint Joseph”), ainsi que par des indications de durée (“le cinquième jour de notre voyage” et les énoncés introduits par “jusque”). La détermination spatiale agence des références à des espaces urbains (Paris et Dieppe), à des bâtiments (les monastères des Jésuites, des Ursulines parisiennes et des Ursulines de Dieppe) et à un intérieur (le logis de M. de Meules). De plus, nous rappelons aussi le basculement du sujet de l'énoncé du “je” au “nous”, qui fait en sorte que Marie devient porte-parole d'une expérience partagée. L'ensemble de ces caractéristiques témoigne d'une appropriation de procédés discursifs propres à d'autres types d'ouvrages : les relations de voyage³¹⁸, que Marie connaissait dans la forme des *Relations de la Nouvelle-France* des Jésuites, et les annales des monastères, sortes de chroniques rédigées par les religieux pour garder la mémoire de leur

³¹⁸ Sur les stratégies discursives des récits de voyage et sur la littérature missionnaire de la période coloniale française en Amérique, voir Réal Ouellet, « Qu'est-ce qu'une relation de voyage ? », in *La recherche littéraire. Objets et méthodes*, Claude Duchet et Stéphane Vachon (dir.), Montréal/Paris, XYZ/Presses universitaires de Vincennes, 1993, pp. 235-247 et Friedrich Wolfzettel, *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, pp. 165-187.

communauté. Au-delà de cette preuve d'hybridité discursive du récit autobiographique, les passages ci-dessus montrent que le voyage de l'Ursuline se réalise à travers une série de changements de monastère. L'enfermement, contrairement à ce que nous avons mis en lumière du moment de l'évolution de la vocation apostolique, est décrit comme une condition recherchée et défendue. Le malaise dû à la réclusion d'autrefois se transforme, ici, en malaise d'être hors de la réclusion habituelle, comme le souligne l'affirmation "c'est une chose pénible à des religieuses d'être hors de leur clôture". Ce motif est renforcé par une rhétorique qui illustre comment les religieuses ont essayé, le plus possible, de se conduire comme dans leur couvent. Du trajet de Tours à Dieppe, Marie dit que le temps des dévotions était respecté ("nos heures étaient réglées" et "Monsieur de Bernières marquait les temps") grâce à une compagnie sensible aux nécessités des religieuses. Ensuite, elle souligne l'intimité que le logement de M. de Meules leur réservait, car il paraît un "lieu de retraite", malgré le désagrément de devoir rencontrer des notables. Cependant, le seul lieu à leur rendre leurs habitudes est le monastère des Ursulines du Faubourg de Saint-Jacques, "où – comme le dit Marie – nous nous trouvâmes en notre élément". Le voyage n'est, donc, pas pour Marie une véritable occasion d'ouverture sur l'espace extérieur. Malgré les déplacements, son corps demeure enfermé et ses pratiques réglées. Dans ce fragment du récit autobiographique, la contrepartie spirituelle s'éclipse, pour ne réapparaître que dans l'article suivant : "Pendant tant d'allées et de courses que nous avons faites depuis notre partement de Tours, mon esprit et mon cœur n'étaient pas où mon corps était. Il me tardait que le moment n'était venu que je fusse en état de pouvoir effectivement risquer ma vie pour Dieu [...]" (R 353). L'abstraction vécue auparavant n'a pas été abolie par le voyage concret : cette fois-ci l'âme et le corps sont simultanément en mouvement, mais toujours décalés quant à l'espace occupé³¹⁹.

Quant à la traversée de l'Atlantique, dont il est question dans l'article XLVIII, Marie élabore un récit fortement dramatisé, principalement axé sur les inconvénients et les périls de la navigation. C'est dans cette partie du compte rendu du voyage terrestre que la religieuse décrit exceptionnellement un élément naturel. Il s'agit d'un iceberg qui risquait de mettre prématurément fin à la traversée :

Lors, en un instant, le pilote qui gouvernait, auquel l'on commandait de mettre le gouvernail d'un côté, sans qu'il y mit du sien, il le tourna d'un autre, <tant> qu'il fit faire un tour au vaisseau, ce qui fit que la monstrueuse glace qui, à l'heure, n'en était pas à la longueur d'une pique vis-à-vis la flèche, se trouva au côté. Nous l'entendîmes frayer, tant elle était proche. C'était un miracle évident ; aussi chacun cria : « Miracle ! » Je vis cette horrible glace. La brune nous empêcha d'en voir la cime. Ce que je vis me parut

³¹⁹ Nous signalons la similitude avec le récit concernant le départ de Tours : "Dans cette solitude, je me trouvai insensible en quittant toutes mes sœurs, parents et amis, et enfin toute la France. Il semblait que mon esprit <partait> devant moi et qu'il lui tardait qu'il n'était dans ce lieu où la divine Majesté l'appelait" (R 349). Arrivée aux points sans retour du premier départ de Tours et du deuxième de Dieppe, l'esprit se sépare du corps et le devance dans son voyage. L'abandon du monde connu à jamais, qui est probablement vécu par la majorité des personnes comme un drame, est pour Marie source de joie et de convoitise, en fonction de l'anticipation spirituelle.

épouvantable, et je n'eusse jamais cru que la mer eût pu porter une si lourde masse sans couler à fond. (R 356)

Marie recrée toute la tension de l'événement en décrivant comment le navire échappe de justesse à l'écoulement. Mais le mérite n'appartient pas aux hommes : tout le monde reconnaît le miracle, d'autant plus que le pilote tourne le gouvernail providentiellement, comme l'indique l'expression "sans qu'il y mît du sien", d'un autre côté par rapport à ce qu'on lui suggérerait. La dramatisation de l'épisode est également soutenue par l'image de l'iceberg : la "glace" est décrite comme un obstacle démesuré et affreux, ainsi que le soulignent la formule "si lourde masse" et les adjectifs "monstrueuse", "horrible" et "épouvantable". La grandeur de l'élément empirique est investie d'une valeur destructrice qui n'a absolument rien en commun avec les grandeurs métaphoriques de l'expérience intérieure, autrement dit avec l'immensité empirique qui servait à peindre la perfection divine.

De l'espace extérieur au navire, Marie n'offre pas d'autres descriptions aussi détaillées que dans cet épisode. Elle se limite à évoquer les tempêtes (R 356, 357, 359) qui avaient poussé l'équipage vers le Nord, la terre de la première descente aux alentours de Québec (R 357), les brumes qui leur firent parcourir "environ soixante lieues sur les rochers sans en pouvoir sortir" (R 358) et la "rencontre – écrit-elle – de plusieurs Sauvages, abordant aux terres" (R 358). Puis, l'évocation de cet espace, généralement périlleux, ne sert qu'à mettre en valeur le courage des missionnaires, qui risquent leurs vies bien avant d'arriver au port. Selon la même logique d'héroïsation³²⁰ des ouvriers de Dieu, Marie présente les désagréments que le voyage comporte aussi bien pour la communauté féminine et religieuse que pour elle-même :

Quoique nous fussions bien logées, et soignées autant qu'il se pût, et dans un très beau navire, accompagné de tout comme j'ai dit, néanmoins, il y a tant à souffrir pour les personnes de notre sexe et condition qu'il le faudrait expérimenter pour le croire. Pour mon particulier, j'y pensai mourir de soif ; les eaux douces s'étant gâtées dès la rade, et mon estomac ne pouvant porter les boissons fortes, cela me faisait un mal qui me travaillait beaucoup. Je ne dormis point presque toute la traversée. J'y pâtissais un mal de tête si extrême que, sans mourir, il ne se pouvait davantage. Et cependant, mon esprit et mon cœur possédaient une paix très grande dans l'union de mon souverain et unique Bien. (R 358)

L'Ursuline met en relief les inconvénients personnels de la traversée en décrivant son état physique défaillant, dû à la soif, à l'absence de sommeil et aux maux de tête³²¹. Puis, tout cela est intensifié par un réseau sémantique de la souffrance, constitué par les verbes "souffrir", "mourir" et "pâtissais", et par les tournures "il le faudrait expérimenter pour le croire", "me travaillait

³²⁰ La stratégie discursive mise en œuvre par Marie correspond à ce que Réal Ouellet appelle « l'héroïsation actantielle ». Dans le cas des récits des missionnaires, l'héroïsation se fonde sur l'*Imitatio Christi* à travers la mise en relief des obstacles rencontrés et de la souffrance. Voir *La relation de voyage en Amérique (XVIe- XVIIe siècles) au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 47.

³²¹ La mise en valeur de ces souffrances paraît un peu contradictoire pour une mystique qui était habituée à la pratique de mortifications, telles que des restrictions alimentaires et la privation du sommeil, pour être digne de la pureté divine. Par conséquent, cela confirme que Marie reproduit les *topos* discursifs appartenant à d'autres genres littéraires et que son récit s'avère intertextuel.

beaucoup” et “il ne se pouvait davantage”. Malgré les risques de mort, tant extérieurs qu’intérieurs au bateau, la servante de Dieu n’oublie pas souligner sa paix spirituelle et sa foi inébranlable, ainsi que de rappeler les conditions favorables du logement naval. Le début restrictif de ce passage décrit les qualités esthétiques du moyen de transport, ainsi que le bien-être des voyageuses. C’est dans un autre passage que Marie fournit plus de détails :

Dans toute la traversée, nous gardâmes exactement nos règles. Nous avions une belle chambre, car encore que Madame eût frété un navire, pour plus grande sûreté, Messieurs de la Compagnie nous mirent dans l’amiral. Cette chambre était si grande que nous y faisons l’Office en chœurs, les Hospitalières d’un côté et nous de l’autre. Nous y couchions et prenions nos repas. Elle fermait comme une salle ; il y avait de belles fenêtres qui nous donnaient de l’air. Nous étions onze personnes logées à l’aise. Notre voyage d’aller dura trois mois. Notre-Seigneur nous fit la grâce d’entendre la sainte Messe tous les jours, excepté treize jours que les tempêtes agitèrent trop violemment ce vaisseau, en sorte qu’on ne se pouvait tenir. (R 357)

Ici, Marie fait preuve de son habileté descriptive, démarche textuelle qui n’est pratiquement pas employée pour la relation de l’itinéraire intérieur. L’espace que les religieuses occupent est une chambre, dont la beauté, la grandeur et le confort sont mis en évidence. De même que pour les espaces de l’étape précédente du voyage, Marie tient à souligner que la compagnie respecte les règles monastiques, ainsi que les habitudes dévotionnelles, puisque la messe et la communion se pratiquent quotidiennement. Les religieuses ne quittent jamais la chambre, car elle permet d’y assouvir les besoins primaires du repos et du repas. De plus, l’enfermement est garanti par le fait que la chambre “fermait comme une salle”, ce qui confirme le respect des règles par l’écartement de la promiscuité de l’équipage. La description du logement dans l’embarcation n’échappe pas à l’ordinaire représentation de la réclusion, ainsi qu’au refus de donner une place à l’espace extérieur. En effet, Marie nous dit que la chambre était pourvue de “belles fenêtres”, mais ce qui se trouve au-delà de cette limite passe sous silence, de sorte que l’immensité de l’océan demeure l’apanage de l’espace divin.

d. L’espace missionnaire et la contestation sociale

Marie réserve à la représentation du Canada le même traitement qu’au paysage découvert au cours du voyage, car elle n’en fournit qu’une seule description :

Etant donc arrivée en ce pays, le voyant, je le reconnus être celui que Notre-Seigneur m’avait montré, il y <avait> six ans. Ces grandes montagnes, ces vastitudes, la situation et la forme qui étaient encore marquées dans mon esprit comme à l’heure même, ce m’était la même chose à la vue, excepté que je n’y voyais pas tant de brunes [...]. (R 371)

L’évocation des “grandes montagnes” et des “vastitudes” suggère que le pays partage une certaine ampleur avec les domaines de l’intériorité, mais ces lignes n’ajoutent rien à l’image du songe

prophétique qui décrit la Nouvelle-France comme “un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais” (R 304). Si Marie ne parle pas du paysage canadien, c’est parce qu’elle n’a pas eu l’occasion de l’explorer. Comme elle le narre au début de l’article XLIX, elle put juste visiter quelques espaces de Québec et la réduction de Sillery :

L’on nous conduisit à l’église où le *Te Deum* fut solennellement chanté, ensuite de quoi, Monsieur le Gouverneur nous mena tous au Fort pour y prendre notre réfection, ensuite de quoi, tous les Révérends Pères et lui nous firent l’honneur de nous conduire aux lieux destinés pour notre demeure. Le lendemain, les Révérends Pères de la Mission, nous menèrent au village des Sauvages, nos très chers frères. Là, nous reçûmes des consolations très grandes, les entendant chanter les louanges de Dieu. (R 368)

L’église, le fort et le village aux alentours de Québec : voici ce que l’Ursuline a connu de l’espace canadien, quasiment rien par rapport à ses pérégrinations spirituelles précédant le départ. Dès le second jour du débarquement, les religieuses regagnèrent leur clôture et l’enfermement. Leur monastère, dans les débuts de l’établissement, n’était pas du tout une bâtisse confortable et imposante :

L’on nous donna une petite maison pour notre demeure, en attendant que l’on nous en eût choisi une pour bâtir notre monastère. Il n’y avait que deux petites chambres dans lesquelles nous nous estimions mieux logées, y ayant avec nous les trésors que nous y étions venues y chercher, qui étaient nos chères néophytes, que si nous eussions possédé un royaume. Cette petite maison fut bientôt réduite en un hôpital, par l’accident de la petite vérole qui se mit parmi les Sauvages. Comme nous n’avions point encore de meubles, tous les lits étaient sur le plancher, en une si bonne quantité qu’il nous fallait passer par-dessus les lits des malades. (R 369)

Quelques pages plus loin, Marie ajoute : “Notre logement était si petit qu’en une chambre d’environ seize pieds en carré étaient notre chœur, notre parloir, dortoir, réfectoire, et dans une autre, la classe pour les Françaises et les Sauvages et pour notre cuisine. Nous fîmes faire un apentif pour la chapelle et sacristie extérieure” (R 372). Les Ursulines devront attendre 1642 pour loger dans un couvent digne de ce nom. Pour l’instant, elle doivent s’accommoder à une maison, ou mieux à un deux-pièces, dont Marie souligne l’exiguïté par l’emploi réitéré de l’adjectif “petit”, par l’indication du métrage et par l’énumération des fonctions remplies par chaque pièce. L’image de la pauvreté domine, dans ces deux passages, à travers l’évocation de la concentration des activités dans l’étroitesse et de l’absence de ressources matérielles, telles que les meubles. Marie revient deux autres fois sur l’insuffisance et les désagréments de la vie à l’intérieur du monastère. Elle commence par une comparaison avec la métropole : “[...] en ce nouvel établissement et genre de vie qu’il m’y fallait embrasser, entièrement différent de celui de nos monastères de France, – néanmoins pas moins régulier, – dans sa façon et manière de vie pauvre et frugale” (R 371). Puis, elle continue avec la mise en relief des peines physiques : “Nous fûmes plus de trois ans en ce petit logement, avec de grandes souffrances et incommodités selon le corps, mais très contentes selon l’esprit” (R 374). La joie spirituelle éprouvée par les religieuses nuance la pauvreté, l’inconfort et

l'exiguïté du logement³²², au point que Marie emploie paradoxalement une double métaphore de la richesse pour présenter le nouvel état de vie : comme le suggère la seconde description du logement, les Amérindiennes sont des "trésors" et la petite maison a bien plus de valeur qu'un "royaume".

De la vie missionnaire, Marie n'offre qu'un aperçu limité dans le temps et dans le contenu. En effet, dans les deux premiers articles du douzième état d'oraison, les derniers consacrés à la réalisation de la vocation apostolique, elle retrace juste la période allant de 1639 à 1642, en ne fournissant que quelques détails du travail auprès des Amérindiens :

Les sauvages étaient en ce temps-là en grand nombre, et ils affluaient en notre parloir, de l'un et de l'autre sexe. Nous les instruisions et nous entretenions avec eux : ce qui, en mon particulier, m'était une consolation indicible. Nous fûmes quatre ou cinq ans de suite dans un exercice continuel de charité à l'endroit de ces pauvres Sauvages qui arrivaient ici de diverses nations. Nous avons plusieurs séminaristes sédentaires et des passagères qui nous étaient données pour les disposer au baptême et autres sacrements. Les Sauvages sont très sales et leurs <boucanages les> rendent de mauvaise odeur, outre qu'ils ne se servent pas de linge. Tout cela ne nous était point à dégoût ; au contraire, c'était à l'envi à qui dégraisserait nos chères séminaristes lorsqu'on nous les donnait. (R 370-371)

Comme dans les récits de voyage, ce bref passage ethnographique met en scène la rencontre avec l'altérité amérindienne³²³, mais c'est l'un des rares exemples de la *Relation* à rendre compte de l'activité apostolique de l'Ursuline. De plus, la représentation du monastère, limité à l'espace du

³²² La mise en relief de la souffrance et de la pauvreté ne répond pas seulement à la logique de l'héroïsation des missionnaires, que nous avons constatée ci-dessus. Mais elle reproduit une stratégie typique des *Relations* des Jésuites et de la correspondance de Marie : axer le récit sur les inconvénients de la vie coloniale, signifie encourager la charité des bienfaiteurs de la France. Comme le souligne Claude Reichler, les *Relations de la Nouvelle-France* attiraient l'intérêt d'un lectorat catholique – composé de dévots, prêtres et religieuses – auquel s'adressait un discours évaluatif centré sur les progrès de l'évangélisation. À côté de cela, il y avait un lectorat laïque intéressé par les potentialités de la colonisation et un lectorat savant, où la recherche de connaissance se mêlait au goût pour l'exotique et le merveilleux. (Voir "Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une *Relation de la Nouvelle-France* au XVII^e siècle", *L'Homme*, vol. 164 (2002), pp. 44-46). À travers les discours informatif, évaluatif et merveilleux, les Jésuites mettaient également en œuvre une sorte de propagande : en soulignant les progrès de la foi au sein des Amérindiens, ils montraient le bien-fondé de la mission, ce qui impliquait, d'un côté, l'augmentation du prestige de la Compagnie et, de l'autre, l'encouragement de nouvelles vocations apostoliques et de fonds, car la survie de la mission dépendait des ressources humaines, matérielles et financières de la France. La correspondance de Marie déploie la même stratégie de propagande. Son discours épistolaire ajuste la valorisation de la disposition des Amérindiens à l'égard du salut (spécialement, des petites autochtones de son séminaire) et des satisfactions des Ursulines qui en résultent à une rhétorique de la pauvreté et des difficultés à endurer dans le nouvel établissement. Ce type de discours est intégré, bien que de manière limitée, dans la relation autobiographique, même s'il s'éloigne de l'objectif premier du récit. Marie devait se douter que son texte aurait circulé, de même que ses lettres, dans le milieu religieux, de sorte que la mission de la Nouvelle-France aurait ultérieurement bénéficié de l'intérêt et du secours de la métropole.

³²³ Dans la *Relation*, Marie ne décrit quasiment pas les autochtones, de sorte que ses observations ne sont jamais approfondies, comme dans le cas de sa correspondance. Toutefois, elle en donne une image précise, en soulignant leur besoin d'assistance, aussi bien spirituelle que matérielle, à travers une série de formules construites avec l'adjectif "pauvres". Dans le dixième état d'oraison, Marie, en narrant ses démarches de divulgation de sa vocation, se réfère aux Amérindiens en termes de "pauvres Sauvages" (R 329), de même que dans le passage cité ci-dessus. Ensuite, à la fin du récit de la traversée océanique, elle décrit la première rencontre avec les autochtones en les désignant par la formule "pauvres gens" (R 358). Enfin, dans le treizième état d'oraison, Marie suspend le récit de son cheminement intérieur pour revenir aux faits extérieurs, en particulier, à la défaite huronne dans la lutte contre les Iroquois. Là, les Hurons sont appelés "pauvres fugitifs", "pauvres chrétiens" (R 429) et "pauvres exilés" (R 430), puisqu'ils furent contraints à se réfugier à Québec et à vivre de la charité des missionnaires. À travers ces formules, l'Ursuline met en évidence le besoin d'assistance des Amérindiens et, par conséquent, le dévouement des missionnaires qui ont, à leur tour, besoin de l'intervention charitable de la France.

parloir, reproduit, bien que de faible manière, l'empêchement à la réalisation de la vocation apostolique. Avant le départ, comme nous l'avons vu, Marie se voyait courir dans le pays des Sauvages à côté des Jésuites. Elle répète cette idée à plusieurs reprises : "j'y accompagnais les ouvriers de l'Évangile [...] et il m'était avis que j'étais une même chose avec eux" (R 311), "pour y accompagner les ouvriers de l'Évangile" (R 316) et "pour [...] aider les ouvriers de l'Évangile" (R 317). La condition de religieuse cloîtrée empêche la protagoniste de participer activement à l'évangélisation et surtout de s'immoler selon le modèle christique³²⁴.

À partir du troisième article du douzième état d'oraison, Marie revient au compte rendu de son itinéraire spirituel, sujet qu'elle tient jusqu'au bout de l'ouvrage à l'exception de l'article LXI et des trois suivants, où les événements extérieurs – la guerre entre les Hurons et les Iroquois, ainsi que l'incendie accidentel qui réduisit le monastère des Ursulines en cendres – se mêlent aux dispositions intérieures. Le premier de ces articles retient notre attention pour le récit concernant le martyre des Jésuites de la mission huronne :

Ce fut en ce temps-là que les Révérends Pères de Brébeuf, 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 429)

Les ouvriers de l'Évangile peuvent effectivement s'immoler, donner leur vie pour l'amour du prochain. Ils ont, donc, accès à une forme de martyre que Marie, retirée dans son couvent, ne pourrait jamais atteindre³²⁵. L'Ursuline, tout en se trouvant dans un espace missionnaire susceptible de fournir les occasions de sacrifier sa vie, dans le sens plus fort du terme, demeure protégée et cachée. Mais ce qu'elle regrette le plus c'est d'être invisible, comme le suggère le lexique de la perception visuelle dans la conclusion de la citation. Tout le monde voit l'esprit christique qui anime les Jésuites et tout le monde reconnaît leur sainteté. L'activité missionnaire de Marie et de ses consœurs ne peut se réaliser qu'à l'intérieur du monastère où les regards extérieurs ne peuvent pas pénétrer³²⁶. L'héroïsme des Jésuites passe à travers un événement concret, incontestablement

³²⁴ Laura Verciani constate que la correspondance de Marie met également en relation les thèmes de l'enfermement et du martyre nié. Voir le paragraphe "Dal martirio negato all'eroizzazione dell'io", *op. cit.*, pp. 120-131.

³²⁵ Comme le dit Jacques Le Brun, "L'aspiration au martyre était un sentiment très fort chez les chrétiens de l'époque de la Contre-Réforme [...]. Les missions lointaines, les luttes religieuses en Europe, les missions des prêtres catholiques en Angleterre, et, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les guerres contre les Turcs offraient encore des occasions de martyre qui n'étaient pas imaginaires", "Mutations de la notion de martyre au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines", *art. cit.*, p. 77.

³²⁶ Marie reproduit dans cette partie de la *Relation* une polémique, au sujet de la rivalité entre les Ursulines et les Jésuites, qui est plus explicite dans sa correspondance. Ainsi que Laura Verciani le montre, la production épistolaire de la religieuse met en scène une sorte de compétition entre les deux ordres qui concerne aussi bien leur activité missionnaire que leurs productions textuelles. Alors que, dans les lettres des premières années de l'établissement en Nouvelle-France, Marie se plaint de manière discrète du peu de relief que les Jésuites donnent à l'activité des Ursulines

public, qui correspond au plus haut degré de souffrance imaginable. Les religieuses ne peuvent absolument pas reproduire ce modèle de sacrifice mais, comme nous l'avons déjà dit d'après les recherches de Jacques Le Brun, le décalage entre l'aspiration au martyr et l'impossibilité du martyr engendre des formes alternatives de souffrance. L'héroïsation féminine se produit, alors, en d'autres circonstances, rendues visibles par le témoignage écrit et emphatisées par la rhétorique. La *Relation* révèle que le maximum de la souffrance pour les Ursulines se manifeste dans les difficultés de subsistance, dans les inconvénients du logement et dans des situations de danger extrême. Parmi celles-ci, nous avons déjà vu la traversée de l'océan avec la rencontre de l'iceberg. À côté de cela s'ajoute l'épisode de l'incendie du monastère qui contrebalance, en quelque sorte, le récit du martyr des membres de la Compagnie. Tout en étant enfermées, les religieuses risquent également leurs vies. Marie décrit minutieusement les phases de l'événement : l'origine accidentelle, l'alerte lancée par une consœur, l'évacuation du bâtiment et, enfin, le salut, bien que dans la pauvreté absolue. Le récit est fortement dramatisé, comme il arrive souvent dans les relations de voyage pour narrer des situations de péril. De plus, Marie emploie un procédé typique de l'écriture missionnaire : ainsi que Marie Parent et Réal Ouellet l'ont relevé, il s'agit de l'héroïsation rhétorique du protagoniste déterminée par des constructions hypothétiques³²⁷. Grâce à ce type de discours, le danger de l'événement décrit s'amplifie, ce qui produit une valorisation du protagoniste. C'est ce que nous constatons dans le récit de l'incendie à propos de la consœur qui s'aperçoit des flammes : “[...] si une maîtresse des enfants n'<eût> été couchée en leur département, nous fussions toutes tombées dans le feu en moins de demi-heure, si elle n'eût entendu le pétilllement et bruit du feu qui la fit se mettre en place” (R 431-432). La religieuse a le mérite

dans leurs *Relations*, dans les missives de ses dernières années, elle devient ouvertement contestataire. (Voir le paragraphe “Il discorso della missionaria : rivendicazioni e contestazioni”, *op. cit.*, pp. 108-120). La visibilité des Jésuites tient de deux facteurs : d'un côté, ils ont une liberté d'action, surtout spatiale, qui est déniée aux religieuses ; de l'autre, leurs écrits bénéficient d'une publication (les *Relations* paraissaient à Paris, chez l'éditeur catholique Sébastien Cramoisy) qui est censée atteindre un public plus large que la correspondance privée d'une Ursuline. La permanence et la survie du monastère des Ursulines dépend des résultats positifs de l'œuvre apostolique et de leur divulgation en France. C'est pourquoi Marie, comme on le lit dans la lettre du 9 août 1668 adressée à son fils, est indignée par les calomnies qui circulent en France sur sa communauté, à cause du silence que leur vouent les *Relations* des Jésuites. C'est justement parmi les justifications de ce silence qu'elle met en lumière le problème que l'enfermement procure : “Mon très-cher Fils, ce que nous faisons en cette nouvelle Église est vu de Dieu et non pas des hommes ; notre clôture couvre tout, et il est difficile de parler de ce qu'on ne voit pas” (C 803).

³²⁷ Ce phénomène a été étudié par Marie Parent en s'appuyant sur le concept de “restriction de validité” élaboré par Harald Weinrich dans l'ouvrage *Le temps. Le récit et le commentaire* (1973). La spécialiste analyse les structures hypothétiques du *Grand voyage du pays des Hurons* (1632) du récollet Gabriel Sagard et de la *Relation* de 1634 du jésuite Paul Lejeune, pour montrer comment la figure du héros se dessine plus par des stratégies discursives que par des prouesses historiques. Voir : “Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans *Le Grand voyage du pays des Hurons* de Sagard et la *Relation* de 1634 de Lejeune”, in *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Réal Ouellet (dir.), Sillery, Septentrion, 1993, pp. 67-87. De son côté, Réal Ouellet constate que les textes des missionnaires agencent, au-delà de l'“héroïsation actantielle”, une “héroïsation rhétorique”, dont l'un des procédés “consiste à multiplier dans certains lieux du texte divers types de micro-récits pour dramatiser l'information apportée et valoriser le voyageur. Le plus utilisé est sans doute le micro-récit hypothétique”, *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVII^e siècles), au carrefour des genres*, *op. cit.*, p. 54.

d'avoir sauvé la vie à toute la communauté, car sans sa promptitude l'issue aurait été fatale.

Quelques lignes plus loin, la valorisation concerne Marie elle-même :

Le peu de temps que j'employai à cela me sauva la vie, parce que je m'étais déjà mise en chemin pour monter au lieu de mon office, pour jeter quelques étoffes par la fenêtre, me doutant que mes chères sœurs avaient laissé tous leurs habits en leurs cellules pour se sauver. Si je fusse allée en ce lieu, j'y eusse péri, parce qu'en moins d'un *Miserere*, les avenues furent prises du feu. Je demeurai la dernière dans la maison entre deux feux. (R 432)

L'héroïsation de la protagoniste se réalise à travers trois facteurs. En premier lieu, il s'agit d'une question de temps. D'un côté, Marie souligne la rapidité de ses actions ("Le peu de temps que j'employai"). Avant de songer à rejoindre l'étage supérieur, la protagoniste avait jeté par la fenêtre les documents de la communauté ; ainsi, si elle n'avait pas été si leste et expéditive, elle aurait été emprisonnée par les flammes. De l'autre, la catastrophe même est caractérisée par une contraction temporelle. Le danger est imminent, car "en moins d'un *Miserere*" dans ce cas et "en moins de demi-heure" dans l'énoncé hypothétique concernant la maîtresse la situation risquait d'être irréparable. Les indications temporelles confèrent à la scène un rythme dynamique et tendu, puis la vitesse de l'embrasement contribue à valoriser la promptitude des actions des personnages. En second lieu, l'héroïsation se produit par le moyen de la structure hypothétique, "Si je fusse allée en ce lieu, j'y eusse péri", qui présente l'Ursuline comme la rescapée d'une mort assurée. En troisième lieu, la prouesse de la protagoniste émerge de la comparaison avec le comportement de ses consœurs : alors que celles-ci mettent leur salut devant tout le reste, en quittant hâtivement le monastère sans se soucier de ce qu'elles y laissaient, Marie fait preuve d'altruisme et de courage en étant la dernière à en sortir.

De plus, nous remarquons chez Marie un trait spécifique du procédé d'héroïsation du sujet. Les récits anecdotiques centrés sur les événements qui risquent d'être mortels fonctionnent avec une rhétorique de la foi inébranlable. Le vaillance des protagonistes ne se voit pas seulement dans leur capacité de surmonter les difficultés extérieures, mais également dans leur état d'âme. Nous l'avons déjà vu à propos des inconvénients de la traversée : lorsque Marie décrit les épreuves physiques à endurer, elle précise qu'intérieurement elle ressentait "une paix très grande dans l'union de [son] souverain et unique Bien" (R 358). La même attitude se manifeste au moment où tous les voyageurs pensaient périr à cause de l'iceberg :

[...] mon esprit et mon cœur étaient dans une paix et tranquillité autant grandes qu'elle se pouvaient posséder ; je ne ressentis pas un seul mouvement de frayeur, mais en un état tout prêt pour faire un holocauste de tout moi-même avec l'agrément de la privation de voir nos chers Sauvages. (R 355-356)

Quant à l'incendie, l'imperturbabilité est une condition partagée par la communauté :

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. (R 433)

Ce que pour autrui semble une impassibilité incompréhensible, ou une folie, est pour les religieuses une sérénité d'âme dans l'acceptation de leur sort.

Malgré l'enfermement qui protège la protagoniste des dangers d'une activité sur le terrain, sa vie n'est pas sans complications, qui peuvent être parfois fatales. Le martyre dans cette nouvelle Jérusalem que représente la Nouvelle-France est un privilège réservé aux Jésuites, néanmoins le texte montre que Marie, ainsi que ses consœurs, s'expose autant qu'eux. Contrairement à la logique de l'humilité requise par sa condition, l'Ursuline s'approprie les stratégies discursives de l'héroïsation missionnaire pour donner à entendre de manière discrète que la vocation apostolique ne s'accorde guère aux distinctions sociales selon le genre et pour contester implicitement la suprématie jésuite sur la scène missionnaire³²⁸.

e. L'enfermement sacré

Nous avons vu que dans la *Relation* le monde extérieur n'est qu'une succession d'espaces clos qui s'opposent à la représentation, marquée par l'ouverture et l'immensité, de l'intérieur. La claustration accompagne indistinctement tous les états de vie de Marie, mais l'étude de ses manifestations révèle une variation d'attitude de la religieuse à son égard. Elle est parfois une condition recherchée, ainsi que nous l'avons constaté pour le temps précédent l'entrée en religion, mais également une entrave, lorsque la protagoniste se sent appelée à la vie missionnaire.

Dans la vie séculière, l'enfermement répond à deux impératifs : d'un côté, à la bienséance chrétienne de l'époque et, de l'autre, à l'expérience mystique qui demande à être dissimulée en

³²⁸L'inassouvissement apostolique et l'attitude contestataire s'alternent, néanmoins, à une thématique de l'humilité, partagée par les figures féminines ayant été à l'origine de grandes entreprises, telles que les fondations et les réformations d'ordres. Ces femmes insistent toujours sur le fait que leur œuvre n'est que la manifestation de la grandeur divine à travers une faible créature. Marie, comme nous l'avons vu, est consciente que son établissement hors de France est une affaire extraordinaire et inconcevable en raison de sa condition de religieuse. Elle souligne également que sa réalisation dépend de la puissance divine, car elle n'est qu'un être impuissant : "Je poursuivais le Père Éternel, lui représentant ce que lui-même connaissait de mon insuffisance pour venir à l'exécution de ce qui lui avait plu me commander, qu'il pouvait tout et moi rien, et qu'il fit en cela selon son bon plaisir" (R 317). Dans son chapitre consacré à la mystique et à l'apostolat féminin, Linda Timmermans constate que le motif de la faiblesse féminine revient souvent dans les écrits et que la femme apparaît comme "l'instrument privilégié de Dieu" pour deux raisons. Premièrement, l'impuissance féminine s'accorde à la puissance divine en fonction de leur rapport inversement proportionnel. Deuxièmement, la puissance mise dans la faiblesse contribue beaucoup plus à la gloire divine que si elle se répandait dans un être rempli de talents propres. À ce propos, Timmermans cite Mme Guyon qui écrit que Dieu "ne regarde pas toujours la différence des sexes, parce que tout est égal dans sa main et que plus les sujets sont faibles, plus ils sont propres aux grandes choses, étant moins en état de dérober à Dieu la gloire qui lui est due de toutes ses œuvres". Or, Marie n'aboutit pas à une affirmation si explicite, mais le *leitmotiv* de la bassesse et de l'indignité, que nous avons mis en évidence auparavant, et la contestation générique autour de la vocation missionnaire s'alignent sur cette valorisation paradoxale de la femme. Voir *op. cit.*, pp. 511-512.

fonction de trois raisons. Premièrement, parce que c'est une affaire privée, une relation intime entre Marie et Dieu. Deuxièmement, parce qu'une vocation de cette sorte est toujours susceptible de suspect de la part d'autrui. Troisièmement, parce qu'elle mène à des phénomènes physiques qui pourraient bouleverser un spectateur ; pensons, par exemple, aux pertes de contrôle corporel lors des extases et aux pénitences³²⁹. La vie en retrait du monde, selon les attentes de la société du XVII^e siècle à l'égard des femmes, s'avère propice à la relation entre Dieu et la protagoniste. C'est dans la solitude et dans la sensation de refuge, procurées par les espaces fermés, que Marie se trouve à son aise pour s'abandonner intérieurement à la communication divine. D'ailleurs, nous avons vu que Dieu même est, parfois, l'instigateur de l'isolement. L'enfermement représente, donc, la condition paradoxalement idéale pour l'ouverture intérieure : c'est dans la limite spatiale d'une pièce que Marie exprime sa liberté.

Dans notre analyse, nous avons mis en évidence les demeures, tant séculières que religieuses, habitées par la protagoniste, mais son expérience mystique est également liée à un autre type de lieu clos : il s'agit des espaces sacrés, évoqués aussi bien dans leur ensemble qu'à travers l'un de leurs éléments constitutifs, où se produisent les événements les plus saillants de son itinéraire spirituel. Cette récurrence apparaît dès le premier état d'oraison, lorsque Marie relate qu'"au pied de l'autel de Notre-Dame" (R 167) elle eut une vision lui communiquant la valeur d'une bonne confession et la nécessité de la mettre en pratique. Dans le sixième chapitre, c'est en "entendant la messe dans la chapelle des Révérends Pères Feuillants [...] ayant les yeux levés vers l'autel" (R 233) qu'elle reçut la première révélation trinitaire, sans compter que c'est en face de cette chapelle que se produit la grâce de sa conversion. Dans le reste du récit, tous les phénomènes spirituels se réalisent dans la chapelle conventuelle qui n'est évoquée qu'à travers la position de la protagoniste dans le chœur ou vis-à-vis du saint sacrement. C'est à Tours, en occupant sa "place du chœur" (R 285) que Marie eut sa troisième vision de la Sainte Trinité ; puis, le jour de sa profession, "Au retour du chœur, entrant dans sa cellule" (R 296), les vœux prononcés lors de la cérémonie lui furent confirmés dans un entretien individuel avec Dieu. En oraison, devant le saint sacrement, se dissipèrent toutes les tentations qui avaient harcelé la protagoniste pendant les premiers temps du noviciat (R 295). Au

³²⁹ Il faut remarquer que la pratique des mortifications caractérise principalement le temps que Marie demeura chez les Buisson. Tout au début du huitième état d'oraison, Marie précise qu'on lui fit abandonner ses habitudes autopunitives, dès son entrée aux Ursulines de Tours. Il semble, donc, que la nécessité des pénitences diminue en relation au changement d'état de vie et à l'avancement spirituel, autrement dit en fonction des progrès dans la purification de l'âme. Toutefois, dans le douzième état d'oraison, Marie narre deux épisodes qui témoignent la réapparition de cette nécessité. La révolte des passions du début de l'époque canadienne plonge la religieuse dans une remise en question de son état de pureté. C'est ainsi qu'"Une fois – écrit-elle – entrant dans notre cellule, j'eus une vue et sentiment subit qui me confirmait en ce sentiment que j'étais encore plus vile et pauvre que je ne l'avais conçu. À cet instant, je vêtis une haire que je laissai plusieurs jours et nuits sur mon corps sans la dévêtir" (R 399). Puis, le désarroi s'approfondit au point de donner lieu à une mortification sanglante : "Une fois, la crainte que j'eus que ces sentiments et émotions imparfaites fussent foncières dans mon esprit et dans ma nature, et que cela <provînt> du sang, [fit que] je me saignai si abondamment que si Dieu ne m'eût assistée, ma santé en eût été notablement intéressée [...]" (R 404).

même endroit, Marie reçut l'injonction d'aller au Canada (R 313) et, plus tard, sa volonté au sujet de la vocation missionnaire y fut ravie (R 323). Dans le chœur des Hospitalières de Dieppe, toujours devant le saint sacrement, le Saint-Esprit s'empara de son âme en reconnaissance du don d'elle-même en vue de l'évangélisation (R 353). Enfin, en "étant proche du très saint sacrement" (R 380) de la chapelle des Ursulines de Québec, Marie fut soutenue par Dieu au moment d'une hallucination due à la révolte des passions dont elle fut délivrée, "devant le très saint sacrement" (R 418), en s'adressant à la Vierge. Les expériences extatiques sont régulièrement reliées à un espace sacré ou à une pratique dévotionnelle. Nous avons constaté que c'est en oraison et en écoutant la messe que l'esprit de Marie se laisse emporter. Cela se produit également lors d'une "procession du très saint sacrement" (R 171) et en concomitance de certaines observances, comme l'écrit Marie dans le dernier article de la *Relation* :

Il y a encore une autre disposition en laquelle je me trouve, qui est comme dérivante de celle dont j'ai parlé au précédent chapitre. Cela m'arrive le plus souvent quand je suis seule en notre chambre, venant de quelque règle du chœur, surtout de la très sainte communion, plus qu'en un autre temps. Ce n'est pas que je conçoive que c'est une impression pour lors ; mais je dis ainsi pour m'exprimer. C'est une chose si haute, si ravissante, si divine, si simple [...]. (R 464)

Ce passage fournit un nouvel exemple de la stratégie de réification des phénomènes intérieurs que nous avons mis en lumière auparavant : étant dans l'impossibilité de s'exprimer exhaustivement, Marie recourt à des données circonstanciées pour persuader son lecteur de l'authenticité et de l'orthodoxie de son expérience. Ici, la détermination spatiale l'emporte sur le temps. Puis, nous soulignons l'habituelle recherche de solitude dans la chambre, l'espace le plus intime d'une demeure, qu'elle soit séculière ou religieuse, ainsi que la corrélation entre l'inspiration intérieure et un rituel sacré, tel que la communion. Or, le rapprochement des événements mystiques avec l'enfermement sacré et les cérémonies du culte n'a rien d'original, car il s'agit d'un *topos* de la littérature mystique féminine qui a l'intention d'accréditer l'origine divine des faveurs³³⁰.

Les espaces sacrés sont une constante de toute la *Relation*, puis nous remarquons aussi qu'ils ne sont jamais décrits minutieusement, de même que tous les autres lieux convoqués dans le texte. Les espaces clos ne sont que nommés et leur représentation se réduit à la présence d'un nombre limité d'objets, tels qu'un autel ou le saint sacrement dans les églises, une chaise, un lit, un crucifix ou des instruments de pénitence. Le minimalisme descriptif indique que l'Ursuline n'accorde aucune importance au caractère matériel de l'espace extérieur. Celui-ci n'est retenu que pour la circonstance qui rend possible l'entrée en soi-même et l'accès à la dimension surnaturelle. Tout en

³³⁰ Isabelle Poutrin constate que: "La plupart des récits de faveurs comportent des indications de temps et de lieu qui répondent à l'un des critères objectifs du discernement, les circonstances matérielles des visions et des révélations. La réception de grâces extraordinaires dans le chœur d'une église, en présence du Saint-Sacrement ou, mieux encore, après la communion, c'est-à-dire en des lieux et à des moments marqués par la présence du sacré, devait suggérer l'impossibilité d'une tromperie démoniaque", *op. cit.*, p. 109.

étant une condition physique, l'enfermement devient sous la plume de Marie un espace virtuel et sacré, un entre-deux qui relie le monde d'ici-bas à l'Ailleurs.

La conception de l'enfermement, nous l'avons déjà dit, varie en fonction des différentes phases existentielles. Pendant ses premiers trente ans, Marie a constamment recherché l'intimité d'une pièce, un lieu de refuge pour se dissimuler et, par conséquent, pour être libre de se laisser aller à la communication avec Dieu. Dans la vie religieuse, l'enfermement est représenté par l'ensemble de la maison conventuelle, bien que, de temps en temps, Marie signale ses retraites dans sa cellule. Dans le changement d'état de vie, la claustration s'amplifie tant sur le plan spatial qu'en sa valeur : Marie passe de l'étroitesse d'une pièce à la grandeur d'un bâtiment, ainsi que d'une situation relative à une condition absolue. L'essentiel est que, dans le monastère, la protagoniste embrasse un style de vie qui s'accorde à la pratique des vertus que Dieu lui inspire. Toutefois, cet assouvissement intérieur par l'extérieur arrive à un point de rupture, lorsque le commandement divin se heurte aux normes ecclésiastiques. La vocation apostolique de l'Ursuline, soutenue par une série de confirmations tant extatiques que providentielles, semble être étouffée par l'obligation claustrale. En effet, l'activité missionnaire de Marie ne s'accomplit qu'à l'intérieur du monastère, auprès des petites Amérindiennes qu'on confie aux religieuses, et à la grille du parloir que les autochtones regagnent. Les Ursulines ne bougent pas, elles attendent que la clientèle vienne vers elles. À ce propos, lorsque Marie parle de la défaite des Hurons par les Iroquois et de leur établissement à Québec, elle se plaint implicitement de l'impossibilité d'opérer à l'extérieur : «la seule consolation qui me restait, voyant ces pauvres fugitifs, était d'être proche d'eux et que nous aurions de leurs filles» (R 429). L'enfermement engendre chez Marie une double frustration : d'un côté, elle est personnelle, en fonction de son aspiration évangélisatrice sur le terrain et parmi les Amérindiens ; de l'autre, elle est collective, en raison du caractère invisible du dévouement et des résultats atteints par la communauté des Ursulines. La gratification déniée à cause des restrictions de la clôture, tant sur le plan opérationnel que sur le plan de la reconnaissance publique, fonde un discours contestataire axé sur la rivalité entre les Ursulines et les Jésuites. De plus, nous avons vu, que celui-ci englobe l'accès au martyre, perçu, selon la mentalité de l'époque, comme l'événement qui couronne toute existence consacrée à la diffusion de l'amour de Dieu. C'est pourquoi Marie se défend à travers l'écriture, le seul moyen qu'elle possède pour divulguer et rendre justice au sacrifice d'elle-même et de ses consœurs. Elle s'approprie, donc, les stratégies d'héroïsation actantielle et rhétorique, typiques de l'écriture missionnaire masculine, pour montrer qu'il existe d'autres formes de martyre, conformes à sa condition, tout aussi valables et louables que la forme qui contribue au prestige des Jésuites. La représentation de l'enfermement missionnaire, en tant que

limitation de mouvement et d'action, suggère que la liberté n'est pour Marie qu'une condition intérieure : c'est grâce aux abstractions, voyages utopiques et uchroniques, que Marie se déplace dans le monde entier pour racheter les âmes égarées et c'est en esprit qu'elle conçoit que l'élection divine ne tient pas compte des distinctions sexuelles.

IV. LA MESURE TEMPORELLE DE L'ÉTERNEL DANS LA *RELATION*

IV. 1 CROISEMENTS TEMPORELS ET CULTURELS

Lorsqu'on aborde les écrits relatant une expérience mystique, on a toujours tendance à la concevoir comme une expérience qui se définit plus par la spatialité plutôt que par la temporalité, en fonction de la dimension atemporelle où l'âme est appelée. Comme l'indique Gaston Bachelard dans sa *Poétique de l'espace* : "On croit parfois se connaître dans le temps alors qu'on ne connaît qu'une suite de fixations dans des espaces de la stabilité de l'être"³³¹. La connaissance de soi se réalise à travers la succession de ce que l'on est dans chaque espace occupé ou, mieux, de notre représentation au fil des espaces habités. Nous avons vu, d'après l'analyse spatiale de la *Relation*, à quel point cette réflexion est valable pour l'itinéraire de Marie, aussi bien sur le plan empirique que sur le plan surnaturel. La distinction entre l'âme et l'être existentiel n'a aucune part dans la définition du sujet mystique, dont l'identité se construit grâce à l'appropriation d'espaces extérieurs et intérieurs. Dans cette perspective, il semble que le temps n'ait aucune importance, car il n'est qu'un instrument de mesure, sans repères concrets et déterminants pour ces êtres. Toutefois, la connaissance de soi se produit à travers une "suite de fixations", c'est-à-dire une succession, ce qui réhabilite la pertinence de la temporalité qui implique l'idée de linéarité, principe même de l'écriture.

Dans la *Relation*, la succession se fonde sur l'enchaînement des états d'oraison qui sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, à la fois des unités de l'itinéraire spirituel et des unités textuelles. Les états d'oraison s'organisent selon une logique causale dont l'événement déclencheur vient de Dieu. Comme le signale Marie, tout au début du septième état d'oraison, le changement d'état est soumis à une récurrence événementielle :

J'ai toujours expérimenté qu'alors que la divine Majesté m'a voulu faire quelque grâce extraordinaire, outre les préparations et dispositions éloignées, j'expérimentais, la chose étant proche, qu'elle m'y disposait d'une façon très particulière par un avant-goût qui, dans <sa> paix, ressentait le paradis. Je ne puis m'exprimer autrement pour la dignité de la chose. Dans ces pressentiments, je lui disais : « Que voulez-vous me faire, mon cher Amour ? » Ensuite, j'expérimentais son opération, et pour l'ordinaire, il me faisait changer d'état. (R 251)

Cette irruption explicative du narrateur dans le récit nous informe que le changement d'état est toujours déterminé par l'intervention de la grâce qui est précédée d'un pressentiment que Marie reconnaît à travers le signal de la sensation paradisiaque. La structure qui est à la base des états

³³¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 27.

d'oraison se compose donc de trois temps : pressentiment, opération divine et effets de celle-ci. Les unités textuelles reproduisent cette dynamique, mais avec quelques variations, vu que l'intuition préalable ne figure que dans deux occasions. La première concerne le troisième ravissement trinitaire :

Dans l'union susdite, je voyais bien que la divine Majesté disposait mon âme à quelque chose de grand, et familièrement je disais à mon Époux : « Qu'est-ce que vous me voulez faire, mon Bien-Aimé ? Faites de moi tout ce qu'il vous plaira. Vous charmez mon âme en sorte qu'à peine le puis-je supporter ! » Je fus trois jours en attente de ce qu'il voulait faire et à lui parler de cette disposition. (R 285)

Puis, la deuxième se réfère au songe prophétique de 1634 : “C'était la deuxième année de ma profession, que je fus mise sous-maîtresse des novices. Quelques jours auparavant, j'avais [eu] un instinct intérieur que Notre-Seigneur ma voulait changer d'état, et dans ce mouvement, je l'entretenais à mon ordinaire” (R 303). Les événements prémonitoires se ressemblent en termes de durée, aussi bien que sur le plan de l'attitude de l'âme : dans l'attente, de trois ou quelques jours, Marie se dispose à la réception de la grâce en communiquant intimement avec son Bien-Aimé. En ce qui concerne l'opération divine, il faut remarquer qu'elle recouvre plusieurs types de manifestation. Elle peut prendre la forme d'un rêve, tel que dans le premier ou le neuvième état d'oraison, et, dans la majorité des cas, d'un ravissement. Toutefois, les faveurs divines sont multiples, de sorte qu'un état d'oraison comprend la grâce responsable du changement, ainsi que d'autres révélations qui amplifient la disposition intérieure. Cela dit, le récit de la grâce-cause se situe dans les articles liminaires de l'état d'oraison et, généralement, dans le premier. Cependant, cette règle fait défaut dans le troisième, le quatrième et le onzième chapitre, où le récit de la grâce n'apparaît pas.

Quant aux effets du changement d'état, parfois, Marie indique explicitement la durée du phénomène. C'est le cas de la première révélation du mystère de la Trinité : “Cette grande lumière susdite me fit entrer en un nouvel état intérieur. Je fus un grand espace de temps que je ne pouvais sortir de l'application aux trois divines Personnes” (R 236-237). Ici, Marie souligne le rôle de la grâce dans son cheminement, ainsi que la permanence de l'effet³³². En d'autres occasions, elle s'explique de manière plus détaillée sur les conséquences de l'expérience extatique. Voyons, par exemple, l'incipit du septième article :

Après cette opération de Dieu dans mon âme, je fus plus d'un an que l'impression du Sang de Notre-Seigneur demeura attachée à mon esprit par une nouvelle impression de ses souffrances, et sans cesse

³³² Les grâces extatiques sont généralement suivies d'un état extatique qui les prolonge. La durée de cet état est variable, en fonction du rôle que la faveur joue dans l'ensemble de l'itinéraire. Nous constatons que les impressions dues aux grâces qui donnent lieu au changement d'état d'oraison demeurent plus longtemps que celles qui sont engendrées par une extase comprise dans le développement de l'état d'oraison. Par exemple, la durée de l'état extatique dérivé de la première grâce de l'enchâssement des cœurs se limite à quelques jours : “[...] une voix intérieure me dit : « C'est ainsi que se fait cette union des cœurs. » Je ne sais si je dormais ou veillais ; mais, revenant à moi-même, je fus plusieurs jours dans un état d'union avec Notre-Seigneur [...]” (R 229).

mon âme recevait de nouvelles lumières, qui me faisaient voir et découvrir les plus menues poussières d'imperfection, desquelles j'étais inspirée de me confesser. (R 186)

Marie rend compte de l'état qui continue, tout en se renouvelant par d'autres opérations divines, l'extase de la conversion. La même démarche est repérable dans le récit consacré au ravissement de la volonté de l'âme au sujet de la vocation missionnaire :

Au sortir de cette opération, de laquelle je ne fais que bégayer, car ce sont choses indicibles, je me trouvais dans un changement d'état au regard du susdit. Ce fut une paix, un repos, un non-vouloir et une demeure dans la volonté de Dieu avec laquelle je traitais de toutes les affaires du royaume du sacré Verbe Incarné. [...] Je fus un an en cet état, ensuite de cette opération. (R 325)

Les phénomènes mystiques, en tant que circonstances de participation à la réalité divine, sont éternels mais, ainsi que nous venons de le voir, Marie les pourvoit d'une dimension temporelle. Comme nous l'avons signalé à propos de l'espace, l'expérience transcendante s'humanise du moment où elle doit passer à l'expression verbale. L'écriture amène automatiquement la religieuse à concrétiser l'intérieur par le moyen des catégories de l'extérieur, les seules que le lecteur est censé partager avec l'écrivain mystique.

Rien n'aurait empêché Marie de se borner au seul récit de l'expérience intérieure, autrement dit à l'enchaînement des treize états d'oraison, chacun régi juste par la succession binaire cause-effet. Mais, la servante de Dieu, lorsqu'elle songe à rendre compte de son vécu spirituel, ne peut pas se résoudre à distinguer l'intérieur de l'extérieur. La vie contemplative et l'expérience active participent ensemble à la construction de l'identité mystique : comme Dieu dispose de l'âme de son élue, il décide du destin terrestre de la créature. En effet, tous les événements extérieurs sont marqués par le providentialisme. Ce qui se passe dans la vie concrète, c'est-à-dire ce qui ne devrait pas avoir de rapport avec la transcendance, est toujours déterminé par la volonté divine, qu'il s'agisse de situations personnelles ou de faits collectifs. Pour les premières, il suffit de se pencher sur le premier état d'oraison où, par exemple, Marie se réfère à son mariage ("Notre-Seigneur, ayant permis que, dans le monde, mes parents me missent dans un état et condition [...]", R 163) et à son époque ("La divine Majesté ne se contentant pas de m'avoir donné le dégoût des choses vaines et la force de porter les croix qu'elle avait permis m'arriver [...]", R 165). Quant aux autres, lorsque Marie expose ses dispositions intérieures en relation à l'incendie du monastère de Québec, elle affirme que "[...] la Majesté divine avait du dessein particulier en tout ce qui nous était arrivé en notre accident" (R 436). Cependant, la vie extérieure ne représente pas l'objet principal du discours, elle n'est que la toile de fond sur laquelle l'histoire de l'âme se couche. En quelque sorte, elle n'est que le fil conducteur temporel, qui rend saisissable à autrui la trace intemporelle de Dieu dans la vie de la mystique. De plus, la nécessité de reproduire cette linéarité tient également d'une préoccupation obsessionnelle à l'égard de l'orientation chronologique du temps qui, selon Burton Pike, semble accabler tout auteur aux prises avec le récit de sa vie. Comme le souligne le

spécialiste, cette préoccupation dépend de la posture psychologique des individus et de l'influence que la culture exerce sur les formulations individuelles du concept de temps et de l'image de soi³³³. Le XVII^e siècle est marqué par l'apparition d'une nouvelle conscience religieuse, dérivée de l'importance accordée à la question du salut par la Réforme catholique, ainsi que du rôle central de l'individu prôné par l'Humanisme. Dans ce cadre, où l'on privilégie le rapport de l'homme à Dieu, au détriment du rapport à la nature et aux autres hommes, la mystique trouve le terrain adéquat à son épanouissement, de sorte que l'expérience intérieure devient l'emblème de la piété. Ainsi, la connaissance de soi coïncide avec la recherche de Dieu dans les profondeurs de l'intériorité. Le sentiment religieux individualisé, toutefois, risque l'égarement dans l'hérésie ; c'est pourquoi la direction spirituelle s'impose comme moyen efficace de contrôle spirituel et de vérification de l'orthodoxie. L'espace du dedans est confié à une surveillance extérieure qui essaye de détecter les affectations, les pièges diaboliques et les complaisances de l'amour-propre pour que l'âme demeure dans les voies de la foi chrétienne. Le rapport entre le directeur et le dirigé implique une communication orale, exercice narratif qui entraîne souvent à l'écrit. La nature des compositions est variable, elle va du simple compte rendu d'une méditation à la complexité de la relation du dialogue avec Dieu au cours d'une vie. Les autobiographies spirituelles foisonnent au XVII^e siècle, surtout dans le milieu monastique féminin, proportionnellement à la diffusion de la direction de conscience, ainsi qu'à la circulation et à la popularité des ouvrages hagiographiques et des productions qui seront reconnues comme les modèles du genre de l'autobiographie spirituelle. Il s'agit d'un genre qui a son origine avec les *Confessions* de saint Augustin. Cet ouvrage prototype qui avait un grand succès dans le milieu dévot féminin du XVII^e siècle fut supplanté par le *Libro de la vida* de Thérèse d'Avila, qui devint la référence obligée pour toute composition autobiographique à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle³³⁴. Comme le constate Frank Bowman, c'est un genre à la fois imitatif et subjectif³³⁵, de sorte que Marie n'a pas échappé à l'influence de ces modèles qui ont

³³³ Burton Pike, "Time in Autobiography", *Comparative literature*, vol. 28, n. 4 (1976), pp. 326-342. Bien que l'étude se penche essentiellement sur les autobiographies du XIX^e et du XX^e siècle, les réflexions préliminaires du spécialiste sont valables pour toute autobiographie, surtout lorsqu'il constate le lien entre l'acte narratif et la linéarité temporelle : "One major reason why the autobiographical impulse and the writing of fictional narrative are deeply congenial is that both are concerned with the linearity of time. The act of writing is linear ; so is the basic time pattern within the narrative ; so is the act of reading. Thus the autobiographer finds in written narrative an external form (that is, a set of conventions) ideally suited to his chronological obsession" (p. 327). Cette réflexion résonne avec la thèse de la réciprocité entre narrativité et temporalité relevée par Paul Ricœur : "Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. [...] le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle", *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil, 1983, p. 17.

³³⁴ Nicholas D. Paige, *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, op. cit., p. 69. Sur le rayonnement thérésien en France voir Alphonse Vermeulen, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle, 1600-1660*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1958, 298 p..

³³⁵ Frank Bowman écrit : "[...] l'autobiographie spirituelle est imitative d'une manière plus marquée que la plupart des genres littéraires, et cela malgré le fait, ou peut-être à cause du fait, qu'elle veut représenter une expérience personnelle

certainement façonné sa manière de concevoir le récit de son expérience spirituelle et son concept de temps.

Comme toute autobiographie, la *Relation* est un récit à la première personne et à narration ultérieure, où le personnage-narrateur rend compte de soi à travers une longue analepse. Le compte rendu autobiographique procède de manière chronologique à partir du début de la vie – la naissance ou un moment de l'enfance, cela dépend d'un choix arbitraire de l'auteur – jusqu'au moment de l'écriture. Il s'agit, donc, de l'histoire d'une personnalité inaccomplie, car le présent de l'écriture ne correspond pas à l'achèvement de la vie. Le lecteur quitte le personnage-narrateur alors qu'il est encore en devenir.

Or, la *Relation* est une autobiographie spirituelle, ce qui contraint à repenser les limites temporelles autobiographiques et spécialement le commencement. Ce n'est pas la vie dans son intégralité à constituer l'objet du récit, mais juste le vécu spirituel. C'est pourquoi les auteurs s'accordent à faire commencer leur discours au moment où ils atteignent l'âge de raison – généralement, vers les six ans –, autrement dit le moment où ils sont effectivement en mesure de reconnaître l'intervention de la grâce dans leurs vies. En effet, dans la missive du 26 octobre 1653, Marie explique à son fils que son récit s'est modelé sur un index écrit d'après quelques illuminations, reçues lorsqu'elle pratiquait ses exercices spirituels et “touchant les états d'oraison et de grâce que la divine Majesté m'a communiqué depuis que j'ay l'usage de raison” (C 515).

Dans les autobiographies féminines, le début de la vie spirituelle, qui reproduit le stéréotype de la précocité hérité de la tradition hagiographique, est souvent marqué par un événement qui scelle un engagement surnaturel, “la trace de ce qui deviendra une véritable vocation”³³⁶. Jean-Pierre Albert constate que dans l'enfance des saintes mystiques, se produit souvent un épisode qui porte “un sentiment de ne pas s'appartenir à soi-même, d'être déjà donné”³³⁷, ce qui signifie se promettre déjà à l'Époux céleste et refuser la possibilité d'un mariage terrestre.

C'est en ce sens que l'on interprète l'ellipse des sept premières années de vie de Marie, ainsi que l'incipit *in medias res* de la *Relation* qui s'ouvre sur l'épisode du songe. C'est en rêve que les fiançailles mystiques avec l'Enfant Jésus se célèbrent : à l'amoureuse requête divine “Voulez-vous être à moi ?” (R 161), la petite Marie répond affirmativement. Puis, dans la narration concernant l'époque du mariage, Marie avoue que le souvenir du rêve lui revenait souvent, en lui inspirant sa

et intime. C'est cette conjonction d'un extrême degré de littérarité et de subjectivité qui crée son statut exceptionnellement intéressant”, *art. cit.*, pp. 316-317.

³³⁶ Jean-Pierre Albert, *op. cit.*, p. 158.

³³⁷ *Ibid.*.

donation totale à Dieu : “Ce souvenir m’attirait au désir d’être toute à lui [...]” (R 164). Le vie conjugale, donc, n’étouffe pas l’espoir de l’union au Verbe et d’une vie religieuse.

Quant à la fin du récit, comme dans toute autobiographie, c’est le présent de l’écriture qui achève la narration, le moment où le moi du personnage rejoint le moi du narrateur. Nous avons dit que l’autobiographie est une rétrospection, de sorte que le narrateur, situé dans le présent, se tourne vers son passé pour faire resurgir toutes les incarnations révolues qu’il souhaite. Au fil des chapitres, il développe une récapitulation qui procède d’une intention analytique et introspective visant à cerner les causes du moi actuel. Ainsi, la progression de la narration diminue l’écart temporel et identitaire qui sépare le personnage du narrateur. La convergence finale de ces deux entités ne peut se réaliser que dans le présent de l’écriture, expression que l’on prend à la lettre dans le cas de la *Relation*. La conclusion du récit correspond réellement au moment où Marie arrête d’écrire, de sorte que l’action même de l’écriture constitue un événement biographique. Dans les deux dernières lignes du treizième état d’oraison, Marie nous dit : “Je finis ces cahiers le 4^e jour d’août, peu après avoir fait les exercices spirituels” (R 466). Elle indique, donc, le jour, le mois et l’action qui précède de peu la conclusion de la rédaction. Ces renseignements sont une répétition, car ils apparaissent, sous une autre forme, quelques pages avant, lorsque Marie rend compte de son état spirituel actuel : “Tout le temps de mes exercices spirituels, desquels je sors, s’est passé de cette sorte. Aujourd’hui, ce qui a été imprimé dans mon esprit [...]” (R 463). Cet énoncé illustratif nous dit que les deux derniers articles de la *Relation* ont été composés ce 4 août. Cependant, la datation est incomplète : on ne connaît pas l’année, à moins de nous référer aux indications temporelles antérieures. La plus proche se situe au début de l’article LXV, où l’élue signale qu’elle recouvre nouvellement la charge de supérieure au “mois de juin 1651” (R 449), mais elle ne nous donne qu’une idée approximative de l’année finale, puisque la suite du récit nous laisse dans l’ignorance de l’écoulement du temps. Pour obtenir cette date, il faut remonter au douzième état d’oraison où Marie narre la formulation d’un vœu qui l’engageait à accepter toute souffrance relative à sa vocation apostolique. C’est dans une constatation évaluative qu’elle précise : “Et en effet, cette affection m’a donné de grandes croix ; et les plus affligeantes que j’aie souffertes depuis quinze ans que j’ai l’honneur d’habiter cette nouvelle Église [...]” (R 373). Cette indication du narrateur mise en relation avec la date d’arrivée en Nouvelle-France nous permet de déduire l’année recherchée, 1654.

Nous remarquons que même le début de la *Relation* ne fournit pas de date, la première n’apparaît qu’au deuxième état d’oraison, lorsque la religieuses relate la grâce de la conversion, et entre-temps l’évolution chronologique a principalement bénéficié des références à l’âge de la protagoniste. Rien que d’après les extrémités du récit, où les indications temporelles sont imprécises du point de vue d’une chronologie partagée, l’on se doute du peu d’importance que Marie accorde à la

détermination temporelle de certains événements. La datation de sa naissance ou de la conclusion de la rédaction ne semblent pas mériter une localisation temporelle exacte. Nous verrons, par la suite, que ce soin scrupuleux est plutôt réservée aux circonstances saillantes de son cheminement, ce qui signifie qu'il existe une hiérarchie de valeur entre les événements racontés.

a. Le temps de la conversion

Le temps spirituel peut être représenté par une ligne verticale et intemporelle qui symbolise l'élévation de l'âme, son perfectionnement progressif dû à l'alternance de moments fondamentaux, soit l'opération de la grâce et la réceptivité de l'âme. Le simple récit de la succession des états d'oraison suffirait, donc, à reproduire l'expérience de l'esprit, mais la tradition hagiographique a imposé le recours à la chronologie existentielle³³⁸. De ce fait, la ligne spirituelle se croise avec une ligne horizontale qui commence au début de la vie du protagoniste et qui se conclut au moment de l'écriture.

Le vécu spirituel et le vécu existentiel sont la manifestation d'une singularité, mais, comme nous l'avons dit plus haut, ils cèdent à l'imitation. Comme l'affirme Frank Bowman, la connaissance de soi est validée par l'imitation de la tradition³³⁹, car elle pose les critères pour l'observation et le jugement de son propre parcours. Toutefois, dans la ressemblance, qui dérive du principe d'imitation, il y a aussi variation : la singularité d'un parcours émerge dans la manière de s'approprier les lieux communs et de s'en écarter.

C'est dans cette perspective que nous allons lire l'expérience de Marie, à partir de l'élément qui fonde toute autobiographie : le moment de la conversion. Selon Georges Gusdorf :

Toute autobiographie procède d'une conversion. L'homme qui se laissait aller à vivre selon la spontanéité de sa nature, découvre que sa vie est une fuite perpétuelle, un jeu de reflets, la vaine poursuite de l'ombre. Une décision de salut doit être prise, qui, sous la dispersion des apparences, s'efforcera de déterminer l'unité de l'être personnel. La conquête de soi permettra à celui qui se cherche de regagner sa vie perdue, non pas seulement aux yeux d'un public présent ou à venir, mais dans le moment même où l'écriture accomplit son œuvre d'élucidation³⁴⁰.

L'acte autobiographique, comme le dit le spécialiste, se définit par un "caractère initiatique"³⁴¹. C'est à la suite de l'événement déclencheur de l'illumination de la conversion que l'homme, à travers l'écriture, se saisit et reconstruit son être. Dans cette définition, le terme "conversion" est

³³⁸ Frank Bowman, dans sa définition de l'autobiographie spirituelle, précise que le "récit doit suivre un ordre chronologique qui est celui du vécu du sujet, et contenir des détails sur ce vécu, sur des aspects quotidiens de l'existence", *art. cit.*, p. 319.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 317, 334.

³⁴⁰ Georges Gusdorf, *art. cit.*, p. 975.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 971.

dépouillé de son sens religieux originaire. L'autobiographie, telle qu'elle a été inaugurée par les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, ne serait que la forme émancipée de l'autobiographie spirituelle ou religieuse qui s'est développée à partir des *Confessions* de saint Augustin, texte dans lequel la conversion avait le sens de passage à une autre confession. Au-delà de ce type de changement, la conversion représente un phénomène de crise qui partage la vie en deux moments séparés au point de vue temporel, l'un avant et un après profondément opposés : le premier se distingue par l'erreur et l'égarement, tandis que le second par la renaissance ou la régénération.

Jacques Le Brun, dans une étude consacrée au thème de la conversion dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle³⁴², signale que par un "effet de miroir" ces ouvrages reproduisent les modèles des biographies antiques et médiévaux³⁴³. D'après son analyse, la conversion est ce qui permet de "se détourner d'une voie parcourue antérieurement, passer du péché à la pénitence, de l'hérésie à l'orthodoxie ou, au sens mystique, s'abstraire du créé, des apparences, des formes et des images, pour se « tourner vers » Dieu, vers la réalité"³⁴⁴. Au fil des siècles, la conversion change de sens, du passage confessionnel elle devient, dans les biographies étudiées par Le Brun, "rupture avec le monde et orientation décisive vers Dieu"³⁴⁵. Les récits biographiques agencent un discours axé sur la continuité et sur la rupture. D'un côté, la continuité est sociale, dans la mesure où la gloire familiale est prolongée par l'image du saint. De l'autre, elle est individuelle, en sorte que la vie de l'élu de Dieu est présentée sous le signe de la cohérence entre une inclination naturelle vers le bien et l'opération divine. Puis, la continuité entre le naturel et la grâce est ébranlée par un phénomène de rupture, la conversion, qui tend à décrire le passé du protagoniste comme le temps de l'imperfection et du péché. Ce serait une erreur de reprendre tous les critères de la biographie pour interpréter l'autobiographie spirituelle, mais il est évident qu'elles partagent

³⁴²Jacques Le Brun, "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle", *art. cit.*.

³⁴³ Mikhaïl Bakhtine, dans l'essai "Formes du temps et du chronotope dans le roman", étudie la production romanesque antique. Du deuxième type de roman analysé, qu'il nomme le roman d'aventures et de mœurs, il met en lumière que la structure du temps tient du thème de la métamorphose. Celle-ci, comme la conversion, suppose une évolution par "moments exceptionnels" plutôt que par le devenir continu du temps biographique. Le destin de l'homme se construit sur le moment de la crise qui engendre une "nouvelle naissance", conception temporelle que le théoricien trouve également dans la production hagiographique de l'Église primitive : "Dans les *Vies des Saints* du christianisme primitif, vies de *crise* se rapportant au même type, on ne nous donne également que deux images d'un même homme, d'abord séparées puis réunies par sa crise et sa régénération : image du pécheur (avant sa transfiguration), image du juste du saint (crise et nouvelle naissance). Parfois on donne trois images, justement quand on veut souligner particulièrement et élaborer une tranche de vie vouée aux souffrances expiatoires, à l'ascèse, à la lutte intérieure [...]" (*Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trad.), Paris, Gallimard, 1978 [1975], p. 265). Or, nous voyons à quel point la construction marquée par la métamorphose de la conversion traverse les siècles et les genres, ainsi que la manière dont l'autobiographie spirituelle puise dans la tradition, tout en adaptant la structure par séries temporelles à l'écoulement du temps biographique.

³⁴⁴ Jacques Le Brun, "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 323.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

plusieurs caractéristiques, d'autant plus que les écrits biographiques sont souvent l'adaptation de récits autobiographiques et que les deux tiennent des modèles hagiographiques passés.

La conversion de Marie est narrée dans le premier article du deuxième état d'oraison, où la localisation temporelle est un indice de la valeur que la religieuse accorde à l'événement : "ce qui arriva la veille de l'Incarnation de Notre-Seigneur, l'an 1620, le 24^e de mars" (R 181). La mise en relief de la grâce se réalise à travers l'accumulation d'indications temporelles : d'un côté, l'expression complète de la date et, de l'autre, la référence au calendrier liturgique. Marie emploie souvent cette dernière forme de données temporelles pour souligner l'analogie entre son expérience et la festivité religieuse évoquée. Le vécu individuel peut être lu à travers le temps sacré, ce qui suggère que rien est laissé au hasard et que tout dépend de la volonté divine : Dieu met ses dons dans la créature dans un moment précis, un temps qui fournit la clé interprétative de la grâce. Ici, la conversion est reliée au mystère chrétien d'après lequel le Verbe divin aurait assumé la nature humaine pour accomplir à travers elle le salut des hommes. Comme nous allons le voir, la faveur reçue par Marie porte une signification sotériologique.

La grâce de la conversion, qui marque l'entrée dans la vie mystique, est présentée par la narratrice à travers l'image d'un éveil intérieur : "les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail" (R 182). C'est là que commence la vie de l'être intérieur, celui qui voit des "yeux de l'esprit" et non plus seulement des yeux du corps qui n'appréhendent que le monde extérieur. L'émergence de cet être apparaît également dans la conclusion de l'article :

Revenant à ce qui m'était arrivé, je m'en revins en notre logis, changée en une autre créature, mais si puissamment changée que je ne me connaissais plus moi-même. Je voyais mon ignorance à découvert qui m'avait fait croire que j'étais bien parfaite, mes actions innocentes, et enfin que j'étais bien, et confessais que mes justices n'étaient qu'iniquités. (R 185)

Dans ce passage, le sens de rupture de la conversion est illustrée par l'engendrement d'"une autre créature" qui a l'effet d'une désappropriation identitaire, puisque la protagoniste ne se reconnaît plus. C'est à partir de ce moment que commence effectivement le parcours vers le salut et la sainteté. La conversion correspond donc à cette nouvelle naissance, spirituelle, qui se substitue à la naissance biologique. Dans cette perspective, les fiançailles scellées dans le rêve des sept ans représentent une sorte de pré-naissance : il s'agit d'une promesse qui inaugure toute une phase de vie tournée vers le bien, ce côté naturel que Jacques Le Brun a relevé dans les biographies du XVII^e siècle. En effet, le premier état d'oraison insiste sur cet aspect, en tant que conséquence immédiate du songe. Comme l'écrit Marie, "L'effet que produisit cette visite fut une pente au bien" (R 161), et encore, "Le bien que je voyais, je le faisais, même sans me faire violence, parce que la douceur de cet attrait m'était incomparablement plus suave que tout ce que je voyais" (R 162). Puis, l'attrait

expérimenté dans la plus tendre enfance se fortifie au fil des années, de sorte que de l'époque de la jeunesse, aux alentours des dix-huit ans, Marie précise : "Cette foi vive me faisait opérer plusieurs bonnes œuvres et engendrait en mon âme un esprit d'oraison qui perfectionnait ce que j'avais de bon en moi par des grâces et faveurs que j'avais reçues au précédent. Je n'avais plus ni de cœur ni d'esprit que pour le bien [...]" (R 165-166).

L'épisode de la conversion met en scène la transformation du sujet en fonction de la prise de conscience de son imperfection. Comme nous l'avons vu, la grâce montre à Marie toutes les défaillances de son passé et la conclusion du récit en révèle la cause, l'ignorance. Celle-ci apparaît comme l'ennemie de la perfection, car elle altère la réalité des choses en faisant voir ce qu'elles ne sont pas. Sans l'intervention de la grâce, Marie n'aurait jamais pu concevoir le défaut de ses actions, qui étaient rendues justes et innocentes à ses yeux par le pouvoir illusoire de l'ignorance. La religieuse interprète son passé pré-conversion selon le stéréotype hagiographique de la phase de vie dissolue et marquée par le péché, mais elle ne dévoile ni les typologies ni la gravité de ses fautes. En fait, on se demande quelles imperfections pouvait avoir commises une fille élevée selon les bonnes mœurs chrétiennes. Tout en reconnaissant son passé de manquements et de transgressions, Marie ne se décrit pas comme une monstrueuse pécheresse : elle s'écarte du *topos* hagiographique en atténuant sa culpabilité à travers l'argument de l'ignorance. Les fautes sont là, mais elles ne sont pas venues d'une tendance intentionnelle au mal. À ce propos, le premier état d'oraison développe une rhétorique de l'égarement contrebalancée par une stratégie défensive centrée sur l'ignorance. Comme nous l'avons déjà remarqué, le rêve des fiançailles déclenche chez la petite Marie un penchant naturel vers le bien :

Quoique par mes enfances je ne réfléchissais ni ne pensais que cet attrait au bien vînt d'un principe intérieur, néanmoins, dans quelques occasions, dans mes petits besoins, je me sentais attirée d'en traiter avec Notre-Seigneur : ce que je faisais avec une si grande simplicité, ne me pouvant imaginer qu'il eût voulu refuser ce qu'on lui demandait humblement. (R 161)

Pour la protagoniste l'attrait est incontrôlable et son origine lui est encore inconnue, à cause de l'inconscience de l'enfance, illustrée par la négation des deux verbes de pensée. Quelques lignes plus loin, Marie insiste sur cette spontanéité : "[...] je me retirais parfois pour prier, poussée par cet esprit intérieur, sans toutefois savoir ni penser ce que c'était esprit intérieur, n'en sachant pas seulement le nom comme j'ai dit. Mais la bonté de Dieu me conduisait comme cela" (R 162). D'après ces affirmations, il est évident que la capacité de discerner et, par conséquent, de nommer un phénomène intérieur, découle d'un sujet expérimenté, tel que l'est Marie au moment de l'écriture, et non pas d'une petite fille ingénue dont l'irréflexion est, encore une fois, mise en relief par la série négative des actions de l'esprit. Ce portrait positif de la créature inconsciemment attirée par la vie spirituelle se désagrège par l'image de l'égarement :

Et comme j'étais enfant, qui étais ignorante, j'y mêlais mes récréations. Ne faisant ni réflexion ni distinction de l'un ni de l'autre, je faisais compatir le tout ensemble, et ai passé le temps de la sorte, jusqu'à ce qu'étant âgée d'environ seize ans, les remords de conscience me pressaient lorsque j'allais à confesse, et je sentais bien que la divine Majesté voulait de moi que je m'éloignasse de mes enfances et puérités, et qu'enfin, en cette matière, je fisse cas de tout. Mais je n'osais, j'avais honte, et je disais en moi-même que je ne croyais pas avoir jamais offensé Dieu en cette matière, ayant ouï dire qu'il n'y avait péché que ce que l'on croyait être tel en le commettant. Ainsi, je contrariais l'Esprit de Dieu qui, en effet, m'<occupait> intérieurement par une force et efficacité secrète pour me gagner entièrement à lui. (R 162)

Le début de ce passage révèle que l'inconscience de l'enfance est également la cause de comportements coupables, tels que la moquerie de la piété en circonstances ludiques³⁴⁶. Le rapprochement des termes "enfant" et "ignorante", dans l'expression de la cause, suggère que l'absence de réflexion résulte de l'immatunité, une condition conforme à la nature enfantine. On a l'impression que la légèreté de la conduite de la protagoniste est due à l'innocence de l'âge, parce que l'enfance est l'époque du jeu et de l'insouciance et, par conséquent, la précocité d'esprit requise par la volonté divine lui est impropre. Les fautes de l'enfance, qui se sont prolongées jusqu'à l'adolescence, font l'objet d'une nouvelle condamnation dans la suite du passage. Si la conscience de la narratrice peut excuser l'ingénuité enfantine qui transforme la gravité des pratiques dévotionnelles en plaisanterie, elle ne peut pas tolérer l'absence de maturité de la jeune fille. Cette fois-ci, Marie narrateur accuse le moi, âgé d'environ seize ans, de ne pas avoir confessé les erreurs passées, malgré les avertissements divins. Toutefois, l'égarement est justifié par l'ignorance en matière de péchés et par l'argument de l'action intentionnelle : Marie n'était pas consciente d'être en erreur au moment de son accomplissement. Le terme "ignorance" est, donc, employé en deux sens différents : d'un côté, il correspond à l'immatunité qui est à l'origine de ses fautes enfantines ; de l'autre, il est cette croyance trompeuse de justice qui prolonge l'état fautif.

Un peu plus loin, Marie revient sur le problème de la confession :

Il n'y avait que pour la confession, qu'encore que je crusse m'y comporter comme il fallait, je ne m'y comportais pas selon la lumière du Saint-Esprit, quelque presse qu'il m'en fit ; et c'était la seule chose en laquelle je raisonnais si je le ferais ou ne le ferais pas ensuite de l'inspiration ; et je conclusais plus d'un an de suite qu'il n'était pas nécessaire de confesser des jeux d'enfants, et ainsi, je retardais ses plus grandes miséricordes, jusqu'à ce qu'il lui plut m'emporter tout d'un coup, ainsi qu'ensuite je dirai. (R 162-163).

Dans cette sorte de bilan du comportement, le narrateur atténue la gravité de la faute en apportant deux arguments. En premier lieu, le défaut de confession n'est qu'une exception, la seule faiblesse d'une conduite globalement irréprochable. En second lieu, l'idée même de faute est remise en question, car Marie répète d'avoir agi en bonne foi, pensant qu'il était inutile d'avouer ce qui n'avait pas été commis intentionnellement. Finalement, au bout d'un an de réflexions qui rendent

³⁴⁶ Jean-Pierre Albert remarque que l'enfance des servantes de Dieu ne ressemble pas à l'enfance de leurs compagnes : "Il est donc de bon ton qu'une future sainte ne joue pas. Elle échappe ainsi, d'emblée, à la frivolité des valeurs mondaines autant qu'aux limites de son âge. Car l'Esprit, à la différence du corps, n'est pas soumis au rythme de la croissance", (*op. cit.*, p. 156.). Si les futures saintes se laissent aller aux divertissements c'est pour jouer aux religieuses ou pour simuler les offices. L'image de l'enfance de Marie s'aligne sur ce *topos* de la sainteté féminine, mais ses jeux enfantins sont aussi la source d'un sentiment de culpabilité.

compte du désarroi de la protagoniste, ses péchés demeurent inavoués, ce qui entraîne le narrateur à évaluer les conséquences de ce choix, à la lumière de ses connaissances ultérieures : la résistance à la confession, en contrariant les suggestions de Dieu, reporte l'entrée dans la vie mystique. La stratégie apologétique déployée tout au long de l'article disparaît dans cette conclusion, lorsque Marie se culpabilise pour ne pas avoir été assez clairvoyante : si elle avait confessé ses fautes, elle aurait joui des faveurs célestes plus tôt. Toutefois, la négativité de cette constatation est en quelque sorte minimisée par l'annonce du brusque changement de condition.

La question des enfantillages, revient dans la suite du récit, dans le troisième état d'oraison : “[...] et si j’eusse cru que mes récréations d’enfant et autres passe-temps que depuis j’avais pris avec mes compagnes eussent été péchés, je m’en fusse bien vite confessée, mais ne le croyant pas, je ne le faisais pas” (R 166). Dans ce cas, la stratégie défensive exploite la restriction de validité véhiculée par l'énoncé hypothétique et, pour l'éniesme fois, la responsabilité retombe sur la naïveté du personnage ou, selon le langage de Marie, sur l'ignorance.

Finalement, le récit de la conversion et le début de la *Relation* ne reproduisent que de manière faible ce passé plongé dans le péché : les seules erreurs déclarées ce sont des jeux d'enfants. Si l'on s'arrête au contenu du texte, le récit que la servante de Dieu nous livre amoindrit la portée originale du *topos* hagiographique. La conversion n'a pas le sens d'un changement radical dans le style de vie, chez Marie c'est plutôt la prise de conscience d'être appelée au perfectionnement intérieur, le moment où Dieu lui témoigne, par un acte d'amour, l'intérêt de tourner entièrement sa vie vers lui.

Le premier état d'oraison, en plus d'opposer au thème de la faute le penchant naturel et inconscient au bien, met également en scène un autre élément récurrent repéré par Jacques Le Brun dans les ouvrages biographiques du XVII^e siècle : il s'agit du “dégout du monde”³⁴⁷, autrement dit l'aversion pour la vie dans le siècle et le refus des vanités de la vie mondaine. Chez Marie, cette attitude apparaît lorsqu'elle parle de l'époque de son mariage, dans l'incipit du deuxième article :

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 e récréation. Tout notre voisinage était étonné et ne pouvait-on comprendre cette retraite et grande inclination que j'avais d'aller à l'église chaque jour, non plus que la grande pente que j'avais à la pratique de la vertu, surtout à la patience. (R 163)

Ce passage, que nous avons déjà examiné dans l'analyse de la représentation des espaces extérieurs, met clairement en évidence la fuite des frivolités de la vie, qui, nous le répétons, faisait partie de la

³⁴⁷ Jacques Le Brun, “Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle”, *art. cit.*, p. 325.

conduite de la bonne chrétienne de l'époque. Les "libertés", les "passe-temps" et les livres de "choses vaines" sont abandonnés en faveur d'une fréquentation assidue de l'église et d'un penchant pour la vertu. Au début du troisième article, Marie s'exprime littéralement en termes de dégoût : "La divine Majesté ne se contentant pas de m'avoir donné le dégoût des choses vaines, et la force de porter les croix qu'elle avait permis m'arriver, me fortifia l'esprit intérieur et me donna une grande inclination à la fréquentation des sacrements" (R 165). Aux visites quotidiennes à l'église, s'ajoute la pratique des sacrements ; puis, au fil de l'état d'oraison, qui reproduit une période d'une vingtaine d'années, on découvre que l'attrait intérieur encourage la protagoniste à lire les *Psaumes* (R 167), à vénérer les prédicateurs (R 168) et à admirer les cérémonies de l'Église (R 170). Enfin, parmi les actions vertueuses se rangent aussi les préoccupations de Marie pour le salut des personnes qui l'entourent : elle s'inquiète de leur pratique de la confession (R 166) et elle leur fait part du contenu des prédications entendues (R 169).

À la logique du refus du monde appartient également la manière dont Marie parle de son mariage, l'engagement terrestre qui contrevient à la promesse onirique d'être à Jésus-Christ. Elle souligne, comme on l'a lu plus haut, qu'elle s'est pliée à la volonté, justifiée par la Providence, de ses parents. Le récit autobiographique évite d'informer sur les relations familiales, mais la religieuse fournit tout de même un aperçu de son lien conjugal à la fin du quatrième article :

Ce n'est pas qu'on empêchât mes petites <dévotions>. Bien au contraire, la personne avec laquelle j'étais liée m'y portait et en avait beaucoup de satisfaction. C'était une grande providence de Dieu, car sans cette tolérance, ma captivité et les croix qui la suivaient, m'eussent été insupportables, n'ayant pas encore assez de fonds de vertu pour lors, ce me semble. (R 170)

Tout en se réjouissant de l'attitude approbatrice de son époux à l'égard de son zèle dans la piété – ici, rendu par l'euphémisme des "petites dévotions" –, Marie emploie un terme dépréciatif pour décrire son état, c'est-à-dire une "captivité"³⁴⁸.

Le récit de la période qui précède la conversion de Marie témoigne de cette modification du *topos* hagiographique dans les écrits spirituels du XVII^e siècle. La *Relation* maintient inaltéré le thème de la précocité du sujet qui, dès l'enfance, est favorisé par des premières visions et par une disposition particulière pour le bien. Celle-ci, chez Marie, se manifeste par la présence d'un attrait intérieur et par une série de pratiques de piété qui s'opposent aux plaisirs de la vie mondaine. Toutefois, le récit réduit la valeur radicalement transformatrice de la conversion. Il est vrai que ce qui précède ce moment charnière est présenté sous le signe du péché, mais le discours de la religieuse n'est pas convainquant car il se borne à l'autoaccusation de jeux d'enfant. De plus, la posture de Marie est antithétique à ce propos : d'un côté, elle amplifie le poids de ses erreurs par la mise en relief de la résistance à la confession et, de l'autre, elle le réduit par la déculpabilisation que la rhétorique de

³⁴⁸ Voir à ce propos le paragraphe "La sainteté dans/malgré le mariage" de Jean-Pierre Albert, *op. cit.*, pp. 160-165.

l'ignorance produit. L'image de la pécheresse³⁴⁹, ainsi nuancée, et l'image de la jeune fille qui incarne parfaitement les valeurs de la morale chrétienne de l'époque contribuent à ébranler le lieu commun hagiographique de la conversion et à lui donner un sens réactualisé.

À côté de cela, le récit de la grâce de 1620 et de la période précédente fait émerger un autre aspect typique de la conscience religieuse du "siècle dévot" : il s'agit du lien étroit qui s'établit entre la conversion et le sacrement de pénitence. Ainsi que le constate Marcel Bernos, au XVII^e siècle, "Dans la pratique, la confession marque un moment privilégié et bien repérable dans la conversion"³⁵⁰. Si les deux phénomènes sont reliés, c'est parce que la confession permet de remédier aux offenses procurées à Dieu, c'est-à-dire de recouvrer la pureté nécessaire pour recommencer une vie évangélique. Le premier état d'oraison montre à quel point la protagoniste était touchée par ses manquements, ainsi que par ceux qui pouvaient être commis par ses proches :

Et j'eusse voulu que toutes les personnes avec lesquelles Notre-Seigneur m'avait mise eussent eu l'amour pour cette fréquence [des sacrements] et avais de la crainte pour eux, pour certain genre de péchés que j'appréhendais qu'ils fussent mortels et qu'ils manquassent de les bien confesser, car je savais que par le sacrement de confession on était lavé par le Sang de Jésus-Christ, et aussi qu'il fallait très exactement s'acquitter des pénitences enjointes : ce qui me faisait parler et exhorter ces personnes-là pour ce qu'elles tâchassent de faire ce qui était requis en ce point [...]. (R 166)

L'hypothèse d'un péché mortel dans son entourage inquiète la protagoniste mais, lorsqu'elle se tourne sur elle-même, comme nous l'avons vu auparavant, ses égarements, qui ne sont que véniels, la troublent intensément³⁵¹. Cependant, Marie ne réalise la signification profonde de la confession qu'à travers la grâce de 1620 dont la singularité tient à sa structure en deux temps, l'un tout intérieur et l'autre plutôt extérieur. Le premier est centré sur la révélation divine : comme nous l'avons déjà signalé, Marie voit défiler toutes les imperfections auxquelles elle s'était livrée depuis sa naissance ; puis, elle se voit également "toute plongée en du sang" (R 182), le sang rédempteur

³⁴⁹ Marie n'emploiera l'expression "grande pécheresse" (R 228) que lorsqu'elle parlera de son processus de purification par la mortification, dans le cinquième état d'oraison.

³⁵⁰ Marcel Bernos, "Confession et conversion", in *La conversion au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 288.

³⁵¹ Comme nous l'avons déjà remarqué, les troubles de Marie, qui l'empêchent de confesser ses "puérités", tiennent de l'ignorance. Par ce mot nous ne nous référons pas à l'imaturité qui est à l'origine de ses fautes, mais à l'insuffisance que la religieuse évoque à la fin du récit de la conversion, celle qui lui avait fait croire d'être une âme immaculée. Il s'agit d'une faiblesse personnelle qui vient de l'inexpérience et d'une mauvaise information dont la cause pourrait être un problème d'incohérence entre la théorie et la pratique du sacrement de pénitence. Ainsi que le signale Jean Delumeau, d'un côté, les dispositions tridentines prescrivaient la confession des péchés mortels, tandis que les véniels pouvaient être omis sans conséquences ; de l'autre, la pratique recommandait également l'aveu des péchés véniels. Un autre empêchement à la confession, que Marie évoque dans son texte (R 162), est le sentiment de la honte, tel que l'ont mis en relief les Conférences ecclésiastiques d'Amiens, en 1695. De plus, ce qu'il faut retenir c'est qu'au cours de l'époque moderne la notion de pénitence évolue, en valorisant de plus en plus l'idée d'une "conscience individuelle" et d'une "responsabilité personnelle" à l'égard du salut. Cela dépend d'une stratégie mise en place aussi bien par la Réforme que par la Contre-Réforme, c'est-à-dire réduire la crainte concernant le salut, qui avait été déclenchée chez les pénitents par l'Église même. C'est ainsi qu'à partir du XVI^e siècle les prédicateurs catholiques, puis les directeurs de conscience au siècle suivant, insistent sur le pouvoir réconciliateur de la confession. Voir Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 16, 21, 44, 173-174.

de Jésus-Christ. Grâce à cette image, elle prend conscience de la signification profonde des offenses à l'égard de Dieu :

Mais de voir un Dieu d'une infinie bonté et pureté, offensé par un vermisseau de terre surpasse l'horreur même, et un Dieu fait homme, mourir pour expier le péché, et répandre tout son Sang précieux pour apaiser son Père et lui réconcilier par ce moyen les pécheurs ! Enfin, il ne se peut dire ce que l'âme conçoit en ce prodige. Mais de voir qu'outre cela que personnellement on est coupable, et que quand on eût été seule qui eût péché, le Fils de Dieu aurait fait ce qu'il a fait pour tous, c'est ce qui consomme et comme anéantit l'âme. (R 182-183)

Pour finir, le cœur de Marie est investi par l'amour divin, qui porte simultanément les marques de la contrition : “[...] celui qui lui avait fait cette insigne miséricorde, lequel lui fit, dans l'expérience de ce même amour, une douleur et regret de l'avoir offensé la plus extrême qu'on se la peut imaginer” (R 183). Après avoir relaté le contenu de l'expérience intérieure, Marie se penche sur sa conséquence immédiate et extérieure :

Revenant à moi, je me trouvai debout, arrêtée vis-vis de la petite chapelle des Révérends Pères Feuillants, qui ne commençaient que de leurs établir à Tours. Je me trouvai heureuse de trouver mon remède si près. J'y entrai et rencontrai un Père, seul, debout au milieu de la chapelle, qui semblait n'y être que pour m'attendre. Je l'abordai, lui disant, étant pressée par l'Esprit qui me conduisait : « Mon Père, je me voudrais bien confesser, car j'ai commis tels péchés et telles fautes. » Je commençai par une abondance de l'esprit à lui dire tous les péchés qui m'avaient été montrés avec une abondance de larmes provenantes de la douleur que j'avais dans le cœur. Il y avait une dame à genoux devant le saint sacrement, laquelle put facilement entendre tout ce que je disais au Père assez haut ; mais je ne me mis point en peine que d'apaiser celui que j'avais offensé. Après que j'eus tout dit, je vis que ce bon Père avait été grandement surpris de la façon de m'annoncer et de lui dire ainsi tous mes péchés, et de ma façon, qu'il connut n'être pas naturelle mais extraordinaire. Il me dit avec une grande douceur : « Allez-vous-en, et demain me venez trouver dans mon confessionnal. » Je ne fis pas seulement réflexion qu'il ne m'avait point donné l'absolution de mes péchés. Je me retirai et le vins trouver le lendemain, où je lui répétais ce que je lui avais dit ; puis il me donna l'absolution de mes péchés. (R 184-185)

La contrition, provoquée par la douleur intérieure, nécessite le recours à la confession qui est évoquée par le substantif “remède” dès les premières lignes de ce passage. Pour s'acquitter de ses fautes, Marie a besoin d'ouvrir son cœur à un intermédiaire de Dieu, mais la manière dont se produit cette rencontre est tout à fait singulière et imprévue : la protagoniste est debout, en plein milieu de la chapelle, et elle parle à haute voix, de sorte que le Feuillant lui suggère, enfin, de revenir pour une confession canonique, dans son confessionnal et avec absolution. Si Marie ne se soucie pas des règles de comportement c'est parce qu'elle ne voit, en ce moment, que la réconciliation avec Dieu par la confession générale et qu'elle est encore sous l'emprise de l'Esprit. Le début du passage souligne que Marie avait regagné le contrôle sur elle-même, qu'elle était sortie du ravissement, mais cela est démenti par la narration de l'épisode. La scène – qui est l'une des plus mimétiques de la *Relation* pour l'orchestration des éléments visuels et auditifs – met en évidence le caractère irréfléchi du comportement de la protagoniste à travers l'enchaînement rapide de ses actions (elle est arrêtée, elle entre dans la chapelle, elle voit le religieux, elle l'aborde et elle lui débite ses péchés), à travers un leurre de la perception sensible (au début, elle voit le Père seul dans la chapelle, puis, seulement après avoir dégagé sa conscience, elle s'aperçoit de la présence d'une

spectatrice agenouillée qui a assisté à toute sa confidence) et, enfin, à travers une défaillance cognitive, puisqu'elle ne se rend pas compte que le Feuillant la renvoie sans absolution. La conversion décrite par Marie se réalise grâce à la révélation divine des fautes passées qui inspire une confession générale. En ce point, l'expérience personnelle de la servante de Dieu n'a rien d'original car, comme le dit Marcel Bernos, les exemples de conversion reliés à ce type de confession sont nombreux au XVII^e siècle³⁵².

Après avoir mis en lumière la manière dont Marie se représente en ce qui concerne la période pré-conversion, nous allons voir en quoi consiste sa régénération. Avant de conclure l'article consacré à la grâce de la conversion, Marie révèle les toutes premières conséquences. Il s'agit de deux sortes de pratiques de purification réglées par Dom François de Saint-Bernard, le Père de la confession générale :

Ayant entendu dire à une bonne fille qu'il fallait demander congé à son confesseur de faire des pénitences et de ne les point faire de soi-même, je lui demandai permission. En ce commencement, ce fut une ceinture de crin et la discipline, et il me régla l'ordre que je devais tenir en la confession et la communion, qui fut les fêtes et dimanches et les jeudis pour cette première année. Lorsque je désirais plus souvent, il me le permettait. (R 185)

C'est à ce moment que Marie s'initie à la mortification, pratique qu'elle poursuivra, en l'associant à des œuvres de charité³⁵³, jusqu'à son entrée en religion. Simultanément, la pratique des sacrements de confession et de communion est régularisée aux festivités, aux dimanches et aux jeudis, avec la possibilité d'en augmenter la fréquence. Cette assiduité est la manifestation d'une hantise par rapport au péché, qui procède d'un désir de permanence dans l'état de conversion. C'est dans cette optique que, dans un état d'abnégation ultérieur décrit dans le quatrième chapitre, Marie se sentira inspirée de se livrer à une nouvelle confession générale :

Cet Esprit lui fait voir de nouveau que la pureté intérieure requiert qu'elle aille de nouveau dire à son directeur tous les péchés et imperfections de sa vie, et de lui dire, après les lui avoir donnés par écrit, qu'il les attache à la porte de l'église et que son nom doit être écrit sur ce papier, à ce que tout le monde sache qu'elle a été déloyale à son Dieu. Il faut obéir, et la contrition est si véhémence, parce qu'elle provient de l'amour de Dieu [...]. (R 212)

Cette fois-ci, le renouvellement de la régénération intérieure ne doit pas rester un événement confidentiel du triangle pénitente-directeur-Dieu, mais il doit avoir une portée publique.

La deuxième conséquence consiste dans l'évolution d'un sentiment déjà éprouvé avant la conversion : il s'agit du dégoût par rapport au monde. Un peu plus d'un an après la grâce, Marie regagne la maison paternelle où elle instaure un dialogue continu avec Dieu :

³⁵² Le spécialiste précise que la confession générale, tant recommandée par les directeurs spirituels, représente le meilleur moyen pour entrer dans "une vie authentiquement évangélique" et qu'ordinairement le rituel de la confession marque la persévérance dans cette voie. Voir *art. cit.*, pp. 287-290.

³⁵³ La description de ces pratiques apparaît surtout dans le quatrième état d'oraison: R 209, 211, 213, 223.

Mais que mon cœur parlât ainsi privément à lui et si éloquemment, ce m'était une chose incompréhensible. Néanmoins, bien loin que je m'y opposasse, je m'y laissais aller et suivais cette pente, qui produisait de plus en plus en moi une haine de moi-même, un oubli de mes intérêts et [de] celui de mon fils et une aversion au monde et à ses façons de faire. (R 187-188)

Comme le montre ce passage, le mépris du monde s'intensifie jusqu'à englober le rôle que Marie y joue. C'est entre les lignes qu'on lit le désir de quitter à jamais cette vie, pour embrasser un état plus convenable à son inspiration intérieure. En effet, plus loin, Marie synthétise sa conduite pendant cette époque, où l'on a pas de mal à reconnaître les circonstances que vit habituellement une religieuse : "Je trouvais ma vie dans la fréquentation des sacrements, dans l'assiduité d'entendre des sermons, dans la pénitence et dans la solitude [...]" (R 188).

La "pente" intérieure se heurte aux circonstances existentielles de la protagoniste qui n'est pas en état de devenir moniale. Ainsi, Marie prononcera des vœux privés, la troisième conséquence de la conversion, qui est également un *topos* des biographies féminines du XVII^e siècle. L'épisode de la conversion amène toujours à la formulations de vœux, religieux s'il y a entrée au couvent ou privés si la servante de Dieu demeure dans le monde³⁵⁴. Le premier engagement de Marie a été le vœu de perpétuelle chasteté (R 192), inspirée par la lecture de l'incontournable *Introduction à la vie dévote*, tout au début de son emploi chez les Buisson. Pour compléter la mise en pratique des vertus christiques, la future religieuse a également prononcé les vœux d'obéissance et de pauvreté (R 221), ainsi qu'elle le relate dans le cinquième état d'oraison.

Nous avons vu comment la *Relation* s'approprie le *topos* hagiographique de la conversion, expérience qui implique une certaine vision, ainsi qu'une certaine expression du temps. Il s'agit d'un repère culturel, fixé par la tradition, dont l'élue se sert pour lire son expérience personnelle, ainsi que pour en confirmer l'orthodoxie. Du point de vue narratif, ce repère contraint à une structure temporelle évolutive. Chez Marie, la conversion est un événement intérieur, un ravissement constitué par plusieurs révélations, qui, pour devenir effectif, a besoin de passer par un événement extérieur et rituel, le sacrement de pénitence et réconciliation. Il s'agit, donc, d'un phénomène qui réunit la nature spirituelle et la nature humaine, ainsi que le temps de Dieu, d'où vient la grâce, et le temps chronologique de l'homme. Ce qui est intéressant c'est que l'épisode extraordinaire engendre une transformation chez la protagoniste et, par conséquent, il partage la ligne de sa vie en deux : un avant et un après antithétiques, malgré quelques continuités apparentes. Toutefois, la conception temporelle qui est à la base du récit autobiographique ne se limite pas à cette structure bipartite, car d'autres découpages se juxtaposent ou, mieux, d'autres croisements entre le temps intérieur et le temps extérieur.

³⁵⁴ Jacques Le Brun "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle", *art. cit.*, p. 327.

b. Le temps des prophéties

Parmi les structures temporelles de la *Relation*, nous avons relevé ce qu'on pourrait appeler le temps des prophéties dont l'effet est tout à fait contraire au sens évolutif déterminé par l'événement de la conversion. Les prophéties, ces projections de l'avenir dans le présent, ne sont pas un trait original de notre Ursuline, car toute sainte mystique a bénéficié de ces dons divins et toute relation de leur vie en porte la trace. Comme le signale Jacques Le Brun :

L'unité de la vie est aussi marquée dans les récits biographiques par le jeu des prophéties et des annonces : comme la vie du Christ, archétype évangélique des vies des saints du XVII^e siècle, est jalonnée par les annonces de la Passion, la vie des religieuses et des pieuses femmes est articulée entre les prédictions et les réalisations : il n'y a pas évolution, histoire, temporalité, mais manifestation, épiphanie³⁵⁵.

Les récits des servantes de Dieu montrent que rien est laissé au hasard, de sorte que tout est providentiel et que leurs vies sont déterminées bien avant qu'elles ne deviennent une réalité. Maître absolu du destin de ses créatures, Dieu leur fait expérimenter des instants de son immanence et de son éternité à travers différents types de manifestations, sortes de voyages hors des limites spatio-temporelles : il s'agit de visions, d'intuitions, de présages, de rêves prémonitoires ou de prophéties. Ces expériences, qui sont au départ des événements biographiques, deviennent dans les textes des phénomènes anachroniques : des annonces, l'anticipation de ce qui n'est pas encore. De ce fait, l'avenir de la protagoniste est déjà exprimé au moment où le narrateur commence à raconter son histoire, son dénouement est contenu dans son principe. Il existe, donc, un parallélisme entre la posture de Dieu et la posture du narrateur, car les deux créateurs fournissent à leurs destinataires, l'élue et le lecteur, leurs connaissances ultérieures. Du moment de la révélation à sa réalisation, il n'y a pas de progression pour la protagoniste car son image évoluée est déjà présente dans la prophétie. Ainsi, son parcours se produit-il dans l'attente des concrétisations, ce qui représente un effet du suspense pour le lecteur, puisqu'il souhaite voir de quelle manière l'itinéraire de la protagoniste correspond à son anticipation.

Dans la *Relation*, les événements prophétiques sont nombreux et ils concernent aussi bien Marie que d'autres personnages du récit. Toutefois, les principaux sont constitués par les deux rêves prémonitoires qui sont à l'origine des vocations de la protagoniste : d'un côté, la vocation mystique et religieuse, de l'autre, la vocation apostolique. Il s'agit d'événements déclencheurs en fonction de leur caractère initiatique, dans le sens qu'ils sont à la base d'un itinéraire. Leur singularité ne tient pas seulement du fait qu'ils contiennent l'aboutissement de ces parcours, mais surtout de la manière

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 321.

dont ils les représentent. Les songes ont une nature évocatrice et symbolique qui demande à être interprétée, ainsi le message prophétique qu'ils portent se présente-t-il comme une énigme à déchiffrer³⁵⁶. D'ailleurs, dans les deux cas, Marie s'exprime en termes de "secret". Il y a, donc, un caractère absurde dans ces manifestations prophétiques, car elle révèlent l'avenir tout en ne le faisant pas ou, du moins, elles le font d'une manière qui n'est pas immédiatement compréhensible. Cette caractéristique s'avère profitable dans la construction du récit, parce qu'elle agence une tension temporelle qui agit sur le lecteur. Nous avons déjà dit, dans le chapitre précédent, que nous n'avons pas l'intention de douter de la réalité de ces deux événements ni de leur nature prémonitoire, mais les expériences oniriques se prêtent à une exploitation textuelle qui contribue à l'originalité de la *Relation*.

Comme on l'a vu, le rêve a souvent fait le bonheur de la littérature utopique et uchronique. C'est l'expérience humaine qui permet et facilite l'accès à un espace-temps autre, en fonction de sa nature ambivalente entre le réel et l'irréel. De manière analogue, chez Marie, le songe représente une expérience intérieure, parmi d'autres, à travers laquelle la Providence se manifeste. Toutefois, c'est un phénomène qui prime sur les autres, du moment que le narrateur valorise sa nature prophétique pour en tirer un profit dans la conception temporelle de son récit. Puis, c'est en fonction de cette valorisation que le songe relaté est susceptible de s'écarter de la réalité vécue, car la connaissance ultérieure des événements de la part du narrateur peut en avoir modifié le contenu.

Comme nous l'avons déjà dit, l'épisode du songe des sept ans ouvre la *Relation*, de sorte qu'il plonge d'emblée le lecteur dans le cours de la vie de la protagoniste. Le récit des rêves prophétiques, de même que les récits concernant les grâces extatiques, provoquent un ralentissement dans le rythme narratif, car Marie consacre une partie plutôt importante de l'espace textuel à ces événements qui ont, dans la réalité, une durée limitée, infime dans le cas des songes. De plus, les récits oniriques partagent avec le compte rendu des extases la mise en relief des instants de transition entre l'espace extérieur et l'espace intérieur. Voyons le rêve liminaire :

[...] 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 qui, le voyant, m'écriai à ma compagne : « Ah ! Voilà Notre-Seigneur ! C'est à moi qu'il vient ! » Et il me semblait que cette fille ayant commis une imperfection, il m'avait choisie [plutôt qu'] elle qui était néanmoins bonne fille. Mais il y avait un secret que je ne connaissais pas. Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençais 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 lui répondis : « Oui. » – Lors, ayant ouï mon consentement, nous le vîmes remonter au ciel. Après mon réveil, mon cœur se sentit si ravi de cette insigne faveur que je la racontais naïvement à ceux qui me voulaient écouter. (R 160-161)

³⁵⁶ Nous aborderons les comptes rendus des rêves prophétiques dans le but de repérer leurs éléments d'anticipation. Pour une analyse littéraire psychocritique voir : Ghislaine Boucher, *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation (1599-1672), Symbolique spirituelle*, Sillery, Religieuses de Jésus-Marie, 1976, 191 p..

L'entrée dans le monde imaginaire des rêves est soulignée par l'évocation du "sommeil" et par la structure verbale qui juxtapose "sembler" à un verbe d'état. De son côté, la sortie est indiquée par le "réveil" et par le rétablissement de la protagoniste au sein du monde réel à travers le contact avec d'autres personnes. La conclusion du récit met également en lumière la nature surnaturelle de l'événement : il ne s'agit pas d'un rêve comme les autres, mais d'une expérience extraordinaire, ainsi que le montre le ravissement qui en résulte et la définition d'"insigne faveur".

L'épisode se distingue pour l'effet de réel créé par la description du décor, puis, par les actions et les discours des personnages. La représentation spatiale oppose deux réalités selon un axe vertical : d'un côté, le monde terrestre et, de l'autre, le monde céleste. Le premier est une cour d'école d'où la protagoniste cherche à s'éloigner par un ensemble de mouvements tendus vers le haut : elle a "les yeux levés vers le ciel" et elle étend ses bras vers Jésus. Le ciel, selon une fantasmagorie onirique, s'ouvre pour laisser apparaître la figure humaine du Christ dont les mouvements se dirigent vers le bas et, en particulier, vers Marie ("par l'air venait à moi" et "s'approchant de moi"). Les mouvements des deux protagonistes aboutissent à un contact physique passionnel – Jésus-Christ embrasse et baise la petite Marie – et à la proposition de l'union. Tout lecteur accoutumé à la littérature mystique n'a pas de difficulté à interpréter les symboles oniriques : les mouvements de la protagoniste préfigurent la tendance de l'âme vers son élévation, les mouvements de Jésus évoquent les grâces dont il fera part à son élue et, pour finir, l'embrassement symbolise le mariage mystique entre l'âme et Dieu. Ainsi, les dynamiques du récit qui va suivre sont-elles toutes synthétisées dans ces trois symboles, autrement dit l'avenir de la protagoniste est déjà contenu dans ce moment passé. L'épisode témoigne également que le destin de Marie est soumis à l'initiative divine : c'est Jésus-Christ qui descend du ciel et qui la choisit, plutôt que sa compagne, pour lui demander si elle veut s'engager avec lui. Dans la représentation symbolique de l'élection divine, Marie met en évidence le rapprochement avec le thème de la pureté, ce qui anticipe la tension entre le penchant naturel et le péché qui est développée tout au long du premier état d'oraison. D'ailleurs, la religieuse n'hésite pas à souligner que Jésus-Christ se détourne de son amie, parce qu'elle devait avoir commis une imperfection.

Le caractère énigmatique et prophétique du songe est mis en relief par une parenthèse du narrateur qui se situe en plein milieu du récit, au moment de l'élection divine : "Mais il y avait un secret que je ne connaissais pas". L'énoncé rend explicite le décalage de connaissance entre la protagoniste et le narrateur ultérieur : ce qui est un mystère pour la petite Marie ne l'est pas pour Marie adulte. Le narrateur, conscient de la valeur révélatrice du songe, veut insister sur l'inconscience de la petite fille, sur son ignorance quant à la signification de l'événement, pour donner une illusion d'évolution à son récit. Parallèlement, du point de vue de la réception, on a bien vu qu'à travers les symboles

oniriques l'épisode prépare l'horizon d'attente du lecteur, c'est-à-dire qu'il rend prévisibles les événements auxquels la protagoniste sera confrontée dans la suite du récit. Ainsi, le narrateur, avisé de la limitation que l'inversion temporelle produit sur la curiosité du lecteur, cherchera-t-il à réactiver la suspense, créée par l'évocation du "secret", à travers la rhétorique de l'ignorance de la protagoniste et à travers des énoncés proleptiques.

Les passages illustrant l'inconscience sont ceux que nous avons déjà examinés, lorsque Marie évoque ses enfantillages et qu'elle précise par les négations des activités cognitives l'impossibilité de reconnaître le "principe intérieur" qui l'animait (R 161, 162). À cela nous ajoutons, ce qu'elle écrit dans le deuxième article : "J'étais si enfant que je ne savais pas que c'était là [faire] oraison" (R 164). Cependant, l'ignorance ne caractérise pas seulement l'enfance et la jeunesse, elle persiste au lendemain de la conversion, lorsque la protagoniste s'étonne de la communication qu'elle entretient avec Dieu : "Mais que mon cœur parlât ainsi privément à lui et si éloquemment, ce m'était une chose incompréhensible" (R 187). Puis, comme le témoigne un passage du quatrième état d'oraison, tout en étant avancée dans la vie spirituelle, l'âme n'est pas en mesure de discerner ce qui l'attend :

Comme j'ai dit, 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. (R 206-207)

Le thème de l'ignorance, en plus de souligner la surprise que la protagoniste éprouve à l'égard des phénomènes intérieurs, met en valeur la conduite que Dieu tient sur elle, autrement dit la progression spirituelle ne dépend pas de l'industrie de la créature, mais de son abandon total à la volonté divine.

Quant aux anticipations, il est vrai qu'étant des formes d'impatience narrative elles assouviennent d'une certaine façon la curiosité du lecteur, mais lorsqu'il s'agit de simples allusions, ou prolepses répétitives, l'effet est tout à fait contraire. C'est ce qui se réalise à la fin du premier article, au moment où Marie, en se plaignant de retarder les faveurs divines par ses fautes, annonce qu'un événement insoupçonné, la conversion, lui a changé la vie : "jusqu'à ce qu'il lui plut m'emporter tout d'un coup, ainsi qu'ensuite je le dirai" (R 163). Par cette brève allusion et par la référence à l'avenir du texte, la religieuse accroche son destinataire et l'incite à poursuivre la lecture. Ce procédé sera répété trois fois au fil des chapitres consacrés à la période envisagée par le songe prophétique. Pour commencer, au début du quatrième état d'oraison, lorsque Marie s'explique sur l'importance de correspondre à l'appel de Dieu par la "pureté de cœur", ainsi que de s'abandonner à la Providence avec l'accompagnement d'un directeur de conscience, elle conclut : "J'ai voulu quelquefois inculquer à des novices, avec qui j'avais à converser, ce point, afin de les rendre simples et candides, ne voyant rien qui les pût avancer ni disposer davantage à de grandes grâces, et

enfin dans les voies de Dieu” (R 208). Peut-être sans le vouloir, emportée par sa digression didactique, Marie annonce qu’elle sera religieuse. Ensuite, dans le premier article du cinquième état d’oraison, la servante de Dieu stimule le lecteur en se référant à l’avenir du récit : “la suite fera voir ce qui se passe entre Dieu et l’âme, pour la conduire à cette véritable pauvreté d’esprit substantielle et spirituelle” (R 220). Pour finir, au septième état d’oraison, dans un passage explicatif sur la dynamique du premier ravissement trinitaire elle anticipe le second : “Et cependant le mariage n’est pas encore consommé [...]” (R 240).

Dans la logique d’anticipation de cette première période interviennent également d’autres phénomènes prémonitoires. Il s’agit de deux révélations, l’une concernant l’entrée en religion de la protagoniste et l’autre le destin de son fils Claude. Alors que l’amplitude prophétique des rêves embrasse une période plutôt longue – une vingtaine d’années aussi bien pour le premier que pour le deuxième –, ces deux autres prémonitions se concrétisent presque dans l’immédiat.

Comme le souligne Marie à plusieurs reprises, la vie religieuse prophétisée par le songe des sept ans est entravée par des circonstances extérieures. Dans un énoncé analeptique, au début du cinquième état d’oraison, l’élue précise que sa vocation s’était manifestée dès son veuvage :

Je n’ai pas dit ci-devant que, dès que mes liens furent rompus et que j’eus commencé de goûter les biens de l’esprit et connu la vanité des choses du monde, je me sentis appelée à la religion. Mais j’avais encore un autre lien qui ne me le permettait pas, et qui, au jugement de mon directeur, était pour ce temps voulu de Dieu ; qu’il croyait néanmoins que la divine Majesté me ferait cette grâce en son temps. (R 218)

À cette analepse complétive s’ajoute, au septième état d’oraison, une analepse répétitive :

Il me semble que j’ai ci-devant parlé de la grande vocation que j’avais, dès que je fus libre de mes liens dans le monde, pour la religion, mais que la disposition de mes affaires ne me le permettait pas. Cette vocation me suivait partout et j’en entretenais mon divin Époux dans les entretiens les plus intimes que j’avais avec lui. Il me donnait une certitude que cela arriverait. (R 267)

C’est aux alentours des vingt ans, après la grâce de sa conversion et la libération du lien conjugal, que Marie réalise son désir de retraite conventuelle. La clairvoyance de son directeur la fait patienter mais, au fil des années, son attrait se fortifie en fonction de la discordance progressive qu’elle perçoit entre les dispositions divines et la vie séculière, impropre à une véritable pratique des vertus chrétiennes. La vocation emporte la protagoniste, âgée d’environ vingt-huit ans, dans un entretien continu avec Dieu à ce sujet. Dans une scène illustrative de ses prières insistantes, Marie montre comment Dieu l’assure qu’elle sera prochainement exaucée :

C’est un langage intérieur ravissant, fait par une puissance suprême, d’esprit à esprit, qui put durer une demi-heure. Après quoi, mon divin Époux, qui s’était plu à me voir souffrir, m’unit à lui d’une façon indicible, et fus quelques temps comme pâmée et défaillante en lui. Puis, comme s’il m’eût voulu consoler, me signifiait très intelligiblement, avec un amour très suave, que j’eusse un peu de patience et qu’il exaucerait bientôt mon désir ; <puis il> semblait vouloir me consommer dans ses divins et pur embrassements, et après, il me confirmait sa promesse. (R 269)

Tout en ayant la certitude intérieure du changement de vie, Marie reste en attente de l’exécution, dans l’ignorance de la manière dont elle se produira. En effet, quelques lignes plus loin, nous

lisons : “mon âme demeura dans cette très grande paix et certitude, sans toutefois que je susse les moyens que Notre-Seigneur tiendrait pour me tirer du monde” (R 269). Pendant plus d’un an, la prophétie est réitérée, jusqu’au moment où elle devient imminente :

Enfin, ayant atteint l’âge de trente ans, il lui plut me donner une connaissance particulière que le temps était venu. J’expérimentais en mon âme que c’était une affaire de grande importance, et [me] semblait qu’il y avait de grands préparatifs, et cependant, je ne voyais rien qui s’avançât à l’extérieur. Une voix intérieure me poursuivait partout qui me disait : « Hâte-toi, il est temps ; il n’y a plus rien à faire pour toi dans le monde. » Je disais tout cela à mon directeur, qui était aussi pressé de Dieu à ce sujet. (R 272)

Comme le souligne ce passage, Dom Raymond de Saint-Bernard bénéficie également des anticipations divines sur l’entrée en religion de sa dirigée. Quant à Marie, si auparavant les prémonitions communiquaient un bref délai de réalisation, ainsi que l’indique la requête divine de “patience”, là, la révélation annonce l’échéance. Cependant, le récit insiste sur le thème de l’ignorance : l’assurance intérieure se heurte à l’immobilité extérieure, comme le souligne la restrictive. Quelques mois plus tard, la jeune femme sera exaucée, de sorte qu’en conclusion du septième état d’oraison, Marie rend compte de sa séparation définitive avec le monde : “Je quittai donc ce que j’avais de plus cher, un matin, jour de la Conversion de saint Paul, 1631” (R 275). Selon son habitude, Marie met en relief l’importance de l’événement par la détermination temporelle, en indiquant le moment de la journée, le jour (25 janvier) à travers la récurrence du calendrier liturgique et l’année. Puis, elle signale également l’analogie entre le temps personnel et le temps liturgique : son entrée en religion correspond à son effective conversion, au couronnement de l’expérience vécue une dizaine d’années auparavant.

L’obstacle majeur à l’entrée en religion de Marie consistait dans la question de l’abandon de son fils. La conscience de la jeune femme était profondément troublée par cette séparation. On sait que les tentations diaboliques l’accablaient et que le comportement de Claude ne facilitait pas son choix, mais finalement le lien surnaturel supplanta le lien biologique. Néanmoins, le refuge conventuel ne préserva pas la religieuse de nouvelles souffrances, causées par les nombreuses incursions de Claude au monastère. Dans son désarroi, Marie recourait à son Bien-Aimé, lui demandant d’avoir “compassion de ce pauvre abandonné” (R 281). C’est dans l’un de ces entretiens spirituels que Dieu lui révéla le destin de son fils :

[...] mon cher Jésus, lequel, un jour, comme je montais les degrés du noviciat, m’assura, par paroles intérieures, avec un grand amour, qu’il aurait soin de mon fils, et me consola suavement, en sorte que toute l’affection que j’avais se changea en une paix et certitude qu’il serait pour son saint service, puisqu’il en prenait le soin. (R 281)

Cette fois-ci, la réalisation prophétique ne tarda pas :

À quelques temps [de là], mais presque aussitôt, une occasion se présenta qu’on l’envoya à Rennes, en Bretagne, au séminaire de la Compagnie de Jésus. Ce fut Monseigneur de Tours et le Révérend Père Dom Raymond, qui racontant au Révérend Père Dinet tout ce qui s’était passé pour mon entrée en religion au sujet de mon fils, qui le fit aller au dit lieu, où il était recteur. Ma sœur lui fournissait ses nécessités, comme elle fit jusqu’à la fin de ses études. (R 282)

La Providence mit immédiatement Claude dans la voie religieuse en le pourvoyant du soutien économique nécessaire. À la fin du huitième état d'oraison, Marie confirme la poursuite des études, grâce à l'intervention du Père de la Haye :

Il voulut prendre connaissance de l'affaire de mon fils et prendre soin de le faire avancer en ses études qu'il avait commencées à Rennes. Ma sœur ne voulant pas s'engager, lui étant hors de sa maison, à payer sa pension et son entretien, elle déclara ce qu'elle pouvait et ce bon et charitable Père trouva quelques personnes pieuses qui fournirent le reste, et l'amena à Orléans, où il le mit entre les mains du Révérend Père Poncet. Là, il a fait toutes ses études, excepté la rhétorique qu'il vint faire à Tours, les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus y étant établis, où ma sœur en prit soin, le tenant en sa maison, puis il retourna à Orléans faire sa philosophie, par l'ordre du Révérend Père de la Haye. (R 298-299)

Comme nous avons pu le constater d'après cette première partie, la *Relation* est une composition qui agence un vertige temporel par rapport à l'ordre narratif. L'autobiographie est une longue rétrospection qui commence par une anachronie contraire, une prolepse, dont l'amplitude couvre la moitié de la vie de l'Ursuline. L'inversion chronologique opérée par l'annonce initiale ébranle l'effet de surprise qu'aurait un discours reproduisant chaque événement dans son ordre d'apparition. Cela ne tient pas de la volonté du narrateur, parce qu'en effet Marie a été fidèle à son propos de raconter ses expériences "chacune dans le temps qu'elle est arrivée" (C 516) : le phénomène anachronique dépend de la nature même de l'événement qui l'a déclenché, car c'est Dieu qui, pour commencer, montre à sa créature ce qu'elle deviendra. Pour fléchir l'immobilité temporelle produite par l'anticipation et pour activer un effet de suspense chez le lecteur, Marie a, donc, exploité le caractère énigmatique du rêve prophétique, une rhétorique de l'inconscience du personnage, puis, une série d'allusions aux circonstances futures de la protagoniste et à l'avenir du texte. Toutefois, d'autres récits de prémonitions s'opposent à l'intention de rétablir un certain dynamisme temporel. Les mouvements entre un temps fixe et un temps évolutif, entre un aspect rétroactif et un aspect prospectif, continuent dans la suite du récit, relancé par une nouvelle expérience prophétique.

Le songe qui est à l'origine de la vocation apostolique de Marie donne lieu à un récit plutôt long et détaillé, l'un des rares exploits descriptifs de la religieuse. La localisation temporelle de cet événement est plutôt vague, car Marie se réfère juste au temps de la vie claustrale et à son rôle au sein de la communauté : c'est quelques jours avant d'être nommée sous-maîtresse des novices, la deuxième année de sa profession, que Dieu la prépare à un nouvel état de vie (R 303). Nous avons déjà eu l'occasion de lire quelques passages du récit onirique que nous rapportons, maintenant, dans son intégralité :

Une nuit, après un discours familier que j'avais eu avec lui [Notre-Seigneur], en dormant, il me fut représenté en songe que j'étais avec une dame séculière que j'avais rencontrée par je ne sais quelle voie. Elle et moi quittâmes le lieu de notre demeure ordinaire. Je la pris par la main et, à grands pas, je la menais après moi, avec bien de la fatigue parce que nous trouvions des obstacles très difficiles qui

s'opposaient à notre passage et nous empêchaient d'aller au lieu où nous aspirions. Mais je ne savais ni où ni les chemins. Or cependant, je franchissais tous ces obstacles en tirant après moi cette bonne dame. Enfin, nous arrivâmes à l'entrée d'une belle place, à l'entrée de laquelle il y avait un homme vêtu de blanc, et la forme de cet habit comme on peint les Apôtres. Il était le gardien de ce lieu. Il nous y fit entrer et, par un signe de main, nous fit entendre que c'était par là où il fallait passer, n'y ayant point d'autre chemin que celui-là où il nous introduisait, nous marquant le lieu. Et lors, je comprenais intérieurement, quoiqu'il ne parlât pas, que c'était là. J'entrai donc en cette place avec ma compagne. Ce lieu était ravissant. Il n'avait point d'autre couverture que le ciel ; le pavé était comme de marbre blanc ou albâtre, tout par carreaux avec des liaisons d'un beau rouge. Le silence y était, qui faisait partie de sa beauté. J'avançai dedans, où de loin, à main gauche j'aperçus une petite église de marbre blanc ouvragé, d'une belle architecture à l'antique, et, sur cette petite église, la sainte Vierge qui y était assise, le faite étant disposé en sorte que son siège y était placé. Elle tenait son petit Jésus entre ses bras sur son giron. Ce lieu était très éminent, au bas duquel il y avait un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, excepté une petite maisonnette qui était l'église de ce pays-là, qui seule était exempte de ces brumes. La sainte Vierge, mère de Dieu, regardait ce pays, autant pitoyable qu'effroyable. À l'abord, je la trouvai aussi inflexible que le marbre sur lequel elle était assise. Il y avait un chemin étroit pour descendre en ce grand pays. Ma compagne, qui me suivait comme je la tirais par la main, dès que j'eus aperçu la sainte Vierge, par un tressaillement d'affection, quittant la main de cette bonne dame, je courus vers cette divine Mère et étendis mes bras, en sorte qu'ils pouvaient atteindre aux deux bouts de cette petite église, sur laquelle elle était assise. J'attendais, par désir, quelque chose d'elle. Comme elle regardait ce pauvre pays, je ne la pouvais voir que par derrière. Lors, je la vis devenir flexible et regarder son béni Enfant, auquel sans parler elle faisait entendre quelque chose d'important à mon cœur. Il me semblait qu'elle lui parlait de ce pays et de moi et qu'elle avait quelque dessein à mon sujet, et moi, je soupirais après elle, ainsi mes bras étant étendus. Lors, avec une grâce ravissante, elle se tourna vers moi et, souriant amoureusement, elle me baisa sans me dire mot, puis elle se retourna vers son Fils et lui parlait encore intérieurement, et j'entendais en mon esprit qu'elle avait du dessein sur moi, duquel elle lui parlait. Lors, pour la deuxième fois, elle se tourna vers moi et me baisa derechef, puis elle communiquait à son très adorable Fils et ensuite me baisa pour la troisième fois, remplissant mon âme par ses caresses d'une onction et d'une douceur qui est indicible. Puis, elle recommença de parler de moi comme auparavant. Je ne pourrais jamais décrire la ravissante beauté et douceur du visage de cette divine Mère. Elle était comme à l'âge qu'elle allaitait notre très adorable petit Jésus. Ma compagne était arrêtée deux ou trois pas descendant en ce grand pays, d'où elle regardait la très sainte Vierge qu'elle pouvait voir à côté. Je me réveillai, portant en mon cœur une paix et douceur extraordinaire qui me dura quelques jours, m'unissant à Notre-Seigneur et à l'amour de la très sainte Vierge. Je ne savais néanmoins ce que voulait dire ce qui s'était passé et qui m'avait laissé une si grande impression et de tels effets en mon âme : le tout étant un grand secret pour moi. (R 303-306)

Comme dans le cas du rêve des fiançailles mystiques, le début et la fin du récit sont marqués par les actions de dormir et de se réveiller. Puis, Marie tient à suggérer la nature divine de cette nouvelle expérience onirique en signalant qu'elle suit de peu une communication avec Dieu et, en conclusion, que son effet est une sensation de paix dans son cœur, qui dure plusieurs jours. Cette idée est confirmée par le fait que Marie subit l'action, ainsi que le montre la transition à la dimension onirique par la forme passive du verbe "représenter".

Contrairement au songe enfantin, la narration du rêve de 1634 est beaucoup plus minutieuse et plus structurée, parce qu'elle développe tous les éléments essentiels de l'entreprise missionnaire. Marie, en effet, représente les protagonistes, le déplacement vers une terre lointaine, les obstacles à franchir au cours de l'entreprise et les saints qui contribuent par leur protection à la réussite du projet. Tout en étant encore énigmatique et symbolique, le récit condense et synthétise subtilement tout ce que le narrateur racontera ensuite.

Le songe met en scène les protagonistes de la fondation en Nouvelle-France : Marie et une laïque, la future Madame de la Peltrie, "rencontrée – lisons-nous – par je ne sais quelle voie". Cette indication

préfigure ce que la religieuse précisera dans la suite du récit, autrement dit que, sans le réseau de connaissances communes, les deux femmes n'auraient jamais pu savoir qu'elles partageaient le même désir. Dans le couple, la figure de Marie prime sur l'autre, car c'est elle qui mène sa compagne et c'est à elle que la Vierge s'adresse à propos du projet. Même si le spirituel l'emporte sur le temporel, les deux parties sont nécessaires à la réalisation, c'est pourquoi les deux personnages restent l'un près de l'autre jusqu'à la fin du songe.

Comme le suggère la représentation spatiale, les deux protagonistes sont au centre d'une expérience de voyage. D'ailleurs, le récit développe un riche réseau lexical du déplacement (quitter, mener, passage, chemins, tirer après soi, arriver, entrée, entrer, passer, introduire, descendre, tirer par la main, courir). Le rêve prophétise, donc, un déplacement qui comporte l'abandon de l'espace natal – comme le dit Marie, “nous quittâmes le lieu de notre demeure ordinaire” – pour rejoindre un “grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées” qui, comme nous avons déjà vu, correspond à la Nouvelle-France. Dans ce pays, il y a une “petite maisonnette”, dans laquelle nous reconnaissons la “petite maison” qui a abrité les Ursulines tout au début de l'établissement. Puis, au début, Marie évoque, par la formule “je ne savais où ni les chemins”, qu'elle ne connaissait pas la destination de leur voyage, ce qui correspond à la période où Marie demeure en attente de la révélation de la signification du songe et des démarches concrètes pour la réalisation de la prémonition.

De plus, le déplacement est entravé par une série d'empêchements, comme l'indiquent la “fatigue”, les “obstacles très difficiles qui s'opposaient à notre passage et nous empêchaient d'aller au lieu où nous aspirions” et le “chemin étroit pour descendre en ce grand pays”. La suite du récit dévoile que les adversités et les contretemps ne manquent pas, ni du côté de Madame de la Peltrie ni du côté de Marie. La première sera confrontée à une grave maladie (R 317), à l'opposition de sa famille qui ne voulait pas qu'elle dilapide son patrimoine (R 339) et à la remise de l'embarquement par la Compagnie des Cent-Associés (R 341-342). Quant à Marie, nous avons déjà vu que l'entreprise était une expérience sans précédents pour une religieuse cloîtrée, ce qui implique la nécessité de l'approbation de ses supérieurs : de son directeur de conscience, le Père Salin qui s'était montré très méfiant (R 326), et, en particulier, de l'Archevêque de Tours qui semblait un “prélat très difficile” (R 342). Puis, à cela s'ajoute l'entremise de sa sœur Claude (R 347), qui s'était adressée à un notaire pour empêcher son départ. Toutefois, le rêve fait songer à un dénouement heureux, ainsi que le témoigne la restrictive “cependant, je franchissais tous les obstacles” et la conclusion de l'expérience onirique, où la compagne, se trouvant “deux ou trois pas descendant en ce grand pays”, est déjà acheminée vers la destination.

Comme dans le rêve des sept ans, la représentation de l'espace articule une opposition symbolique et verticale entre deux mondes. Dans la partie supérieure, se situent deux éléments architecturaux, la

place et la petite église où la Vierge est assise, décrits en termes de majesté et de sacralité. La place – lieu “ravissant” et de “beauté” – tout en étant un “pavé” qui s’ouvre sur l’immensité du ciel, a les caractéristiques d’un espace sacré, comme le suggèrent la qualité des matériaux et le silence qui y règne. Du point de vue visuel, la blancheur domine en caractérisant aussi bien la place que la petite église qui est “de marbre blanc” et “d’une belle architecture”. Le réalisme descriptif, toutefois, est contrebalancé par l’irréel, l’invraisemblable : la Vierge et Jésus sont assis sur le faite de l’église, la Vierge qui a l’aspect d’une statue (“inflexible”) s’anime (“je la vis devenir flexible et regarder son béni Enfant”), les bras de la protagoniste arrivent incroyablement à atteindre les extrémités de l’église et l’emplacement de celle-ci surplombe vertigineusement le grand pays. Dans le bas, se trouve ce territoire lointain dont la description n’annonce rien de positif. Pour rejoindre ce lieu, il faut descendre par un “chemin étroit” et la vision de ce qui attend les protagonistes fait penser à une descente aux enfers. La qualification – qui repose sur les adjectifs “pitoyable”, “effroyable” et “pauvre” – et la présence des “brouillards épais” donnent au pays une image inhospitalière, celle que Marie développe ensuite en décrivant la constante pauvreté, les difficultés de subsistance et les ravages des guerres amérindiennes. Dans le songe, donc, les deux protagonistes réalisent un voyage dans le ciel, l’espace divin où les trois saintes figures annoncent aux deux visiteuses le voyage qu’elles effectueront sur terre.

Si les protagonistes peuvent accomplir leur parcours, aussi bien dans le songe que dans la réalité à venir, c’est parce qu’elles sont favorisées par la bienveillance de la Sainte Famille. Le premier personnage rencontré est le “gardien” de la place, cet homme habillé en Apôtre que Marie ne reconnaît pas immédiatement. C’est au fil du temps que la religieuse résout le mystère onirique et qu’elle associe cette figure masculine à Saint-Joseph. Comme elle l’écrit dans le dixième état d’oraison, elle avait la sensation que ce saint homme ne devait pas être mis de côté en vue de la fondation au Canada : “C’est que j’ai eu de fortes impressions que ç’avait été celui que j’avais vu être le gardien de ce grand pays, et dans mes plus intimes et familiers entretiens j’avais en l’esprit que Jésus, Marie et Joseph ne devaient point être séparés [...]” (R 324). Ainsi que, dans le songe, le gardien fait entrer les deux femmes, leur indique le chemin à suivre et les introduit dans la place, dans la vie réelle, les deux fondatrices seront accompagnées par Saint-Joseph. Madame de la Peltrie obtient immédiatement une guérison miraculeuse en s’adressant au Saint :

Elle se sentit pour lors inspirée de faire un vœu au glorieux Saint Joseph, que s’il lui plaisait d’obtenir de Dieu sa santé, qu’elle ferait un séminaire en Canada en faveur des pauvres filles des Sauvages. Au même moment qu’elle eut fait ce vœu, toutes ses douleurs violentes qu’on avait jugées mortelles se retirèrent et ne lui resta que la faiblesse. (R 318)

De son côté, Marie, ainsi que nous l’avons vu, n’oubliait pas d’englober Saint-Joseph dans ses prières pour la réalisation du projet missionnaire, d’autant plus que c’est à lui que “le séminaire

devait être dédié” (R 345). Puis, la présence bienveillante du Saint se manifeste le jour que Marie devait recevoir la lettre qui informait de l’arrivée de Madame de la Peltrie à Tours. Comme elle le dit dans le onzième état d’oraison, avant de recevoir la missive : “j’eus un instinct dans mon âme qui me disait que je quittasse tout et que je m’en allasse dans l’ermitage de Saint-Joseph, pour le remercier d’une grande grâce qu’il m’avait faite” (R 344). Marie souligne l’effet immédiat du présage, car une heure après cette inspiration la lettre était au monastère. La protection du Saint est également évoqué lorsque les Ursulines de Tours reçoivent la lettre qui rapportait que Madame de la Peltrie avait résolu le problème de l’embarquement en frétant personnellement un navire. Dans cet épisode, Marie met en évidence la correspondance toute providentielle entre la bonne nouvelle, la festività liturgique et l’espace occupé par les religieuses :

Ce fut le 22^e de janvier 1639, jour des Épousailles de la très sainte Vierge et de saint Joseph, que nous reçûmes cette nouvelle, et que notre Révérende Mère déclara tout le secret à notre communauté, lorsqu’actuellement on était dans un ermitage de Saint-Joseph, à faire des dévotions pour la solennité de ce jour. (R 343).

De plus, la miséricorde du Saint favorise aussi une autre protagoniste de l’entreprise missionnaire. Il s’agit de la Mère Marie de Saint-Bernard qui changea son nom religieux en Saint-Joseph, après avoir été choisie pour accompagner les deux fondatrices en Nouvelle-France. Comme le dit Marie, la substitution du nom avait rapport à un vœu que la jeune religieuse avait prononcé, puisque ses parents s’opposaient à son départ : “et pour accomplir le vœu qu’elle avait fait, en cas que Messieurs ses parents consentissent qu’elle fît son sacrifice, de prendre le nom de Saint-Joseph” (R 347).

En ce qui concerne la Vierge, sa figure est uniquement reliée à Marie, aussi bien en songe que dans la vie réelle. Dans l’expérience onirique, elle a une attitude énigmatique car, tout en étant aphasique, elle s’adresse à Jésus et à l’esprit de la protagoniste pour leur communiquer le dessein qu’elle tient sur Marie à l’égard du grand pays. L’action est répétée quatre fois à l’occasion des trois baisers que la Vierge donne à la religieuse³⁵⁷. Le message prophétique n’est pas clair pour la protagoniste, mais le rapprochement entre Marie et le pays en dit assez pour songer à un déplacement. Comme Saint-Joseph, Sainte-Marie joue un rôle important au sein de la fondation. Nous avons déjà vu que dans la série des révélations qui suivent le songe prophétique, Dieu informera la future missionnaire que le pays rêvé est le Canada et qu’elle devra y bâtir une “maison

³⁵⁷ Ainsi que le signale Ghislaine Boucher, l’élément symbolique du baiser apparaît dans les deux songes : “Comme dans le premier songe, c’est le geste de l’union qui s’ébauche ici, et la Vierge Mère, par un triple baiser et un sourire ravissant, met le sceau sur la mission apostolique et ecclésiale de Marie de l’Incarnation. Comme le baiser du premier songe ouvrait la voie à une relation étroite avec le Seigneur et présageait une période d’union contemplative, – « être toute à lui », – ainsi le triple baiser de la Vierge mettait le sceau sur une seconde période – un appel à la vie apostolique – et consacrait la mission nouvelle de Marie de l’Incarnation, mission apostolique qui se réaliserait par une relation nouvelle au Père éternel pour le règne de son Fils”, *op. cit.*, p. 34. Le baiser symbolise donc l’union avec Dieu de sorte que, dans le deuxième rêve, Sainte-Marie assume un rôle de médiatrice, ce qui sera confirmé dans la suite du récit.

à Jésus et à Marie” (R 316). Toutefois, le rôle de la Vierge se révèle essentiel surtout dans les difficultés spirituelles et temporelles que Marie doit surmonter pendant la période missionnaire³⁵⁸. En 1645, lorsque la religieuse sombrait dans “la tentation d’aversion et d’aigreur”, elle se sentit inspirée de prononcer un vœu pour “chercher la plus grande gloire de Dieu” (R 408) : “Dans ce vœu, dit-elle, était compris celui d’obéissance à mon directeur pour y être dirigée par lui, le tout sous la protection de la très sainte Mère de Dieu” (R 409). Ce n’est que deux ans plus tard que Marie fut, enfin, libérée de ses troubles spirituels par l’intervention de sa protectrice : “Je pâtis encore la révolte des passions et tentations d’aversion, jusqu’au jour de la fête de l’Assomption de la très sainte Vierge, l’an 1647, que j’eus une forte inspiration de recourir à cette divine Mère pour qu’il lui plût de m’en obtenir la délivrance [...]” (R 418)³⁵⁹. Nous signalons, en passant, qu’encore une fois la fête liturgique est mise en relation à l’événement narré : la délivrance correspond à l’élévation symbolisée par l’Assomption.

Quant aux affaires extérieures, la bienveillance de la sainte Mère retombe sur la grande catastrophe qui afflige la communauté des Ursulines à la fin de l’année 1650. Malgré les pertes – du bâtiment, des biens matériels et des provisions alimentaires – il n’est pas question d’abandonner la Nouvelle-France. L’article LXIV, consacré à la reconstruction, peut être considéré comme un hymne à Sainte-Marie. Même si le relèvement tient de la volonté divine, Marie affronte cette tâche fâcheuse grâce à la médiation de celle qui protège tout particulièrement leur établissement :

Ayant donc connu sa volonté et qu’il se voulait servir de moi au dessein de notre rétablissement, toute l’aversion que j’avais eue contre ce dessein se passa de mon esprit, que je ressentis fort et rempli de courage pour vaquer jour et nuit à cet ouvrage, que je regardais appartenir à la très sainte Vierge, notre très digne Mère et Supérieure. Je l’appelle « notre Supérieure », parce que, quelques temps avant notre incendie, la Révérende Mère de Saint-Athanase, notre supérieure, avait eu une forte inspiration de lui donner et remettre la charge entre les mains et de la supplier de vouloir être notre première et principale Supérieure. (R 440)

D’un côté, Marie n’a aucune intention de rentrer en France et, de l’autre, elle sait très bien ce que comporte la reconstruction. Déchirée entre ces deux sentiments, l’Ursuline se remet à la volonté divine et retrouve le courage pour assumer la direction des travaux. Toutefois, la réussite de l’entreprise est reliée au soutien surnaturel de la Vierge :

Je n’eus pas plus tôt commencé que je sentais son assistance d’une façon et manière fort extraordinaire, qui était que je l’avais continuellement présente. Je ne la voyais pas des yeux du corps ni par vision

³⁵⁸ En réalité, la première assistance de la Vierge apparaît dans le récit de la traversée, de sorte qu’elle ne concerne pas que l’Ursuline. Ainsi que Marie le narre, tous les passagers se disposaient à périr, à cause de l’imminente collision avec un iceberg. Cependant, l’invocation de la sainte Mère produisit immédiatement un miracle : “À cette extrémité, le Révérend Père Vimont fit un vœu à la sainte Vierge au nom de tous. Ma compagne, la Mère Marie de Saint-Joseph, commença les litanies de cette divine Mère que tout le monde poursuivit. Lors, en un instant, le pilote qui gouvernait, auquel l’on commandait de mettre le gouvernail d’un côté, sans qu’il y mît du sien, il le tourna d’un autre, <tant> qu’il fit faire un tour au vaisseau, ce qui fit que la monstrueuse glace qui, à l’heure, n’en était pas à la longueur d’une pique vis-à-vis la flèche, se trouva au côté. Nous l’entendîmes frayer, tant elle était proche. C’était un miracle évident [...]” (R 356).

³⁵⁹ Marie répète la référence au temps sacré quelques pages plus loin, voir R 421.

imaginaire, mais en la manière que le suradorable Verbe Incarné me fait l'honneur et la miséricorde de se communiquer à moi, par union, amour et communication actuelle et continuelle, que je n'avais jamais expérimenté au regard de la très sainte Vierge [...]. (R 440-441)

Comme le souligne ce passage, Marie établit avec la sainte Mère la même forme de communication qu'elle a avec Jésus-Christ : c'est dans le fond de l'âme et par vision intérieure que la présence divine se manifeste³⁶⁰. Dans la suite du récit, la religieuse précise "je la sentais, sans la voir, auprès de moi" (R 441), de sorte que la sainte présence escorte la protagoniste dans tous ses mouvements, tout en sauvegardant les ouvriers, du début jusqu'à la fin du rétablissement. Puis, dans la conclusion de l'article, Marie narre un épisode prophétique qui confirme l'assistance mariale. Il ne s'agit pas d'une révélation communiquée à la protagoniste, mais à une personne de son entourage, probablement à la Mère Catherine de Saint-Augustin, directrice de l'Hôtel-Dieu, selon l'hypothèse formulée par Dom Jamet. La Vierge apparaît à cette âme pour lui témoigner qu'elle s'occuperait de la reconstruction du monastère des Ursulines :

Depuis ce temps-là, j'ai su [par] la communication que j'ai eue avec une personne qui a de grandes grâces de Dieu, que, quelque temps après notre incendie, la sainte Vierge, dans un vision intellectuelle, lui révéla et assura que c'était elle qui réparerait les ruines de notre maison et qu'elle en aurait soin. Elle lui révéla encore d'autres secrets, qui ne font pas à mon propos, et desquels je parlerai en son temps, si je lui survis, car cette bonne âme m'a entièrement communiqué ce que la divine Majesté lui a fait savoir, pour lesquels elle lui disait : « Ne crois-tu pas cela, ma fille ? » Elle lui répartit qu'oui. Jusqu'à trois fois, elle demanda la même chose, et elle, pour preuve qu'elle croyait cette divine Mère, le signa de son sang. Je n'ai su cela qu'environ deux ans après, et elle ne sait point ce qui m'est arrivé dans l'amoureux commerce dont il a plu à la divine Mère de bonté m'honorer. (R 442)

Le récit agence un processus circulaire de persuasion, car il a la fonction d'attester la véracité de l'expérience spirituelle vécue par Marie, mais cela ne s'avère qu'en certifiant l'authenticité de la faveur reçue par le deuxième personnage. Ainsi, le discours du narrateur met-il en relief l'impossible interférence entre les deux expériences : d'un côté, Marie n'a pas pu subir l'influence de la prophétie, puisqu'elle n'en a eu communication que deux ans après l'événement ; de l'autre, le sujet de la prémonition n'était pas informé du soutien effectif que la protagoniste avait reçu de Sainte-Marie dans le rétablissement. À côté de cela, l'épisode contribue à prouver que toute expérience est soumise à la Providence. L'histoire de chacun est déjà écrite dans le temps de Dieu, de sorte que c'est de sa miséricorde qui découle toute sorte d'anticipation communiquée aux créatures³⁶¹.

³⁶⁰ Nous signalons que cette présence de la Vierge semble être le fruit de longues prières et d'une aspiration née pendant l'enfance. C'est ce qu'on lit dans une amorce contenue dans le premier état d'oraison : "J'avais aussi les mêmes désirs pour la sainte Vierge que je passionnais de voir, pour le moins, avant que de mourir, pour y être protégée d'elle, et chaque jour je lui faisais des prières à ce sujet" (R 164-165).

³⁶¹ Comme nous l'avons dit, la *Relation* déploie une série de prophéties, vécues aussi bien par Marie que par des personnes de son entourage. L'épisode de l'incendie du monastère est le plus riche en occurrences prémonitoires de la part de tierces personnes : nous venons de voir la révélation autour de la reconstruction, mais il y en a deux autres qui concernent le moment même de l'éclat du feu. À la fin de l'article LXII, après avoir relaté ses dispositions intérieures en relation à l'incendie, Marie rend compte de ces deux expériences pour confirmer sa sensation que le désastre fait partie des projets divins : "Je ne veux pas omettre ce qui arriva à deux personnes de grande vertu qui toutes deux eurent

Ainsi que Marie le souligne dans la conclusion du récit du songe prophétique, elle ne connaissait pas la signification des images : d'après ses mots, il s'agit encore d'"un grand secret". Le mystère de la vocation apostolique sera dévoilé à travers un processus divin de révélations, une série de phénomènes intérieurs qui tireront la religieuse de l'ignorance. La première confirmation consiste dans l'état d'abstraction permanente que Dieu lui fait expérimenter dès le lendemain du songe. Il s'agit de ces expériences utopiques et uchroniques, vécues apparemment comme une disjonction entre le corps et l'esprit. L'aspect le plus caractéristique de ce phénomène est la permanence, trait évoqué à travers le nombre de fois que Marie la met en relief. Au cours du neuvième état d'oraison, la religieuse se répète six fois : "Mon esprit était toujours hors de moi-même" (R 312), "quoique mon esprit y [au pays étrange] fût continuellement" (R 313), "dans le pays des Sauvages où je me promenais sans cesse" (R 315), "Et les jours et les nuits se passaient de la sorte" (R 317), "j'étais toujours dans les Missions" (R 317) et "mes poursuites étaient sans interruption" (R 329). Dans le chapitre suivant, le phénomène réapparaît au moment où commence le voyage vers la Nouvelle-France : "depuis notre partement de Tours, mon esprit et mon cœur n'étaient où mon corps était" (R 353). La deuxième confirmation se produit à travers un ravissement qui indique à l'Ursuline la destination et l'objectif missionnaires (R 315-316). La troisième comporte l'injonction de communiquer sa disposition à son entourage et, en particulier, au Père de la Haye (R 327). La quatrième confirmation se réalise à travers une série de phénomènes prémonitoires. Cela nous amène à la conclusion que la vocation apostolique est essentiellement déterminée par des révélations prophétiques : dans la réalisation de l'annonce du songe s'enchaînent d'autres anticipations. Celles-ci peuvent être rangées en deux catégories distinctes : d'un côté, celles qu'on pourrait appeler les prophéties nées dans le passé et, de l'autre, les prophéties des croix.

Les premières, que nous avons déjà examinées dans le chapitre consacré à l'espace, émergent de ces trois énoncés où Marie met en lumière sa sensation que le monastère de Tours n'était qu'un lieu de transition et de formation. Pour commencer, l'Ursuline écrit : "J'avais outre cela quelque chose

de grands pressentiments de ce qui nous devait arriver. L'un, par un instinct intérieur qui lui faisait sentir l'affliction que nous aurions de notre monastère brûlé : cette bonne personne disposait en elle-même où elle nous pourrait loger et en trouva tous les expédients pour nous soulager en tout ce qui lui serait possible. Cette personne était à deux lieues de nous, qui ne pouvait humainement savoir ce qui ne lui pouvait être dit que le lendemain. L'autre personne était assez proche de notre monastère, laquelle en esprit vit comme un cercle de lumière qui entourait notre maison, et des voix dans cette lumière qui disaient à quelqu'un par voix plaintive : « Hélas ! hélas ! n'y a-t-il pas moyen que cet accident n'arrive pas ! hé ! n'y a-t-il point de remède ? » L'on répondit : « Non, il n'y en a point. » Il semblait que c'était l'ange exécuteur des volontés de la divine Justice qui faisait cette réponse : « Cela sera ; l'arrêt est prononcé ! » Alors, il vit comme une main qui faisait le signe sur notre monastère. Peu après, quasi en même temps, l'on vit paraître le feu, et cette bonne personne entendant la cloche du tocsin et les cris pour avoir secours, vit la chose vérifiée en nous" (R 436-437). Consciente de l'incrédulité que ces phénomènes prophétiques peuvent susciter chez le lecteur, Marie développe une stratégie persuasive en s'appuyant sur la détermination spatio-temporelle des deux épisodes. Alors que la crédibilité du premier "prophète" repose sur la distance spatiale qui le sépare du lieu de l'incendie, ce qui témoigne de la simultanéité de la révélation et de l'accident, celle du deuxième est exclusivement centrée sur la quasi simultanéité de l'expérience audio-visuelle et de l'alerte.

dans moi, dès que je fus aux Urselines, [qui me disait] que la divine Bonté me mettait en cette sainte maison comme en un lieu de refuge, jusqu'à ce qu'elle disposât de moi pour ses desseins" (R 309). Ensuite : "J'avais en l'esprit, plus qu'auparavant, que je n'étais en notre monastère de Tours qu'en attendant que Notre-Seigneur m'en tirerait et qu'il m'y avait mise pour me dresser à la vie religieuse et me disposer à ce qu'il voulait de moi" (R 326). Puis, pour finir : "Je <connaissais> encore en tout cela que Dieu ne m'avait mise chez mes Mères que pour y être dressée en la religion pour en prendre l'esprit, pour ensuite m'aller consommer où la divine Majesté m'appellerait [...]" (R 349). Les deux premières citations mettent en œuvre un phénomène anachronique singulier. Il s'agit de la variation d'une prolepse sur analepse, c'est-à-dire une sorte de réactualisation du souvenir d'une anticipation. Les deux énoncés condensent tous les temps de l'action : le passé ("dès que je fus aux Urselines" et "plus qu'auparavant"), le présent ("J'avais [...] quelque chose dans moi" et "J'avais dans l'esprit") et le futur ("jusqu'à ce qu'elle disposât de moi pour ses desseins" et "en attendant que Notre-Seigneur m'en tirerait"). En d'autres mots, une prémonition du passé se répète dans le présent de la protagoniste pour lui ré-annoncer son abandon à venir du monastère. Le troisième passage, par contre, ne produit pas la confusion temporelle des deux autres. Ici, l'anticipation est juste reliée au présent de l'action, de sorte que nous l'avons rapprochée des autres en fonction de la coïncidence du contenu.

Comme le rêve prophétique, les prophéties des croix sont des expériences principalement visuelles et énigmatiques. Arrivée à l'accomplissement de la prémonition de 1634, le moment du départ pour la Nouvelle-France, Marie est favorisée par deux autres révélations qui complètent l'image négative du grand pays du songe. La première se produit dans les trois jours avant le départ de Tours : "J'eus une vue de ce qui me devait arriver en Canada. Je vis des croix sans fin, un abandon intérieur de la part de Dieu et des créatures en un point très crucifiant, que j'allais entrer en une vie cachée et inconnue" (R 348). Cette prémonition a une dimension exclusivement personnelle, puisqu'elle annonce un changement d'état intérieur très pénible, celui dont Marie rend compte tout au long du douzième état d'oraison. L'"abandon intérieur" prophétisé correspond à la sensation d'avoir perdu tous les bénéfices des grâces reçues auparavant et à la tentation d'aversion contre le prochain. Cette condition, définie par l'Ursuline "révolte des passions", va de pair à une sensation de profonde indignité et d'imperfection, qui contraint la religieuse à reconsidérer toutes les fautes commises dans sa vie. De plus, ce qui trouble énormément la protagoniste est la coexistence de cet état, si éloigné de la grâce, avec la communication intime de Dieu³⁶². De 1639 à 1647, Marie souffre sans

³⁶² L'incompréhension de cette coexistence des ténèbres intérieures et de la présence divine apparaît également pour la période de tentations vécue par Marie quelques temps après l'entrée en religion : "Une des choses qui m'avait affligée était que, durant mes croix, j'avais une continuelle présence de Dieu, qui me semblait incompatible avec la légèreté et extravagance de mon imagination et autres motions imparfaites que j'expérimentais [...]" (R 302).

répét, jusqu'au jour où l'intervention de la Vierge la délivre de sa révolte. Dans l'article LVIII, où il est question de ce changement de l'aversion en "amour cordial", Marie illustre, à travers un épisode, comment elle avait effectivement surmonté ses troubles intérieurs :

Environ ce temps-là, il arriva une occasion qui, dans son effet et en sa cause, me pouvait donner une grande humiliation ; et en effet, je la portai ; et cette humiliation me devait être d'autant plus sensible qu'elle me venait, dans l'apparence humaine, de personnes de vertu et que j'avais obligées en toutes occasions. Enfin Dieu permit qu'il s'y rencontrât des circonstances capables de me plus humilier que chose aucune qui me fût arrivée. J'ai su tout ce qui s'était passé en l'affaire dont il était question. Je n'en dit pas un mot pour m'excuser, et Notre-Seigneur me fit la grâce que je n'eusse point de sentiments imparfaits contre aucune de ces personnes-là. Je considérais leur procédé en esprit humilié devant Dieu, me confessant digne qu'on eût les pensées et sentiments qu'on avait de moi, et qu'enfin l'on avait raison à cause de mes grandes imperfections qui en pouvaient avoir donné sujet véritable. Auparavant que cette chose arrivât, Notre-Seigneur m'avait fait connaître qu'il voulait de moi la chose de laquelle il était question et à laquelle on s'opposait. Je n'en parlai à personne, demeurant en ma paix et tranquillité, tout comme si j'eusse eu toutes les satisfactions imaginables. Je ne doutais point de la volonté de Dieu ni qu'elle s'accomplirait en son temps, comme, en effet, elle arriva et comme la divine Majesté me l'avait signifiée. (R 419)

L'épisode n'est pas explicite : la réticence à la révélation de l'affaire, de la cause de l'humiliation et des personnes concernés tient certainement de l'actualité de l'événement. Toutefois, Marie se trouve obligée d'en parler, parce qu'il s'agit d'une épreuve que Dieu lui envoie pour tester son changement d'état. C'est ce que suggèrent les expressions "dans l'apparence humaine" et "Dieu permit". La partie qui retient notre attention est la conclusion du récit, cette analepse mixte qui révèle après-coup la prophétie reçue par la religieuse. Ce passage nous apparaît intéressant pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il offre un exemple de prophétie dont l'amplitude est plutôt restreinte. Deuxièmement, parce que la prémonition est la seule dans toute la *Relation* à ne pas respecter l'ordre événementiel. C'est là qu'on constate l'autonomie du narrateur qui décide d'inverser la chronologie, parce que le but de son récit est de montrer comment la protagoniste est demeurée, "en esprit humilié", dans l'attente que la volonté de Dieu soit faite, autrement dit de prouver qu'elle était effectivement sortie de sa période d'obscurité spirituelle.

La deuxième vision prophétique des croix suit la première, mais en réalité le récit réalise une analepse complétive :

Quelques temps auparavant cela, j'avais pâti une occupation imaginaire. Il me sembla que j'étais en une rue ou ville toute neuve, en laquelle il y avait un bâtiment d'une merveilleuse grandeur. Tout ce que je pus découvrir à mes yeux était que ce bâtiment était tout construit, en lieu de pierres, de personnes crucifiées. Les uns ne l'étaient qu'à demi-jambes, les autres un peu plus haut, les autres à mi-corps, les autres en tout le corps, et chacun avait une croix qu'ils tenaient selon qu'ils étaient crucifiés. Mais il n'y avait que ceux qui étaient crucifiés par tout le corps qui la tinssent de bonne grâce. Je trouvais cela si beau et si ravissant que je n'en pouvais ôter ma vue. (R 348-349).

La vision met en scène la protagoniste dans un espace en construction, comme l'indique la "ville toute neuve", ce qui symbolise le rôle de la religieuse au sein de la nouvelle Église canadienne. L'expérience a, donc, une dimension plus collective, ainsi que le révèle l'édification qui se fait avec des "personnes crucifiées", les missionnaires qui, chacun à sa façon, s'immole pour l'amplification

du Royaume de Dieu sur terre. Nous avons déjà vu que la vie en Nouvelle-France est présentée sous le signe de la pauvreté, de la souffrance et du martyr ; en reprenant les mots de Marie, c'est "un genre de vie entièrement différent de celui de nos monastères de France" (R 371). Là, il faut partir de rien et le pays n'est pas en mesure de subvenir à ses besoins. Se rapportant à sa condition personnelle, Marie élabore un bilan négatif :

[...] 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 qui donnent sujet à divers travaux à ceux qui sont appelés à agir avec le prochain, soit en la charge de supérieure, soit en celle de dépositaire, ayant toujours exercée l'une ou l'autre. (R 424)

Ayant toujours recouvert les charges principales au sein de la communauté des Ursulines, Marie a été confrontée à une grande responsabilité qui va parfois au-delà de la gestion des difficultés du monastère. La mise à l'épreuve de la missionnaire est constante, à travers les ennuis qui s'enchaînent les uns après les autres, ainsi qu'on le déduit de l'incipit de l'article LXV :

Le mois de juin 1651, ensuite de notre incendie, je fus remise en la charge de supérieure, qui m'engagea à de nouveaux soins et à porter une croix bien pesante, eu égard au temps et diverses circonstances qui m'ont bien fait sentir leurs épines, dans lesquelles je n'ai trouvé du soulagement que dans le secours de notre divine Mère et Médiatrice auprès de son Fils. Je ne puis pour plusieurs raisons produire des particularités ; il suffit de dire que ce n'est point l'embaras de nos bâtiments ni [des] dettes qui ont suivi le relèvement de [notre] communauté [...]. (R 449)

La religieuse porte les "épines" de la couronne du Christ, image qui montre que par sa vocation apostolique elle a entièrement embrassé les intérêts du Verbe Incarné. Les croix tiennent principalement de son rôle de direction qui finalement lui était pénible parce qu'il la détournait de la raison pour laquelle elle avait abandonné la France. C'est ce qu'on lit dans la conclusion de la confession générale que l'élue adresse à Dieu, pendant la période de la révolte des passions :

Ce sont aussi mes péchés, qui sont cause que je porte une charge, qui ne me permet pas d'être employée, selon mon désir, à l'instruction de nos chers néophytes. Hélas ! mon chaste Époux, vous savez bien les pentes à la grande vocation que vous m'avez donnée pour cela ! Parmi toutes les croix que je porte, c'était ce qui me restait de consolation, de leur apprendre à vous connaître et aimer. (R 386)

C'est pour être auprès des Amérindiens et pour les convertir qu'elle a sacrifié sa vie. L'administration des biens de la communauté, la construction et le rétablissement du monastère, les affaires concernant l'union des Ursulines, les relations à entretenir avec la France et avec les autorités ecclésiastiques et laïques de la colonie : voici, en bref, les occupations qui empêchent la religieuse de se consacrer, de la manière souhaitée, aux autochtones. Sa charge devient donc une croix. Toutefois, la plus grande affliction endurée en Nouvelle-France tient justement aux Amérindiens. C'est en narrant la formulation d'un vœu de totale soumission à la volonté divine dans l'accomplissement de sa vocation apostolique que le narrateur évalue ses souffrances :

Et en effet, cette affection m'a donné de grandes croix ; et les plus affligeantes que j'aie souffertes depuis quinze ans que j'ai l'honneur d'habiter cette nouvelle Église, mais depuis que j'ai été mise au monde, ont été au sujet de nos néophytes algonquins, montagnais et hurons, qui depuis dix ans ont été la proie de leurs ennemis. Je ne pourrais jamais exprimer les angoisses et les agonies intérieures que j'ai souffertes en chaque occasion. (R 373)

La correction temporelle du superlatif est significative : la plus grande souffrance vécue par la religieuse dans sa vie correspond à celle qui accable l'Église naissante, c'est-à-dire l'hostilité des Iroquois. C'est la preuve que Marie a entièrement épousé la cause christique et que sa vocation apostolique n'est pas distincte de sa vocation mystique car elle en est l'extension.

Comme nous venons de le voir, l'énigme du rêve est dévoilée par une série de phénomènes spirituels qui sont à la fois confirmation et déchiffrement : d'un côté, par des expériences qui sont réellement éclairantes, lorsque Dieu montre et dit explicitement ce qu'il s'attend d'elle ; de l'autre, par des prémonitions qui finalement réactivent le mystère. Le temps de la réalisation de la prophétie du rêve agence un cercle vicieux entre révélations et nouvelles énigmes, ce qui fait que la protagoniste demeure toujours en attente de nouvelles réalisations.

L'attente suscitée par le songe prophétique se trouve exprimée explicitement dans l'article XXXIX, comme le dit Marie : "Donc, à l'âge de trente-quatre à trente-cinq ans, j'entrai en l'état qui m'avait été comme montré et duquel j'étais comme dans l'attente" (R 310). Celle-ci résonne encore avec le thème de l'ignorance, souligné dans la conclusion du compte rendu du rêve à travers l'évocation du "grand secret" et de l'incompréhension de la protagoniste. Marie insiste sur cet aspect quelques articles plus loin, lorsqu'elle relate son entretien avec son directeur de conscience, le Père Dinet : "Lorsqu'il me dit tout cela, je n'avais jamais su qu'il y eût un Canada au monde³⁶³, ce que j'avais vu ne m'en ayant donné aucune notion, car comme j'ai dit, je demeurais dans l'ignorance des choses que j'avais vues, laissant tout à la conduite de la divine Providence [...]" (R 313). C'est le seul passage qui rend compte de l'inconscience du personnage, car peu de temps après la confession avec le Jésuite, Marie reçoit la grâce qui lui révèle la destination missionnaire. L'ignorance quant à l'objectif visé par le songe devient insoutenable, puisque la communication divine et les incessantes abstractions dans le monde entier, auprès des âmes à racheter, sont des preuves incontestables de la volonté surnaturelle. Ainsi, l'incompatibilité de la condition de la protagoniste avec le projet missionnaire et l'action de la Providence se substituent-elles, en quelque sorte, au thème de l'ignorance. Sous ce point de vue, le songe de 1634 se distingue du premier rêve. Dans le même

³⁶³ Ce passage révèle une inadvertance du narrateur, "victime" de ses connaissances ultérieures. Ici, Marie affirme qu'elle ne savait pas que le Canada existait, alors que, quelques pages auparavant, lorsqu'elle énumère les territoires visités dans ses abstractions, elle le nomme, de même que la nation des Hurons : "Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable [...]" (R 310). Ce n'est pas la seule faute dans cette partie du texte, car au début de l'article XL, où est narré l'entretien avec le Père Dinet, le narrateur s'exprime incongrûment à travers une analepse répétitive : "Le Révérend Père Dinet, recteur de la Compagnie de Jésus, lequel comme j'ai dit, mon supérieur m'avait donné pour directeur [...]" (R 313). En réalité, cette information du changement de direction apparaît, à ce moment-là, pour la première fois. Ces maladresses narratives prouvent que le texte a été écrit hâtivement, en découpant un peu de temps entre les observances et les nombreux emplois, et qu'effectivement Marie ne l'a ni lu ni corrigé à la fin de la rédaction. Voir C 532.

paragraphe où Marie narre que le Père Dinet avait rapproché sa disposition à la mission canadienne, elle ajoute :

[...] en me laissant conduire à l'Esprit qui m'agissait si fortement au sujet du salut des âmes, ne pouvant pas m'imaginer que Notre-Seigneur me voulût corporellement dans un pays étrange pour <le> servir actuellement en elles, eu égard à ma profession religieuse et de recluse dans un monastère [...]. (R 313)

La religieuse ne peut absolument pas concevoir la réalisation de l'entreprise apostolique, car les règlements ecclésiastiques s'y opposent. La divergence entre l'état religieux et la vocation missionnaire, comme nous l'avons vu à propos de la représentation de l'enfermement, est répétée à plusieurs reprises ; puis, au cours du récit elle se transforme jusqu'à devenir une contestation culturelle.

À côté de cela, Marie met en relief l'action de Dieu qui dispose les événements à l'insu des personnages. Le dessein divin de l'établissement en Nouvelle-France concerne plusieurs personnes, dont les existences sont apparemment sans relation. C'est ce que suggère le narrateur tout au bout du neuvième état d'oraison, lorsqu'il relate le parcours de Madame de la Peltrie. Le début et la conclusion de ce passage hétérodiégétique mettent en scène le triangle relationnel qui est à la base de l'entreprise : "En ce même temps que la divine Majesté m'occupait de la sorte, elle disposait l'esprit de Madame de la Peltrie, personne d'une éminente vertu, pour se donner avec tous ses biens à la Mission de Canada [...]" (R 318). Puis : "Lorsque cela se passait, nous ne nous connaissions ni n'avions jamais entendu parler l'une de l'autre, madite Dame ni moi, mais la divine Bonté disposait le tout suavement" (R 319). L'indication temporelle de l'incipit suggère la simultanéité de l'opération divine chez les deux protagonistes, tandis que la conclusion, à travers l'expression de la mutuelle méconnaissance des fondatrices, anticipe la fermeture du triangle relationnel. À ce moment-ci, l'effet de suspense créé par le songe se réduit, car le lecteur identifie la mystérieuse dame onirique à cette laïque dévouée.

La suite de la narration montre comment la Providence favorise la rencontre des deux femmes à travers l'interaction de quelques Jésuites. Marie reçoit l'injonction divine de communiquer sa disposition à son entourage et d'écrire au Père de la Haye, qui :

[...] ayant tout considéré m'exhorta de me disposer à ce que la divine Providence ordonnerait de moi et que le temps de l'exécution de son dessein arriverait, ainsi qu'il espérait. Il communiqua, comme j'ai su depuis, mes papiers au Révérend Père Poncet, auquel par lettres j'avais communications spirituelles, tant pour le sujet des Missions de Canada qu'autres, et tout cela, par l'entremise du Révérend Père de la Haye qui, pour quelques raisons, m'avait dit de le faire. (R 328)

Ensuite, l'Ursuline narre qu'au moment même de cette prise de contact avec le Père de la Haye, elle avait appris que son ancien directeur, Dom Raymond de Saint-Bernard³⁶⁴, avait lui aussi le désir de se consacrer à la vie missionnaire. De prime abord, cet événement, relaté dans l'article XLIV, ne

³⁶⁴ Dans le récit, le personnage est anonyme, de même que les deux Pères concernés dans l'affaire.

semble pas avoir de relation avec l'histoire de la protagoniste. La nouvelle de la vocation de Dom Raymond s'était répandue et l'un de ses amis, un Père de Tours, s'y opposait. Celui-ci s'adressa à Marie en pensant trouver un appui mais, finalement, il découvrit qu'elle aussi avait l'intention d'aller au Canada. De ce fait, il commença à la persécuter et lui envoya un autre Père pour la dissuader. Ne réussissant pas à convaincre ses opposants par les paroles, Marie invoqua le secours du ciel pour qu'au moins l'un des deux, le premier, "ressentît un peu de ce que c'était de cette vocation et son effort sur les cœurs pour le salut des âmes" (R 332). L'effet est relaté en précisant que le père "passa la nuit sans dormir" à cause des remords de conscience et qu'il alla trouver l'Ursuline "tout humilié". De plus, Marie met en relation l'événement avec le moment de son accomplissement : la Pentecôte qui commémore la venue du Saint-Esprit sur les apôtres, cinquante jours après Pâques. L'effet de l'invocation est également évoqué à travers le fragment d'une lettre que Dom Raymond envoya à son ancienne dirigée, bien que la citation a l'air d'avoir été composée, ou du moins remaniée, par Marie :

[...] je reçus lettre de N., par laquelle il me disait : « Je pense qu'un tel est changé depuis trois jours. J'ai eu une vision fort extraordinaire à son occasion, dans laquelle il me parut cité devant le Juge souverain pour recevoir le châtement de la rébellion qu'il avait apportée à l'exécution de la divine Volonté, et ç'avait été vous qui l'aviez accusé de sa rébellion. Lors, ce pauvre criminel, tout tremblant d'effroi et demi-mort, se prosterna sur sa face aux pieds du Juge en criant : « Miséricorde ! » et promettant de s'amender, disant comme un autre saint Paul : *Domine, quid me vis facere ?* On lui commanda de se relever ; et en se relevant, [le] dit N. en jetant les yeux sur moi, me dit doucement : « Pourquoi m'avez-vous fait cela ? » [Je lui répartis] en vous montrant, que ç'avait été votre ouvrage et qu'il s'en prît à vous. Je ne sais pas, dit N., s'il se convertira. Si cela arrive, comme je l'ai pensé, ma pensée aura été le pronostic de la vérité. Mandez-moi ce qui en sera. » (R 332-333)

L'efficacité de l'invocation de la religieuse est prouvée par un phénomène prophétique, comme le dit Dom Raymond, il s'agit d'une "vision fort extraordinaire" qui lui semble un "pronostic". Puis, dans les lignes suivantes, Marie met en évidence la simultanéité providentielle entre le changement du Père et la vision de Dom Raymond. L'intervention divine réapparaît dans la conclusion de l'article où l'on découvre comment cette affaire est reliée à la vocation de la protagoniste :

Et il fut évident que Notre-Seigneur ne lui avait donné tant de bons sentiments que pour se faire prier par lui pour le salut des âmes et pour favoriser ma vocation pour mon passage en Canada, dans le temps de l'exécution ; car s'il l'eût improuvée, ni Monseigneur de Tours, qui suivait volontiers ses conseils, ne m'eût donné obédience pour ce dessein, ni notre communauté consenti. (R 333)

La connaissance de la vocation de Dom Raymond et la conversion de l'opposant appartiennent au dessein divin de l'établissement en Nouvelle-France. Dieu met cet adversaire sur le chemin de la protagoniste pour qu'il ne nuise pas au moment de demander l'approbation à ses supérieurs.

Au début du onzième état d'oraison, le récit se penche à nouveau sur l'histoire de Madame de la Peltrie. Dès l'incipit de l'article XLV, nous sommes avertis que les deux protagonistes finiront par se rencontrer à travers l'intervention du narrateur qui indique la source de son information : "En cet intervalle de temps, Madame de la Peltrie, comme depuis je l'ai su d'elle, travaillait fortement [...]"

(R 339). Le projet de Dieu s’accomplit, comme on le voit dans la suite, grâce au Père Poncet qui rapproche la vocation de Marie aux désirs de Madame de la Peltrie qui souhaitait des Ursulines pour son séminaire : “Au même temps, ledit Révérend Père se souvient de ma vocation et lui dit qu’il croyait que c’était moi que Dieu voulait pour ce dessein, et lui en dit confidemment quelques raisons” (R 340). L’élection de l’Ursuline de Tours est également appuyée par le Père de la Haye et par le Père Dinet, qui font partie de ces “grands serviteurs de Dieu et doctes personnages” consultés par Madame de la Peltrie pour approuver son projet. Paradoxalement, dans la conclusion du paragraphe, Marie revient sur l’ignorance réciproque : “[...] madite Dame et moi-même nous ne nous connaissions point encore ni de réputation, ni autrement, que ce que lesdits Révérends Pères lui avaient dit à mon insu” (R 340). Ce thème se veut une illustration de l’expression “rencontrée par je ne sais quelle voie” que Marie a formulé dans le récit du songe prophétique. Puis, l’insistance du narrateur souligne encore une fois que l’industrie humaine n’y est pour rien : les destins des deux protagonistes, si distantes l’une de l’autre, n’auraient jamais pu se croiser, si Dieu n’avait pas pourvu à travers la médiation d’autres personnages. D’ailleurs, cela est exprimé explicitement :

Nous ne pouvions nous lasser d’admirer la conduite de Dieu : le³⁶⁵ rencontre de cette bonne Dame, du Révérend Père Poncet avec Monsieur de Bernières, le tout sans recherche, par la pure Providence de Dieu, ce qui me faisait chanter ses miséricordes et m’entretenir amoureusement avec lui qui est infiniment fidèle en ses promesses, vocations et conduites. (R 341)

Ce qui était mystérieux au lendemain du songe et impensable au cours des révélations finit par se réaliser. Comme le souligne Marie, les protagonistes ont agi “sans recherche” et le mérite revient à Dieu qui est infaillible dans ses opérations, à partir de ses promesses prophétiques jusqu’à la disposition intérieure et extérieure de ses prédestinés.

Nous avons vu que la *Relation*, en tant qu’histoire de l’ascension de l’âme, se fonde sur le temps des événements intérieurs. Ceux-ci s’articulent selon la logique cause-effet en donnant lieu au découpage temporel et narratif des états d’oraison. Toutefois, la temporalité du texte s’exprime à travers le croisement ou la superposition d’autres structures temporelles, déterminées par la mise en relief de certains phénomènes intérieurs. Nous avons remarqué que l’expérience de la conversion agence une progression axée sur l’avant de la pécheresse et l’après de la nouvelle créature et, ensuite, que les prophéties produisent un effet d’immobilisme temporel, en fonction de leur nature d’anticipation.

³⁶⁵ Dom Jamet signale qu’au XVII^e siècle le terme apparaît parfois au masculin.

c. Le temps historique

Dans ce cadre complexe du temps de l'intériorité, les événements extérieurs ont généralement un rôle secondaire. Si le narrateur donne des aperçus de son expérience terrestre c'est toujours pour illustrer son état intérieur. Pensons, par exemple, à la conversion : le temps antécédent la grâce articule la dénonciation des fautes et le penchant vers les pratiques dévotes, puis, le temps successif met en lumière la progression vers la pureté à travers la mortification, la charité et la prononciation des vœux privés. Dans le temps spirituel interviennent, donc, des aperçus de la vie quotidienne, du temps historique. Dans l'ensemble des événements extérieurs, il y en a deux qui ont plus de relief : il s'agit de l'abandon de la vie séculière et de l'abandon de la vie religieuse en France. Les deux sont étroitement liés aux événements intérieurs qui sont à la base des deux conceptions temporelles examinées jusqu'ici. D'un côté, le rêve des sept ans et la grâce de la conversion mènent à l'entrée en religion ; de l'autre, le songe de 1634 aboutit à la fondation du monastère à Québec. Les abandons correspondent à deux changements d'état, le passage de la vie séculière à la vie religieuse et le passage de celle-ci à la vie missionnaire. Ces deux circonstances, en impliquant le temps intérieur avec le temps historique, provoquent l'intersection de l'histoire de l'âme et de l'histoire de l'être existentiel, ainsi qu'un glissement relationnel, autrement dit le récit de la relation avec Dieu accorde une place à la relation de la protagoniste avec les autres.

Les événements de l'abandon se développent à partir d'une transgression : dans les deux cas, l'individu, pour suivre son inspiration intérieure, doit communiquer avec le monde extérieur et, par conséquent, rendre publique une affaire privée. À l'origine de cette prise de contact, il y a un malaise de la part de la protagoniste, une sorte de réserve qui tient de la nature même de sa relation avec Dieu. Tout mystique a une vie cachée, silencieuse et invisible, à laquelle le monde ne participe pas. Les seuls témoins de cette expérience sont Dieu et son représentant sur terre, le directeur de conscience. Lorsqu'il faut passer à la réalisation concrète des dispositions intérieures, la mystique est obligée d'enfreindre son secret.

La vocation mystique et religieuse fait l'objet d'une constante dissimulation. Comme le dit Marie, dans le cinquième état d'oraison : "hors mon directeur, je ne parlais point de ce qui se passait en moi" (R 228). Cette affirmation se réfère à la période où la jeune femme était employée chez les Buisson, lorsque sa pratique de la mortification et les phénomènes extatiques la contraignaient à rechercher des lieux écartés pour ne pas risquer d'être vue. Au moment où le narrateur relate l'appel à la vie religieuse, surtout après le mariage mystique, le récit accorde de plus en plus d'espace aux

relations avec les autres. Jusqu'au septième état d'oraison, le texte met en scène la protagoniste comme une figure solitaire, constamment appliquée à son perfectionnement spirituel, de sorte les personnes de son entourage – les membres de sa famille, les serviteurs, les ouvriers, les gens avec qui elle doit traiter d'affaires – ne sont que des comparses. La découverte de l'intériorité et les premiers pas en cette voie résonnent avec un refus du monde, lieu de corruption et de vanités qu'il vaut mieux fuir, ainsi que le suggère la tendance à l'enfermement. Ce monde éteint par les lumières intérieures se réanime avec la nouvelle de l'entrée au couvent, ainsi que le témoignent les opinions divergentes par rapport à ce changement de vie. L'entourage de Marie se distingue en adjuvants et en opposants :

Mon directeur, ayant parole des Révérendes Mères Urselines, l'eût aussi de Monseigneur [l']Archevêque, à cause qu'il fallait aussi son consentement, parce qu'on me recevait sans dot. Mon frère et ma sœur furent les plus fortes pièces ; néanmoins il les gagna, car il était aussi leur directeur. Il leur fit <lui> promettre qu'ils se chargeraient de mon fils. (R 273)

Les représentants ecclésiastiques étaient les seuls à approuver la vocation de Marie ; pourtant, ils pouvaient s'y opposer en fonction de l'âge de l'aspirante, de ses liens dans le monde et de son vœux de pauvreté qui la contraignait à entrer sans dot, ce qui impliquait pour quiconque l'accès au statut de religieuse laïe et non pas de chœur. Si la Mère Françoise de Saint-Bernard ne voyait aucun empêchement, c'est qu'elle devait être informée des faveurs dont Dieu comblait la jeune femme :

Il [son directeur spirituel] commence donc à prendre cette affaire à cœur et à en traiter avec la Révérende Mère Françoise de Saint Bernard, alors sous-prieure des Urselines, qui fut de son sentiment et résolution de concourir à cela, lorsqu'elle verrait une occasion favorable. Moi, je la voyais bien confidemment, sans lui en parler, car j'avais une pente qu'il fallait laisser faire Dieu. (R 271)

Dom Raymond n'a eu aucune difficulté à faire accepter sa dirigée dans le milieu religieux, mais au sein de sa famille l'entreprise a dû être plus ardue. À ce propos, le superlatif ("les plus fortes pièces") référé au couple Buisson est plutôt éclairant. La question qui devait troubler le plus sa famille, était la même qui avait accablé Marie pendant tant d'années : l'abandon de son fils. C'est ce qui émerge dans la suite du récit, lorsque la religieuse relate les détails de la fuite de Claude vers Paris, pour suivre un Feuillant et devenir religieux. L'enfant avait disparu au moment où les dispositions pour l'entrée au couvent avaient été prises, même si Marie souligne que l'adolescent n'était pas au courant du projet de sa mère :

En cette perte, tous mes amis me condamnaient, disant que c'était là une marque évidente que Dieu ne voulait pas que je fusse religieuse. On m'affligeait de toutes parts. Ce me fut une grande croix, car le diable, se mettant de la partie, faisait ses efforts pour me troubler l'esprit, m'insinuant que j'étais la cause de cette perte... . (R 274)

L'enfant retrouvé, après quelques jours, le blâme de son entourage recommença :

Ce fut alors que chacun me fit de nouvelles résistances, me remontrant que j'engageais ma conscience de le quitter si jeune, que ce qui était arrivé de sa <part> arriverait encore et que je serais coupable de sa perte, que Dieu me châtierait. Enfin, j'étais combattue de tous côtés et l'amour naturel me pressait comme si l'on m'eût séparé l'âme du corps [...]. (R 274)

Les discours de son entourage et du diable accusaient la postulante d'être une mère indigne, ainsi qu'ils cherchaient à la dissuader d'entrer en religion. En outre, au-delà de son fils, Marie quittait son "père aussi, fort âgé, qui faisait des cris lamentables" (R 275). Le monde qui entourait Marie voyait dans son choix un acte égoïste et injuste, parce qu'il n'en connaissaient pas la raison, sa vie intérieure demeurant secrète. Cependant, ces gens changèrent d'opinion quelques temps après son entrée chez les Ursulines :

Ensuite des rencontres susdites, les personnes qui avaient blâmé mon entrée en la religion changèrent de pensée et avouaient que la Bonté divine conduisait toutes mes affaires. S'ils eussent vu ce qu'elle faisait à mon âme, il m'eussent aidée à chercher ses miséricordes ; mais c'était un secret qui leur était caché. (R 282-283)

Son entourage changea d'avis parce que, comme Marie l'indique dans l'article précédent, elle s'était réconciliée avec son père qui venait la visiter à la grille et que son fils commençait ses études chez les Jésuites, à Rennes. Ses anciens opposants ignoraient encore les faveurs divines dont elle bénéficiait, comme le montrent l'expression de l'hypothèse "s'il eussent vu" et le pléonasme "secret qui leur était caché". Néanmoins, ses proches n'étaient pas unanimes :

Quelques personnes du monde, qui savaient en quoi j'étais employée lorsque j'y étais, et qui, me voyant agir avec ferveur en mes actions journalières, estimaient que je m'y plaisais, s'attendaient que j'en sortirais bientôt parce que, disaient-ils, il ne serait pas possible que l'état que je quittais ne me rendît celui que je voulais embrasser insupportable, à cause de sa grande disproportion, et qu'on en donna une telle espérance à mon frère, étant fort éloigné en un voyage qu'il faisait, qu'il manda à ma sœur de me laisser toutes leurs affaires entre les mains. Ces bonnes gens ne savaient pas les grandes grâces et miséricordes que la divine Miséricorde m'avait faites en l'état que j'avais quitté, ni celles qu'elle me faisait en celui auquel il lui avait plu de m'appeler. (R 291)

Ce passage, en plus d'insister sur le thème du secret, montre que la protagoniste avait bien dissimulé son état intérieur derrière son zèle dans le travail qu'elle accomplissait chez son beau-frère. Ainsi, les gens, n'ayant accès qu'aux apparences, ne pouvaient-ils pas imaginer l'aversion et le malaise que Marie éprouvait dans le siècle, ni sa joie d'être délivrée, par la vie religieuse, des soucis des affaires.

Si, dans la *Relation*, le motif qui est à l'origine de la vocation religieuse demeure inavoué, il n'en va pas de même pour la vocation apostolique. Nous avons vu que le mystère engendré par le songe prophétique se désagrège au fil des grâces. L'expérience onirique et les abstractions continuelles dans des pays lointains, à la recherche d'âmes égarées, amènent la protagoniste à ouvrir son cœur à son directeur, le Père Dinet : "[...] je lui rendais compte de ce qui se passait en moi. Il approuvait ma disposition et disait que ce qui m'avait été montré en ce pays pourrait être effectué en moi, au sujet de la Mission de Canada" (R 313). Après avoir été assurée intérieurement par la révélation de la destination missionnaire, Marie s'étonne de l'intuition du Père Poncet qui, sans savoir de sa disposition, lui envoie une copie de la *Relation* de la mission canadienne et une image

de la Carmélite espagnole, Anne de Saint-Barthélemy, responsable de l'implantation de la réforme thérésienne en France. La surprise de la religieuse tient du fait qu'elle dissimulait sa vocation : "Je n'osais parler à qui que ce fût du commandement que la divine Majesté m'avait fait [...]" (R 317). Cette réticence, nous la retrouvons dans le dixième état d'oraison, lorsque la religieuse, pressée intérieurement de divulguer sa disposition missionnaire, se confie avec son nouveau directeur de conscience, le Père Salin :

En effet, j'étais si craintive que je n'osais parler d'aucune de mes dispositions pour le Canada, aussi à cause de ce que le Révérend Père Salin m'avait si vertement rebrouée. Je ne pus toutefois si bien faire qu'on ne vînt à découvrir que j'avais des penes et inclinations particulières pour les Missions de Canada. Plusieurs personnes de piété m'en écrivaient leurs pensées, d'autres m'en parlaient ; mais je ne déclarais mon secret à aucun, sentant pour cela mon esprit en une réserve toute particulière, retenue par le mouvement de l'Esprit qui me conduisait. Je ne m'en entretenais, en général, que comme d'une chose sainte et grandement à la gloire de Dieu, selon ce qu'en rapportaient les *Relations*, et dans le monastère je faisais mes efforts à ce que chacun travaillât auprès de Dieu pour la conversion des Sauvages. (R 326-327)

Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à l'espace, le Père Salin s'était moqué de sa confession, de sorte que la religieuse craignait une attitude semblable de la part des autres. L'entreprise missionnaire, déjà impensable de la part de l'Ursuline par rapport à sa condition, pouvait paraître déraisonnable et suspecte à l'extérieur. Malgré sa prudence, les voix circulaient autour d'elle. Déchirée intérieurement entre l'aveu et la dissimulation, Marie se limitait à répandre la propagande mise en œuvre par les *Relations* des Jésuites. Dieu l'inspirait de déclarer sa vocation, mais en même temps il la retenait dans l'attente d'une injonction plus efficace. Celle-ci ne tarda pas, Dieu lui ordonnant, comme on l'a déjà dit, de surmonter ses craintes et de tout révéler en écrivant au Père de la Haye. Cependant, la religieuse demeurait dans l'inquiétude :

Après tout cela, mes craintes redoublaient d'être trompée du diable, en sorte que j'attendais et n'osais demander congé à ma Révérende Mère Françoise de Saint-Bernard, prieure, ni d'en parler au Révérend Père Salin. Voilà où me jetait mon infidèle puérilité, et d'autre côté, Dieu me menaçait intérieurement de m'abandonner si je ne lui obéissais, et qu'il n'était pas seulement question d'une maison de pierre, mais aussi d'un édifice spirituel pour sa plus grande gloire. (R 328)

Le thème des tentations diaboliques accompagne toujours les phases de changement d'état de vie³⁶⁶ : ici, la mise en relief de l'esprit autocritique de l'Ursuline fonctionne comme une stratégie défensive qui devance le scepticisme du lecteur. La religieuse est donc confrontée à sa faiblesse, à son "infidèle puérilité", ainsi qu'elle est sollicitée par le diable et par Dieu qui s'impose à sa conscience à travers un chantage axé sur l'abandon et sur l'importance de la cause apostolique. La suite du récit montre comment le secret de Marie devient de plus en plus publique. La religieuse

³⁶⁶ En ce qui concerne l'entrée en religion, nous avons vu plus haut que le diable accablait Marie au sujet de l'abandon de son fil. Toutefois, les tentations caractérisent également les premiers temps du changement. Quant à la vie religieuse, Marie écrit : "C'étaient des tentations de blasphème, de déshonnêteté, d'orgueil, nonobstant ce que je sentais et expérimentais de faiblesses et pauvretés ; une insensibilité et stupidité ès choses spirituelles, un contresens en mon imagination contre l'agir de mon prochain, des penes de me précipiter " (R 292). Semblablement, dès l'arrivée à Québec, la religieuse expérimente la révolte des passions, une "tentation d'aversion et d'aigreur" (R 408) et des "croix intérieures et tentations" (R 421).

avoue sa confusion à un Jésuite, le Père de Lidel, qui lui conseille de suivre l'exhortation divine. Puis, elle écrit au Père de la Haye qui communique, ensuite, avec le Père Poncet. Grâce à cette circulation du secret, Marie se rapproche de Madame de la Peltrie.

Le dixième état d'oraison, qu'on pourrait définir le chapitre de l'aveu du secret, met en scène le croisement de l'histoire individuelle et de l'histoire relationnelle de Marie, à travers les épisodes du dialogue intérieur avec Dieu, de ses troubles de conscience et de communication de sa vocation en dehors du directeur de conscience. Le onzième état d'oraison est le chapitre de l'accomplissement : il commence par les démarches de Madame de la Peltrie et il se conclut sur le voyage vers la Nouvelle-France. Dans son premier article, le XLV, on assiste à un basculement narratif. Le récit se tourne vers des événements d'où la protagoniste est exclue : il s'agit des entretiens de Madame de la Peltrie et de Monsieur de Bernières avec les Jésuites responsables de la mission en Nouvelle-France (R 339-340) et ensuite de l'assemblée avec les membres de la Compagnie des Cent-Associés (R 341-343). Ici, le "je" de du personnage-narrateur s'éclipse pour donner la parole à un narrateur omniscient qui devient en quelque sorte chroniqueur. La détermination spatio-temporelle est plus précise : les premières rencontres se réalisent à Paris en novembre 1638, les deuxièmes chez le conseiller d'état, Monsieur Fouquet. Le recours à la datation et à d'autres formes d'indication temporelle sont fréquents dans tout le chapitre : le "22^e de janvier 1639, jour des Épousailles de la très sainte Vierge et de saint Joseph" (R 343) les Ursulines reçoivent la nouvelle des résolutions de Madame de la Peltrie avec la Compagnie des Cent-Associés, le "19^e de février 1639" (R 345) la fondatrice arrive à Tours, le "22^e février de l'an 1639" (R 349) Madame de la Peltrie et Marie, avec leur compagnie, se dirigent vers Paris. Marie date les actions des personnages, aussi bien que les communications épistolaires. D'ailleurs, l'article XLV rend compte de l'histoire relationnelle à travers la correspondance entre les personnages : le Père Poncet et Madame de la Peltrie à la supérieure des Ursulines de Tours pour proposer à Marie l'établissement (R 340), les principaux de l'assemblée des Cent-Associés à l'Archevêque de Tours, ainsi qu'à la Mère Françoise de Saint-Bernard et à Marie (R 343), du Père Dinet au Père Grand-Amy pour favoriser l'affaire auprès de l'Archevêque (R 343), de Madame de la Peltrie aux Ursulines à propos des accords avec la Compagnie des Cent-Associés (R 343) et de son départ pour Tours (R 344).

Les passages hétérodiégétiques de l'article XLV et celui qui se trouve à la fin de l'article XLI (R 317-319), au bout du neuvième état d'oraison, font preuve d'hybridité discursive. L'objectif de Marie, lorsqu'elle entame la rédaction de la *Relation*, est de rendre compte de son cheminement intérieur, des grâces reçues de Dieu. Cependant, la singularité de son parcours, qui tient de sa vocation apostolique, l'entraîne à s'éloigner du propos autobiographique, en tant que reconstruction

de son intériorité. Jusqu'au huitième état d'oraison, la relation intime avec Dieu prime, mais à partir du neuvième, l'histoire personnelle ne peut scinder la vie contemplative de la vie active, car l'une est la cause de l'autre. À partir de ce moment, le récit s'ouvre de plus en plus au temps historique. Le dixième état d'oraison met en scène la vie relationnelle de l'Ursuline qui est aux prises avec sa conscience à propos de l'aveu de son secret. Le onzième état d'oraison alterne les passages hétérodiégétiques à des passages autodiégétiques, lorsque Marie relate, par exemple, ses dispositions pendant les départs de Tours et de Dieppe ou bien ses visions prophétiques des croix à endurer en Nouvelle-France ; mais également homodiégétiques, lorsque le narrateur se fait porte-parole d'une expérience partagée, tel que le voyage vers Québec, ou de sa communauté.

L'instance homodiégétique se déploie jusqu'au début du douzième état d'oraison, en comprenant des passages où le "je" de la protagoniste-narrateur se mêle à plusieurs incarnations de "nous" : les Ursulines de Tours au moment des communications avec Madame de la Peltrie et avec les autres personnages impliqués, les voyageurs sur terre et en mer, puis, les Ursulines du nouvel établissement à Québec. Là, l'hybridité textuelle y règne encore. Ainsi que nous l'avons suggéré dans l'analyse de l'espace, le récit du déplacement est méticuleusement scandé par les références spatio-temporelles, à la manière des journaux de voyage. Les fondatrices arrivèrent à Paris le 27 février – comme le dit Marie, le "cinquième jour de notre voyage" (R 350) – où elles séjournèrent chez les Jésuites jusqu'au 19 mars, "jour de la saint Joseph" (R 351). De là, elles se déplacèrent chez les Ursulines du Faubourg de Saint-Jacques où devait être choisie une religieuse pour le nouvel établissement mais, au dernier moment, l'Archevêque de Paris refusa de donner son obédience. La duchesse d'Aiguillon et la comtesse de Brienne se chargèrent de l'affaire et firent le possible pour rencontrer l'ecclésiastique. Entre-temps, les fondatrices rencontrèrent la reine Anne d'Autriche à Saint-Germain, qui s'employa elle-même, en vain, à retrouver l'Archevêque. La compagnie se dirigea vers Dieppe où elle séjourna "jusqu'au 4^e mai" (R 352) chez les Ursulines qui cédèrent une consœur, Cécile de Sainte-Croix, à la mission canadienne. "Le matin, 4^e de mai de l'an 1639" (R 353), les fondatrices participèrent à la messe chez les Hospitalières, dont trois devaient s'établir outre-océan, et le jour même elles s'embarquèrent vers Québec. Pendant la traversée, "le Dimanche de la très sainte Trinité" (R 357), le 19 juin d'après Dom Jamet, le navire risqua le naufrage à cause d'un iceberg, puis, "Le 1^{er} jour d'août 1639" (R 367) elles arrivèrent à Québec, pour aller, ensuite, à l'église, au Fort et à leur demeure. Le "lendemain" (R 368), le 2 août, les Jésuites de la mission leur firent visiter la réduction de Sillery, pour ensuite regagner leur habitation qu'elles n'abandonnèrent plus. À partir de ce moment, la détermination spatio-temporelle se raréfie, en recouvrant la fréquence mise en œuvre jusqu'au dixième chapitre.

Les deux premiers articles du douzième état d'oraison embrassent une période allant du 1^{er} août 1639, jour de l'arrivée à Québec, jusqu'à l'année 1642, lorsque les religieuses quittent le petit logement, où elles furent "plus de trois ans" (R 347), pour entrer dans le monastère bâti entre-temps. Toutefois, le narrateur dépasse cette limite en exprimant la durée d'une activité auprès des Amérindiens : "Nous fûmes quatre ou cinq ans de suite dans un exercice continu de charité à l'endroit de ces pauvres Sauvages qui arrivaient ici de diverses nations" (R 370) ; puis, en anticipant deux événements qui ont eu lieu une dizaine d'années plus tard :

[...] nos néophytes algonquins, montagnais et hurons, qui depuis dix ans ont été la proie de leurs ennemis.
[...] Depuis cette grande persécution, nous n'avons pas tant eu de séminaristes ; néanmoins nous en avons toujours eu, excepté un peu de temps <durant> notre incendie, parce que notre logement avait été détruit, comme je le dirai ci-après. (R 373)

Comme nous l'avons vu auparavant, Marie décrit à plusieurs reprises la petite maison qu'on leur avait donné pour monastère. Puis, elle s'étend surtout sur les emplois des Ursulines à l'égard des filles amérindiennes, tels que les soins de la petite vérole qui s'était répandue dès le mois d'octobre en 1639 et le nettoyage de la graisse et de la vermine qui recouvrait la peau des petites, sur l'instruction des Amérindiens au parler et sur l'apprentissage des langues autochtones de la part des religieuses.

Le discours du narrateur est centré sur l'activité missionnaire : les religieuses s'appliquent aussi bien à l'instruction des filles qu'à leur éducation aux mœurs françaises et leur monastère devient un lieu de repère pour les femmes et les hommes autochtones. La description de la vie courante s'alterne à des passages où Marie met en relief le courage des religieuses qui doivent s'adapter à un style de vie et à une clientèle tout à fait différente par rapport à la France, tout en combattant constamment contre la pauvreté. Dans ces lignes, comme nous l'avons vu, on retrouve les contenus et la rhétorique mises en place dans ses échanges épistolaires. La vie intérieure de l'élue a entièrement disparu du texte, à l'exception du passage où elle précise que sa facilité dans l'étude des langues amérindiennes venait des lumières divines :

J'en traitais amoureusement avec Notre-Seigneur, lequel m'aïda en sorte qu'en peu de temps j'y eus une très grande facilité, en sorte que mon occupation intérieure n'en était point empêchée ni interrompue. Mon étude m'était une oraison qui me rendait suave cette langue qui ne m'était plus barbare. (R 370)

Au-delà de ce passage et du bref récit où Marie constate la ressemblance de la Nouvelle-France au pays montré en rêve, seuls témoignages personnels, la narration est principalement consacrée à l'histoire de la communauté naissante, autrement dit à un fragment de l'histoire collective : le caractère strictement individuel passe à l'arrière-plan de l'Histoire.

Dans le troisième article du douzième état d'oraison, le narrateur revient à sa vie spirituelle, en signalant sa divagation : "Pour revenir plus au particulier de mes dispositions intérieures et conduites de Dieu sur moi depuis notre embarquement [...]" (R 374). Le chapitre retrace une

période d'environ sept ans, de 1639 à 1646, en mettant en lumière l'état de la révolte des passions. Toutefois, dans une bonne partie de l'article LVI (R 405-408), Marie se détourne des propos spirituels pour nous offrir un récit qui ressemble à une page des annales de monastère, étant donné qu'il traite de la vie et des règlements monastiques des Ursulines de Québec. Pour commencer Marie s'étend sur l'élection de la nouvelle supérieure du monastère et du nouveau supérieur des missions en Nouvelle-France. Le narrateur précise la date et les nominatifs des successions : en 1645, la Mère Marguerite de Saint-Athanase succède à Marie et le Père Lallemant, au Père Vimont (R 406)³⁶⁷. Ensuite, Marie aborde la question des règlements des Ursulines de Québec car, depuis leur établissement, elles avaient suivi "un petit règlement, écrit-elle, que nous avons fait, par la conduite du Révérend Père Vimont, supérieur des Missions, et conseils des Révérends Pères Brébœuf, Le Jeune et de Quen [...]" (R 405). Les Ursulines du nouvel établissement provenaient de maisons religieuses et de congrégations différentes, à savoir de Bordeaux et de Paris, qui observaient des règlements distincts. Par conséquent, elles avaient besoin de normes propres, issues de la conciliation des règles des deux congrégations et adaptées au pays de l'établissement. Le Père Lallemant se mit à la rédaction des constitutions et des règlements de sorte que, dans la suite du récit, Marie rend compte de la procédure : la remise de tous les documents des Ursulines au Jésuite avant la composition, ensuite, la triple lecture et l'évaluation de la part de chaque religieuse et, pour finir, l'acceptation par suffrage secret (R 407).

L'écartement du sujet spirituel se produit également dans l'article LXI, au sein du treizième état d'oraison. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de cet article, car c'est celui qui relate du martyre des Jésuites de la mission huronne et de l'incendie du monastère des Ursulines. Les instances autodiégétique, homodiégétique et hétérodiégétique s'alternent constamment. Marie présente, tout d'abord, son état intérieur, rétabli dans la grâce après la délivrance de la Vierge :

Étant dans la paix que j'ai dite après mes tentations, l'union avec mon divin Époux par ses impressions saintes opérant en moi les vertus foncières de ses divines maximes d'une façon si spirituelle que je ne m'en apercevais pas que par leurs effets, surtout environ un an [avant] que notre incendie arrivât. (R 428)

Quelques lignes plus loin, le narrateur met en relation la protagoniste avec un événement historique : "Dans cette année-là, j'eus de grandes croix à cause de la persécution des Iroquois qu'ils faisaient souffrir à l'Église" (R 429). Cet enchaînement axé sur l'aspect relationnel débouche, ensuite, sur la chronique du massacre des Jésuites et de l'exode des Hurons. Dans le compte rendu de la vie missionnaire à Québec depuis la migration amérindienne, les sujets de l'énoncé varient constamment :

Eux [les Jésuites rescapés] donc et leur troupeau, qui étaient environ 400 ou 500 chrétiens, s'arrêtèrent ici, à Québec. Dans l'affliction que je portais à mon âme, la seule consolation qui me restait, voyant ces pauvres fugitifs, était d'être proche d'eux et que nous aurions de leurs filles. Notre-Seigneur m'inspira

³⁶⁷ Nous renvoyons à notre analyse à la fin du paragraphe intitulé "Énonciation historique", voir *supra* p. 131.

d'étudier en leur langue huronne, à laquelle je ne m'étais point exercée [...]. J'appris donc assez celle-ci pour enseigner les prières et le catéchisme aux filles et femmes, ce que nous faisons alternativement par semaine, la Mère de Saint-Joseph et moi, à une pleine cabane. (R 420-430)

Dans ce passage l'information historique est associée à des contenus autobiographiques, centrés sur les sentiments et les emplois de la protagoniste. Le paragraphe suivant, qui rend compte de la manière dont les missionnaires et les colons se chargent charitablement des Hurons, reproduit encore le style des annales :

Outre cela, nous avons une assez grosse famille que nous assistions tous, en les nourrissant, car plusieurs personnes de piété assistèrent en ce qu'ils pouvaient ces pauvres exilés, mais les maisons religieuses et Madame de la Peltrie y contribuèrent le plus. Les Révérends Pères, pour leur part, en nourrissaient et entretenaient, eux seuls, trois ou quatre cents ; leur grande charité leur faisait faire d'étranges efforts pour ne pas laisser périr ceux qui leur avaient tant coûté de sueurs et de fatigues pour les engendrer à Jésus-Christ et pour les tirer du feu et de la rage de leurs ennemis. Comme dépositaire, c'était moi qui distribuais chaque semaine la dépense à ceux dont nous étions chargées : ce qui me donnait beaucoup de consolation de leur pouvoir rendre ce petit service. (R 430)

Le narrateur endosse le rôle de porte-parole communautaire, comme l'indiquent les formes verbales à la première personne plurielle. Ensuite, il tourne son regard vers l'extérieur – représenté par les dévots, les Jésuites et la fondatrice des Ursulines – puis, il revient à son expérience personnelle.

Quant à l'incendie, le procédé narratif demeure identique. Marie localise temporellement l'événement en introduction à la narration, comme elle le dit, "notre incendie, qui arriva sur la fin de l'an 1650" (R 430), précisément, "sur la minuit" (R 431). Elle y revient dans l'article suivant, lorsqu'elle s'interroge sur la raison pour laquelle Dieu mettait ainsi la communauté à l'épreuve : "[...] je voyais ce coup comme le châtement d'un bon père et d'un époux, lequel, en nous visitant de la sorte, nous voulait mettre dans un entier dépouillement en l'Octave de la sainte Nativité, conforme en quelque façon à celui de la Crèche" (R 434). La référence au calendrier liturgique sert encore à l'interprétation : le temps est providentiel, car Dieu fait en sorte que les événements puissent être lus par le biais de l'Histoire Sainte. La narration de l'accident foisonne en détails circonstanciels, tel que nous l'avons déjà souligné dans le chapitre consacré à l'espace. Marie reproduit méticuleusement les actions et les mouvements, de l'intérieur à l'extérieur du monastère, de tous les personnages : de la novice converse, responsable de l'incendie parce qu'elle avait oublié d'étouffer des braises à la cuisine, de la consœur qui s'aperçût des flammes et qui réveilla ses consœurs et les élèves, de la protagoniste qui sauva les documents de la communauté et des nonnes qui ne se souciaient que de se mettre en sûreté et qui regardaient, enfin, "en priant Dieu ce piteux spectacle" (R 432-433). L'épisode a un rythme précipité, tel que nous l'avons vu, en fonction des indications temporelles de durée³⁶⁸.

Nous avons également vu que le récit met en œuvre une rhétorique de la foi inébranlable, stratégie de l'héroïsation des protagonistes emprunté à la littérature missionnaire masculine. Le thème de

³⁶⁸ Voir *supra* p. 254.

l'imperturbabilité face au désastre est mis en relief aussi bien pour la communauté que pour Marie. Le narrateur souligne l'attitude paisible des religieuses au moment où elles regardent leur monastère s'effondrer : "chacune ayant la façon aussi douce et tranquille que si rien ne fût arrivé" (R 432). Après l'accident, dans les difficultés de subsistance et de logement, elles gardent la même posture : "chacune de nous ne regardait que de suivre cette divine volonté, car c'était une chose ravissante de voir avec quelle paix et douceur chacune portait sa croix" (R 437). En ce qui concerne la protagoniste, son imperturbabilité tient d'une totale abnégation, comme elle le dit, "mon âme avec une si grande tranquillité accepta ce châtement" (R 434). Puis, encore :

Je ne ressentis pas un mouvement de <peine>, de tristesse ni d'ingratitude, mais je me sentais intimement unie à l'Esprit et à la main qui permettait et qui faisait en nous cette circoncision, comme étant une même chose avec sa très sainte volonté, de sorte qu'étant en Dieu et dans l'agrément entier de l'effet présent, il n'eût pas été en mon pouvoir de rien faire que poussée et actée par son divin Esprit, que j'expérimentais conduire mes pas et mon action. (R 434-435)

L'impassibilité de Marie est soulignée par l'accumulation lexicale négative des substantifs "peine", "tristesse" et "ingratitude". Les sentiments que n'importe qui éprouverait à l'égard d'une catastrophe semblable ne peuvent pas appartenir à la religieuse qui a, depuis longtemps, épousé la volonté de Dieu. Son acceptation est tellement foncière qu'elle adresse des louanges à son Bien-Aimé :

Et ainsi, étant poussée et agie par une amoureuse activité, dans la possession d'une paix que je ne puis exprimer, mon esprit et mon cœur disaient sans cesse : « Vous avez fait cela, mon chaste Époux. Vous en soyez béni ! Vous avez bien fait. Ah ! que tout ce que vous avez fait est bien fait ! C'est mon contentement que vous soyez content en ce que vous avez fait ! » (R 435)

À côté de cette stratégie narrative, l'article consacré à l'épisode de l'incendie et les deux suivants développent une rhétorique de la pauvreté. Le dépouillement, évoqué par l'image de la Nativité, apparaît dès le début du récit de l'incendie, lorsque Marie constate que le feu avait rejoint les caves (dont elle signale la différence avec la France, "qui ne sont pas voûtées en ce pays", R 341) : "En ces départements des caves étaient nos provisions pour l'année, tant de celles que nous avons fait venir de France, comme lards, huiles, beurres, et eau-de-vie pour les domestiques, [que] poissons..." (R 341). La perte alimentaire est irremplaçable, car il faudra attendre la belle saison pour les nouvelles récoltes ainsi que pour les navires de la métropole. Au cours du récit, le narrateur rappelle constamment l'état de dénuement absolu à travers une variété d'expressions : "Je trouvai notre pauvre communauté sur la neige" (R 432), "la perte de tous nos biens" (R 433), "réduites à rien sur la neige" (R 433), "cette circoncision" (R 435), "cette perte universelle de notre monastère et de ce qui était dedans" (R 435), "notre anéantissement" (R 435), "pitoyable état" (R 438), "ruines" (R 439) et "notre pauvreté" (R 439). À la fin du compte rendu de l'accident, le thème de la pauvreté résonne avec la charité, ce qui fonctionnerait dans la correspondance de la religieuse comme une tentative d'encouragement à l'égard des bienfaiteurs français :

Enfin, nous fûmes réduites à la mendicité et miséricorde de nos amis, qui en cette occasion nous firent expérimenter qu'ils avaient la charité dans le cœur, pour nous secourir comme ils firent, surtout les Révérends Pères de la Compagnie, qui se dénuèrent de tout ce qu'ils purent pour nous tirer de cette urgente nécessité. Ils nous conduisirent la nuit même de notre accident chez les Révérendes Mères Hospitalières qui nous reçurent en leur maison avec une grande charité, – nous logeant avec elles près d'un mois en leur maison où nous vivions comme si nous n'eussions été qu'une communauté, nous donnant la même liberté qu'à leurs sœurs, – et en tous nos besoins nous traitèrent avec toute la charité possible. (R 433-434)

Malgré l'image positive dégagée par le secours des missionnaires, transcrite selon le style descriptif des annales, les religieuses demeurent dans le dénuement, ce qui fait craindre l'abandon de la mission : "Après notre désastre arrivé, plusieurs de nos amis crurent que nous serions découragées et qu'infailliblement il nous faudrait repasser en France, n'ayant pas le moyen de nous rétablir et relever d'une perte si notable, puisque nous avons tout perdu" (R 437). Ici, la rhétorique de la pauvreté, illustrée par la perte complète des biens, ainsi que par l'absence de fonds pour le relèvement, soutient l'image héroïque des Ursulines, signalée par la construction du verbe "croire" avec les deux conditionnels : l'extrême dépouillement n'engage pas la communauté à l'attitude et à l'action imaginés de l'extérieur. La perte des Ursulines devient une affaire publique, seule chance de relèvement. Marie relate l'intervention des autorités spirituelles et temporelles de la colonie dans la question du rétablissement :

Tous nos amis et surtout le Révérend Père Ragueneau, Supérieur de la Mission, et les Pères et Monsieur D'Ailleboust, gouverneur de ce pays, s'intéressaient puissamment en notre affaire, lesquels, après avoir fait l'imaginable pour nous consoler et nous assister, avisèrent ensemble qu'il ne fallait pas demeurer plus longtemps sans prendre résolution de ce qui nous conviendrait faire pour tâcher de nous relever du pitoyable état auquel nous étions. L'affaire fut mûrement consultée et tous furent d'avis qu'il nous fallait aider à nous rétablir et qu'il ne fallait pas autrement penser subsister en ce pays, ni d'y faire nos fonctions régulières, et qu'il fallait penser aux moyens. Ils se résolurent ensemble de nous prêter de l'argent pour commencer et de nous offrir leur secours et bonne volonté. Ils nous proposèrent leurs sentiments charitables, nous disant d'aviser entre nous et de voir si nos sentiments seraient conformes aux leurs. L'affaire ayant donc été communiquée à notre communauté par notre Révérende Mère, nous fûmes toutes dans un même sentiment, et de faire un effort avec l'aide de nos amis de relever notre monastère sur ses mêmes fondements, qui furent après la visite des experts, trouvés capables de porter les bâtiments. C'est qu'ils sont tous fondés sur la roche. (R 438-439)

La voix de Marie s'exprime au nom de la communauté pour retracer la procédure décisionnelle à l'origine de la reconstruction du monastère. Les Ursulines, entièrement démunies, ne peuvent pas entreprendre l'affaire seules, ainsi l'initiative est-elle prise par les administrateurs ecclésiastiques et coloniaux. Les uns, en visant l'évangélisation des autochtones pour le Royaume de Dieu, et les autres, en songeant à la francisation des Amérindiens pour une société coloniale intégrée au nom de la couronne de France, sont conscients de l'importance du rôle des Ursulines et, donc, de l'intérêt qu'il y a à appuyer leur rétablissement. Comme le dit Marie, ils s'engagent financièrement, ainsi que pratiquement. Ensuite, nous lisons :

Monsieur le Gouverneur voulut lui-même faire le dessin, et comme père temporel de notre communauté, avoir la vue sur le gros de cette entreprise, [et] nous y assista très charitablement de ses conseils. Lorsque notre accident arriva, il n'y avait pas un mois que la sœur de Madame sa femme avait fait sa profession religieuse dans cette maison. (R 439)

Comme le montre ce passage, l'intérêt du gouverneur est tout aussi publique que privé. De plus, sa contribution est technique, à laquelle s'ajoute l'aide des Jésuites : "J'eus un mouvement très particulier de demander au Révérend Père Supérieur de nous faire la charité de nous donner le Révérend Père François [Le] Mercier pour m'assister pendant toute cette entreprise tant épineuse en ce pays [...]" (R 439). Le "je" réapparaît, de sorte que la protagoniste recouvre le devant de la scène, étant donné qu'on lui confie à nouveau la responsabilité de la construction du bâtiment. Pour cette entreprise, la religieuse bénéficie, d'une part, de l'assistance humaine du gouverneur et du Père Le Mercier, ainsi que des institutions qu'ils représentent ; de l'autre, comme nous l'avons déjà vu, du soutien de la présence surnaturelle de la Vierge Marie.

La religieuse constitue, donc, un élément de jonction entre le ciel et la terre, de sorte que son histoire ne peut être que la fusion de sa relation divine et de ses relations humaines. Grâce à celles-ci, spécialement par rapport à la période missionnaire, le récit autobiographique intègre des procédés narratifs propres à d'autres genres ou expressions littéraires. Nous avons vu que le foisonnement des déterminations spatio-temporelles et l'adoption d'instances narratives variables, dans la mesure où l'expérience est partagée ou rapportée à autrui, tiennent des journaux viatiques ou monastiques. Puis, nous avons également constaté que le texte met en œuvre une rhétorique de l'héroïsation des protagonistes typique des écritures missionnaires. Marie était familiarisée à ce genre d'expression car, dans la *Relation* même, elle avoue que le Père Poncet lui avait envoyé la *Relation* du Père Le Jeune et qu'elle diffusait les contenus de ces écrits à son entourage. D'après la correspondance, on sait que l'Ursuline avait souvent l'occasion de lire les compositions des Jésuites avant qu'elles ne partent pour la France, de sorte qu'elle s'en inspirait pour rendre compte à ses correspondants des progrès de l'évangélisation³⁶⁹. La *Relation*, de même que les échanges épistolaires, agence un discours autobiographique qui cède parfois la place à l'Histoire et à la micro-histoire du monastère des Ursulines de Québec. L'œuvre majeure de la religieuse, donc, est influencée par son écriture épistolaire, de sorte qu'au-delà des contenus on y retrouve les stratégies discursives qui la caractérisent. Il s'agit de l'assouvissement de la curiosité du lecteur à travers la mise en relief de ce qui distingue la vie en Nouvelle-France de la vie en France et de l'altérité incarnée par les peuples à convertir. Il s'agit également de la volonté d'émouvoir le lecteur à travers la rhétorique de la pauvreté, pour qu'il contribue charitablement à l'avancement de l'évangélisation et à la survie de la maison religieuse.

³⁶⁹ Voir Isabelle Landy-Houillon, "Marie de l'Incarnation et les jésuites : une exception culturelle ?", *art. cit.*, p. 86 et Laura Verciani, *op. cit.*, p. 132.

À travers les événements du changement d'état de vie, le récit autobiographique subit une modification temporelle. Dans les sept premiers chapitres, la temporalité principale est déterminée par les expériences intérieures de la servante de Dieu, de sorte que le temps de la vie courante n'est qu'une contrepartie accessoire et limitée. De cette période de vie, Marie narre ce qui la concerne personnellement et spirituellement, sans se soucier du monde autour d'elle. Tout en recouvrant plusieurs rôles sociaux – fille d'un artisan boulanger, épouse, mère, employée dans une entreprise commerciale – elle se représente comme un être intérieur qui se conduit vers l'isolement. La religieuse parle de son milieu et de ses relations de manière fragmentaire et imprécise, comme si elle voulait demeurer dans l'anonymat. Les allusions à son entourage mettent toujours en lumière un monde négatif qui ne fait qu'augmenter le désir de s'en écarter³⁷⁰. Au moment du passage à la vie religieuse, le récit accorde paradoxalement plus d'espace à la relation que la protagoniste entretient avec le monde extérieur. Les personnes cessent d'être des comparses, car elles agissent et elles parlent, comme le montrent les discours rapportés ou transposés. Lorsqu'il s'agit du passage à la vie missionnaire, l'histoire relationnelle prend plus d'ampleur, ainsi qu'elle se transforme. Dans le chapitre consacré à la révélation de la vocation apostolique, la vie relationnelle est toujours centrée sur la protagoniste, alors que, dans les chapitres suivants, elle se rapporte aussi à d'autres sujets, jusqu'à devenir histoire collective où le temps de la vie courante de Marie est également le temps de ses consœurs, des Jésuites, des Amérindiens et des colons.

Comme le suggère notre analyse, Marie rend compte de sa vie à travers la superposition de plusieurs structures temporelles. La première que nous avons vue scinde la vie de la protagoniste en deux étapes, déterminées par le pouvoir transformateur de la conversion. La religieuse a adopté ce *topos* de la littérature hagiographique pour interpréter son expérience personnelle, mais nous avons constaté qu'elle en réduit la portée, conformément à la tendance des écrits monastiques féminins du XVII^e siècle, car il ne s'agit ni d'un changement de confession, ni de la rédemption d'un grand pécheur. La conversion de Marie agence sans aucun doute la progression d'un état d'égarement à un état de réhabilitation, mais la première phase se limite à quelques enfantillages non confessés qui, de plus, coexistent avec une intériorité en gestation, avec un attrait incompréhensible vers le bien.

³⁷⁰ L'image d'un monde nuisible est accentuée dans le cinquième état d'oraison. C'est en narrant une période de tentations – contre ses mortification, son directeur de conscience, son fils et son engagement auprès de sa sœur – que Marie signale comment les personnes de son entourage renchérisaient : “Enfin, j'étais battue de toutes parts et Dieu permettait que plusieurs personnes parlassent conformément. Or c'était ce qui me faisait beaucoup souffrir” (R 225). Les relations, imposées par l'emploi chez les Buisson, semblent pénibles, au point de mériter l'assistance divine : “Quoique la Bonté divine s'accommodât à l'état où elle m'avait mise de conversation avec le prochain, néanmoins, il y avait certaines occasions de faveurs extraordinaires, èsquelles j'avais des besoins tout particuliers de son secours à ce sujet” (R 229). En cette période, le monde regagne une image positive seulement lorsqu'il est l'objet des œuvres de charité de la protagoniste. Il s'agit, par exemple, de l'instruction des domestiques sur leur salut (R 228, 256-257).

De plus, nous avons vu que la rhétorique de l'ignorance entre en conflit avec la représentation de l'être coupable. À travers cette grâce, l'Ursuline sort de son ignorance car elle réalise le sens profond du sacrement de pénitence, de sorte qu'après avoir fait sa confession générale elle renaît dans une perspective sotériologique. À ce propos, nous avons constaté que le lien entre conversion et confession est le produit de la mentalité piétiste du XVII^e siècle. Grâce au renouveau spirituel engendré par les dispositions tridentines, les représentants ecclésiastiques encouragent la confession des dévots, en essayant de les responsabiliser à l'égard de leur propre salut.

À côté de cette structure, la *Relation* met en scène un temps proleptique à travers une série de prophéties qui s'enchaînent et qui se complètent. Nous avons mis en évidence les deux rêves prophétiques qui donnent à connaître à Marie les vocations que Dieu dispose pour elle, mais ces deux événements ne séparent pas pour autant sa vie en deux périodes. Ce qui distingue les songes des autres prophéties est le contenu spirituel, en termes d'élévation, car le premier fait en sorte que l'élue devienne l'épouse du Christ et le deuxième qu'elle épouse sa cause, pour que le sang de son Bien-Aimé n'ait pas été répandu en vain. Le cheminement spirituel se développe selon une continuité, l'impression de découpage n'étant qu'une question temporelle, car l'amplitude de l'annonce des songes est importante, ce qu'ils anticipent à un temps de réalisation plus long. En effet, ils couvrent à eux seuls toute la durée de la vie narrée. Quant au critère de l'amplitude, les prophéties des croix sont également longues, puisqu'elles se réalisent entre 1639 et 1654. Par contre, toutes les autres se produisent dans l'immédiat : pensons, par exemple, à l'assurance sur l'avenir de Claude ou à la prophétie sur l'humiliation de l'époque missionnaire. Parmi ces prophéties, il faut différencier celles dont d'autres personnages ont bénéficié : les deux prémonitions de l'incendie, l'annonce de la reconstruction du monastère par l'entremise de la Vierge et la vision quasi instantanée de Dom Raymond de Saint-Bernard. Dans les trois premiers cas, le récit de la réalisation précède le récit de la prophétie. De ce fait, la prémonition ne sert plus comme phénomène d'anticipation, mais comme témoignage du providentialisme de l'événement narré.

Au-delà de ces classifications, l'ensemble des prophéties introduit dans le texte l'immobilisme de l'éternité divine. La prophétie est un don de Dieu, un fragment de sa connaissance immanente. Cela signifie que tout le parcours de l'élue existe déjà dans l'Ailleurs et que Dieu lui montre à l'avance des portions de cet itinéraire. Tout le temps de la réalisation concrète est condensé dans la prophétie, ce qui anéantit le devenir. C'est ainsi que le temps est épiphanique, car les fragments de l'avenir, périodes plus ou moins longues, apparaissent dans l'instant fuyant du présent. Toutefois, les prophéties de Marie, en particulier les deux rêves, relativisent l'immobilisme temporel grâce à leur caractère énigmatique. On peut parler d'un paradoxe prophétique car les expériences disent

sans dire. Par conséquent, le temps de la réalisation recouvre un certain dynamisme à travers les révélations et les confirmations ultérieures. Parallèlement, du point de vue de la réception, la prophétie réduit et réactive en même temps le suspens chez le lecteur : comme la protagoniste, il est dans l'attente du discernement et de la réalisation de l'annonce.

Enfin, nous avons vu que dans la reconstruction de son identité, Marie ne peut pas scinder l'expérience intérieure des événements extérieurs. Tout en narrant ses progrès spirituels, la religieuse fournit constamment des aperçus des circonstances existentielles, mais de manières variables. Alors que dans la première moitié du texte, ces espace-temps humains sont secondaires et approximatifs, dans la seconde ils acquièrent un peu plus de relief et de précision. Comme nous l'avons dit, la vocation mystique et la vocation apostolique que Dieu inspire à son élue sont à l'origine de deux bouleversements dans sa vie, événements qu'elle ne peut pas garder pour elle-même. L'entrée en religion et la fondation du monastère à Québec la rendent un personnage de plus en plus publique. Elle est contrainte à interagir avec son entourage, de sorte qu'à côté de l'être intérieur, en contact avec l'éternité divine, se dessine un être extérieur qui tisse des relations humaines dans le temps historique. Le récit de la réalisation de la vocation apostolique développe et amplifie l'aspect relationnel par rapport à la vocation religieuse, car Marie raconte aussi bien son histoire personnelle que l'histoire de sa communauté, de Madame de la Peltrie, des Jésuites et des Amérindiens. Ainsi, dans son récit Marie ne se présente-t-elle pas seulement comme mystique, mais également comme personnage historique et, bien plus, comme l'une des protagonistes de ce que deviendra Histoire.

En reprenant la réflexion de Burton Pike, nous avons vu à quel point la notion, ou les notions, de temps et l'image de soi développées dans la *Relation* dépendent d'influences culturelles. La conversion, les prophéties et les relations de Marie confèrent à son récit un caractère hybride, car il adopte et il juxtapose des éléments qui appartiennent à d'autres genres et expressions littéraires. L'autobiographie spirituelle est en elle-même imitative, puisqu'elle s'inspire de modèles préalables : il s'agit aussi bien d'ouvrages autobiographiques que d'œuvres d'un genre limitrophe, l'hagiographie. Toutefois l'originalité de la *Relation* tient de l'intégration des formes et des contenus des relations de voyage, des annales monastiques et de la littérature missionnaire, telle qu'elle s'exprime à travers les *Relations des Jésuites* et la correspondance même de Marie.

Après avoir mis en relief les structures temporelles et culturelles qui sont à la base de la *Relation*, nous allons examiner le récit à la lumière des critères temporels d'ordre, de durée et de fréquence, pour ensuite analyser le traitement temporel de l'expérience spirituelle et extatique.

IV. 2 TEMPS INTÉRIEUR ET TEMPS EXTÉRIEUR

La structure temporelle de la *Relation* se fonde sur l'enchaînement d'états intérieurs, phases de participation de l'âme au temps divin ou, mieux, à l'intemporalité surnaturelle. L'unité de mesure de la progression intérieure est représentée par les états d'oraison, qui sont également des unités de découpage narratif. À quelques exceptions près, comme nous l'avons dit, les chapitres reposent sur la logique cause-effet illustrée par la succession de deux moments, l'intervention de la grâce et l'appropriation de celle-ci par l'âme. Tel que Marie l'a explicité, cette structure reproduit un cycle événementiel tripartite, pressentiment-grâce-conséquences, dont le premier élément confirme la logique du temps prophétique. Cependant, cette structure n'est pas toujours narrativisée ; nous avons vu, en effet, qu'elle n'apparaît que dans deux chapitres.

La temporalité du vécu spirituel est exprimée par la succession d'événements intemporels, auxquels Marie confère une dimension historique en se référant au temps extérieur, le temps de la vie courante. Néanmoins, il s'agit d'une temporalité illusoire, car les états intérieurs demeurent dans l'éternité, aussi bien insaisissable qu'inexprimable par les catégories humaines du temps et de l'espace. Ainsi, l'expérience existentielle, mesurable par les battements de l'aiguille, n'est qu'un système de repérage secondaire qui a la fonction de donner un ordre à ce qui n'en a pas, en d'autres mots de rendre visible au lecteur l'émergence de l'être intérieur. La superposition des deux systèmes temporels aboutit à un effet d'authenticité, en fonction de l'exactitude spatio-temporelle des circonstances extérieures remémorées. Toutefois, la fonction de l'évocation de l'être extérieur ne se borne pas à une question de lisibilité, car la *Relation* développe une conception unitaire de l'identité mystique. À ce propos, nous avons vu comment les dispositions spirituelles déterminent et influencent la conduite de l'élue dans le monde : par exemple, la conversion amène la protagoniste à la prononciation de vœux privées qui deviennent officiels avec l'entrée en religion et la vocation apostolique la fait passer par-dessus tous les empêchements culturels, institutionnels et économiques qu'une entreprise extraordinaire, comme la fondation d'un couvent outre-océan, peut comporter.

a. Les déterminations temporelles

La *Relation* articule un temps spirituel qui est, en quelque sorte, humanisé par le temps historique ; on pourrait dire que le récit agence un ordre pseudo-temporel. Cependant, nous avons déjà remarqué que parfois la chronologie biographique prime sur le temps intérieur. Le onzième état

d'oraison, qui relate les démarches pour la réalisation du projet missionnaire et le voyage vers la Nouvelle-France, foisonne en indications temporelles, représentées aussi bien par le calendrier romain que par le calendrier liturgique. Comme nous l'avons vu, le chapitre met en scène les événements de la vie quotidienne qui impliquent directement ou indirectement la religieuse, de sorte que ses dispositions intérieures ne sont que parsemées au cours de la narration. L'inversion des rôles temporels caractérise également le premier état d'oraison, le chapitre qui retrace la vie de Marie depuis ses sept ans jusqu'au jour de la grâce de la conversion.

Alors que, dans le onzième chapitre, la progression de l'histoire est marquée par la datation, dans le premier chapitre Marie opte pour une expression plus personnelle, autrement dit elle se réfère à son âge. Au fil des cinq premiers articles, la religieuse recourt à ce type d'indication quatre fois. La précocité spirituelle du songe prophétique est mise en relief par la restriction introduisant l'âge, "je n'avais qu'environ sept ans" (R 160). Ensuite, Marie était "âgée d'environ seize ans" (R 162) lorsqu'elle était affligée par la confession de ses enfantillages, puis, "J'avais, écrit-elle, pour lors environ dix-huit ans" (R 165), lorsqu'elle s'accrochait à la fréquentation des sacrements. Enfin, elle évoque de la même manière l'époque de son inclination aux cérémonies religieuses et de son veuvage : "J'avais pour lors dix-neuf ans, auquel temps, Notre-Seigneur fit une séparation, appelant à soi la personne avec laquelle, par sa permission, j'avais été liée" (R 172). La chronologie du récit se fonde, donc, sur les indications du vieillissement du personnage, mais nous ne saurions pas situer sa vie dans une époque historique. De plus, l'absence de toute datation résonne avec l'omission d'autres détails identitaires, tels que la naissance, le nom, la descendance et les données géographiques. Nous nous trouvons face à la contradiction d'un narrateur-personnage qui raconte les événements les plus intimes de son existence et qui refuse, pour le moment, de révéler son identité. Ce n'est que dans le chapitre suivant que Marie fournit la première indication historique et géographique, lorsqu'elle narre que l'extase de la conversion eut lieu le 24 mars 1620 et qu'elle se trouvait devant la chapelle des Feuillants de Tours. Au cours du récit, l'Ursuline ne se nomme qu'une seule fois par le biais d'un discours prononcé par une consœur de Tours : "Prêchez-nous un peu, sœur Marie" (R 289). Le nom de famille et son nom en religion ne figurent pas, toutefois, le récit missionnaire rend son identité indéniable. L'anonymat et l'absence de repères référentiels qui émergent dans le premier chapitre placent le personnage dans une atmosphère mystérieuse, qui produit chez le lecteur un sens de curiosité croissant. Ainsi que nous l'avons vu, le suspense est instauré par l'évocation du "secret" qui explicite la valeur prédictive du rêve, puis, prolongé par l'énoncé proleptique qui annonce conjointement la grâce future de la conversion et l'avenir du texte.

Le contenu biographique du premier chapitre se rapporte à une période d'environ douze ans mais, ainsi que le signale Dom Jamet, les deux derniers articles englobent toute l'époque qui précède l'entrée en religion. L'incipit de ces passages présente l'attrait de la protagoniste pour l'écoute de la parole divine, à travers les prédicateurs, et son attachement aux célébrations religieuses en employant des formules temporelles quasiment identiques :

Dès mon enfance, ayant appris que Dieu parlait par les prédicateurs, je trouvais cela admirable et avais une grande inclination de les aller entendre, étant si jeune que j'y comprenais fort peu de chose, excepté l'histoire que je racontais à mon retour. Venant à être plus grande, la foi que j'avais en mon cœur, jointe à ce que j'entendais de cette divine parole, opérait de plus en plus un amour dedans moi qui m'invitait à l'aller écouter. (R 168)

Puis :

L'une des choses qui m'a beaucoup servi pour l'esprit de dévotion a été les cérémonies de l'Église, lesquelles dès mon enfance attiraient puissamment mon esprit. Je trouvais cela si beau et si saint que je ne voyais rien de semblable. Étant devenue plus grande et capable de concevoir leur signification, mon amour s'augmentait ensuite de l'admiration qu'avait eue mon esprit, voyant la sainteté et majesté de l'Église. (R 170)

Les deux formules mettent en évidence la croissance spirituelle de la protagoniste, tout en évoquant une forme d'ignorance enfantine positive, apparemment opposée à celle qui lui avait fait simuler, dans ses jeux, la solennité des offices. La structure "dès mon enfance" – qui est, d'ailleurs, la formule employée en ouverture de la *Relation* – introduit le penchant tout naturel et inconscient de la petite fille, puis, les structures "venant à être plus grande" et "étant devenue plus grande" signalent la maturation cognitive de la protagoniste, ainsi que l'intensification de son attrait. L'idée que ces deux articles dépassent la limite des dix-neuf ans de Marie résulte de deux indications temporelles. La première se situe à la fin du quatrième article : "Du depuis, Notre-Seigneur m'a toujours laissé cette inclination d'entendre sa divine parole et m'y a fait de très grandes grâces" (R 170). La construction "du depuis... toujours" prend en compte toute la vie de la servante de Dieu, en rejoignant le présent du narrateur³⁷¹. Dans la page suivante, pour illustrer les effets des cérémonies, Marie relate l'épisode d'une procession qui avait eu lieu lors "d'un jubilé" (R 171), celui qui, d'après Dom Jamet, avait été promulgué en 1630 par le pape Urbain VIII.

³⁷¹ La structure qui agence la préposition "depuis" et l'adverbe de temps "toujours" est récurrente dans la *Relation*. Marie l'emploie au sujet de la vie religieuse : "Notre-Seigneur me donna un grand amour pour la vie commune et m'y a toujours conduite depuis ce temps-là [...]" (R 279) ; pour la direction de conscience : "Depuis ce temps-là, la direction de ma conduite intérieure a toujours été sous les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus, par la permission de mes supérieures" (R 299) ; pour l'effet de l'une de ses visions prophétiques : "Cela, depuis ce temps-là, a toujours fait une grande impression sur mon esprit et m'a donné un grand amour de la croix" (R 349) ; à propos de son assujettissement aveugle au jugement et aux conseils du directeur de conscience : "J'ai toujours été comme cela, depuis que Notre-Seigneur m'a appelée à la vie intérieure et que j'ai eu un directeur" (R 420) ; pour sa conduite selon les préceptes évangéliques : "[...] le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principes les maximes de l'Évangile [...]" (R 424-425). La structure est quelque peu modifiée dans le cas des expériences avec le malin : "Jamais depuis ce temps-là, cela ne m'est arrivé" (R 294). Ces passages, en plus de souligner la permanence des circonstances décrites, interviennent dans l'ordre du récit en tant qu'énoncés prospectifs ou rétrospectifs.

À l'exception du premier et du onzième état d'oraison, le système temporel fondamental du récit autobiographique est représenté par l'enchaînement des événements intérieurs, auxquels la linéarité chronologique des événements existentiels se superpose. L'intemporalité de l'intériorité se concrétise, donc, à travers le temps historique. Marie exprime l'évolution chronologique à travers une variété d'indications temporelles, que nous pouvons classer en plusieurs catégories : la chronologie existentielle, la chronologie historique, la transition temporelle et les événements historiques.

La catégorie de la chronologie existentielle, comme le suggère le nom, rassemble trois types de déterminations qui se rapportent à une dimension temporelle personnelle. En premier lieu, il s'agit des indications qui attestent le vieillissement du personnage. Nous avons déjà vu que dans le premier chapitre Marie se réfère quatre fois à son âge, en plus de souligner sa maturation en disant qu'elle devenait plus grande. Dans la suite du récit, elle recourt à son âge encore huit fois : elle dit "Je n'avais que vingt ans" (R 187) au moment de sa retraite chez son père ; "J'avais pour lors vingt et un ans" (R 192) en se référant au vœu de chasteté privé ; "J'avais pour lors vingt-trois ans" (R 209) pour la pratique des vertus et de la charité, lorsqu'elle était employée chez sa sœur ; "J'avais environ vingt-cinq ans" (R 226) pour une période de tentations, toujours à l'époque de l'emploi chez les Buisson ; "Je pouvais avoir pour lors 26 à 27 ans" (R 246) au moment de la révélation des attributs divins ; "J'avais 28 à 29 ans en ce temps-là" (R 267) en ce qui concerne les dispositions successives au mariage mystique ; "ayant atteint l'âge de trente ans" (R 272) en relation à la prophétie qui annonçait l'échéance pour l'entrée en religion ; "le 33^e de mon âge" (R 297) à propos de la troisième révélation trinitaire. Après cette dernière mention, qui apparaît dans le huitième état d'oraison, le narrateur cesse de se servir de ce type de détermination. Nous remarquons, de plus, que l'usage de l'adverbe "environ" et les couples d'âges expriment une localisation temporelle plutôt incertaine.

En second lieu, la chronologie existentielle est exprimée par la prise en compte de phases de la vie biologique, sociale ou religieuse. Marie évoque la toute première étape évolutive de sa vie séculière, ainsi que nous l'avons dit, en répétant trois fois l'expression "dès mon enfance" (R 160, 168, 170). Elle se réfère, ensuite, à une période de retraite du monde, "un an après ma solitude" (R 189), ainsi qu'à son désir d'être religieuse, sentiment évoqué à travers l'indication temporelle de la rupture du lien conjugal (R 218, 267, 270). En ce qui concerne sa vie monastique à Tours, la narration se rapporte surtout aux premiers temps : "comme je montais les degrés du noviciat" (R 281), "deux mois après mon entrée en religion" (R 287), "Quelques temps après que je fus revêtue du saint habit de religion" (R 292), "jusqu'après ma profession religieuse" (R 295) et "la deuxième année de profession, que je fus mise sous-maîtresse des novices" (R 303) dont Marie précise la durée "près

de trois ans de suite que je fus en cet emploi” (R 307). Enfin, de l’époque missionnaire, la religieuse met en lumière sa fonction de supérieure – “après les trois premières années que je fus continuée en ma charge” (R 397) et “L’espace de temps de six années que je demurai en la charge de supérieure” (R 405) – ainsi que de dépositaire, “J’étais pour lors dépositaire et sur la fin de mon triennaire” (R 438).

En troisième lieu, la chronologie se manifeste à travers des expressions de durée qui concernent les expériences aussi bien extérieures qu’intérieures. Des premières, dans le premier état d’oraison, Marie dit que “plus d’un an de suite” (R 163) elle s’était résolue à ne pas confesser ses fautes d’enfance et que “près de l’espace de deux ans” (R 164), le temps de son mariage, elle dut endurer des souffrances. Dans le troisième état d’oraison, elle met en lumière la permanence d’un état physiologique désagréable, causé par la méditation méthodique qui ne s’accordait guère à l’oraison que Dieu lui inspirait : le mal de tête procuré par l’activité disciplinée, écrit-elle, “demeura plus de deux ans après que le Révérend Père Dom Raymond m’eut fait cesser de méditer” (R 200). Elle se réfère également à des périodes plus longues, par exemple, à son rapport avec Dom Raymond de Saint-Bernard, “mon directeur, souligne-t-elle, et qui l’avait été environ douze ans” (R 202). Toutefois, les circonstances extérieures peuvent être partagées avec d’autres personnes : c’est le cas du voyage en mer, lorsqu’elle précise que “Dans toute la traversée, nous gardâmes exactement nos règles” (R 357), de l’assistance auprès des Amérindiens pendant les premiers temps de l’établissement, “Nous fûmes quatre ou cinq ans de suite dans un exercice continu de charité” (R 370), puis, de la vie dans la première demeure monastique à Québec, “Nous fûmes plus de trois ans en ce petit logement” (R 374).

Quant aux expériences intérieures, l’indication de la durée chronologique parvient à concrétiser les dispositions et les opérations divines à l’égard de la religieuse. La durée peut être relativement courte, de quelques jours, ainsi que le témoignent l’épisode du premier enchâssement des cœurs – “je fus plusieurs jours dans un état d’union avec Notre-Seigneur qui se passait dans mon cœur” (R 229) – et l’état spirituel qui précède l’abandon à jamais de la ville natale, “Il m’arriva une chose, qui me dura trois jours, avant mon départ” (R 348). Les dispositions intérieures peuvent être beaucoup plus longues, jusqu’à recouvrir plusieurs années. Dans le troisième état d’oraison, Marie déclare “Il est vrai que je fus plus de trois ou quatre ans de suite dans la vue des abaissements du Fils de Dieu” (R 202). Dans le sixième, elle s’exprime sur une faveur successive à la première révélation trinitaire : “Je crois que je passai près d’une année dans l’impression de ces divins Attributs” (R 245). De la même manière, elle marque la phase d’obscurité spirituelle vécue pendant les premières années en religion : “mes peines intérieures, elles me continuèrent près de deux ans, n’ayant de répit que par petits moments” (R 295). Par contre, parfois, l’étendue temporelle demeure indéterminée,

comme le montre un passage relatif à la première révélation du mystère de la Trinité, “Je fus un grand espace de temps que je ne pouvais sortir de l’application aux trois divines Personnes” (R 236-237). Puis, dans le douzième chapitre, Marie écrit “Je passai quelques temps en cet état” (R 411) en se rapportant à la discordance entre la manière dont Dieu se communiquait à son âme et la façon conseillée par le Père Lallemand.

La deuxième catégorie, que nous avons nommée historique, est constituée par la datation des événements narrés selon le calendrier romain ou liturgique. L’indication de la date, comme nous l’avons dit, figure pour la première fois dans le deuxième chapitre, à propos de la grâce de la conversion. Il faut arriver au septième état d’oraison pour avoir une deuxième mention de ce type. Nous remarquons, donc, que pour la première moitié de la *Relation* Marie privilégie une expression plus subjective de la chronologie – en effet, les références à l’âge de la protagoniste se déploient jusqu’au huitième chapitre – tandis que, dans la deuxième moitié, elle adopte un système de référence universel. La date apparaît en tant que combinaison intégrale ou partielle du jour, du mois et de l’année. Parfois, elle est associée à une récurrence liturgique, ainsi qu’à l’indication du moment précis de la journée ou à d’autres indications temporelles, de sorte que cette juxtaposition exagérée met en relief l’événement narré. Les exemples plus remarquables sont l’évocation de la première haute grâce reçue, qui eut lieu “la veille de l’Incarnation de Notre-Seigneur, l’an 1620, le 24^e de mars. Un matin [...]” (R 181), et la localisation du jour de la profession religieuse, “le jour de la Conversion de saint Paul, le 25^e de janvier 1633, et le 33^e de mon âge” (R 297). Nous trouvons aussi des mentions un peu moins élaborées, comme la datation de l’entrée en religion qui se réalisa exactement deux années avant la profession, “un matin, jour de la Conversion de saint Paul, 1631” (R 275), ainsi que de la réception de l’une des missives de madame de la Peltrie, “le 22^e de janvier 1639, jour des Épousailles de la très sainte Vierge et de saint Joseph” (R 343), qui correspond au jour où, après des mois de silence de la part de Marie et de sa supérieure, la communauté des Ursulines fut informée du projet missionnaire qui concernait leur consœur. Le recours à la datation, nous l’avons vu dans le paragraphe précédent, est fréquent dans le chapitre consacré à la concrétisation de l’entreprise missionnaire et, en particulier, dans le récit du voyage³⁷². Toutefois, ce type d’indication temporelle sert aussi bien à la narration d’événements spirituels qu’existentiels. À ceux que nous venons de mettre en lumière, nous ajoutons : la deuxième expérience de l’union des cœurs, qui “se passait environ l’an 1635” (R 315) ; l’acceptation de Marie chez les Ursulines de Tours, qui eut lieu “Cette même année 1630” (R 272) ; le transfèrement de la charge de supérieure à la Mère Marguerite de Saint-Athanase “qui fut l’an 1645” (R 406) ; l’incendie du monastère “qui

³⁷² Sans y revenir, nous nous limitons à signaler les pages des huit indications qui s’étendent jusqu’au début du douzième état d’oraison : R 340, 341, 343, 345, 349, 352, 353, 367.

arriva sur la fin de l'an 1650" (R 430) ; le deuxième engagement de Marie dans la direction du couvent au "mois de juin 1651" (R 449) ; puis, la conclusion de la rédaction de la *Relation*, "le 4^e jour d'août" (R 466).

Comme nous l'avons constaté ci-dessus, Marie fait souvent appel aux festivités liturgiques. Au-delà de celles que nous avons déjà mises en évidence, la religieuse se réfère deux fois à la période du carême : comme elle le dit, "durant le carême, il [Notre-Seigneur] me découvrait le mystère de l'Incarnation" (R 230) et "Le carême suivant, le Révérend Père Georges de la Haye, de la Compagnie de Jésus, qui avait prêché l'avent et devait encore prêcher à Saint-Gatien, venait de fois à autres faire exhortation en notre monastère" (R 297). Dans les deux cas, il faut se rapporter à l'indication précédente pour connaître exactement le temps de l'événement. Quant à la révélation du dogme, la datation est imprécise, puisqu'auparavant Marie ne mentionne que l'âge de vingt-cinq ans. Les rencontres avec le Père de la Haye posent moins de problèmes, car dans la même page Marie précise la date de sa profession religieuse. D'ailleurs, au cours de la *Relation*, nous sommes souvent contraints à ce genre d'opérations, ainsi que nous l'avons constaté pour l'année de l'achèvement du manuscrit. Ensuite, l'élue nomme deux fois la Pentecôte : la première, à propos de la révélation trinitaire du 19 mai 1625, qui se produit "Un matin, qui était la deuxième fête de la Pentecôte" (R 233) ; la deuxième, pour l'intervention divine qui avait fait changer d'attitude à l'ecclésiastique qui contestait la vocation apostolique de Dom Raymond et de Marie, ainsi qu'elle le dit "En effet, c'étaient les fêtes de la Pentecôte" (R 332), vers 1637. Nous trouvons également deux références à la période de la Nativité : c'est dans "L'Octave de Noël" (R 408) de 1645 que la religieuse prononça le vœu pour la plus grande gloire de Dieu et dans "l'Octave de la sainte Nativité" (R 434) de 1650 que la communauté des Ursulines de Québec perdit tous ses biens. Enfin, le récit reporte encore deux fêtes liturgiques : d'un côté, le "jour de saint Joseph" (R 351), pour indiquer un déplacement à Paris, au cours du voyage vers la côte ; de l'autre, le "jour de la fête de l'Assomption de la très sainte Vierge, l'an 1647" (R 418), pour évoquer la délivrance de l'obscurité spirituelle de l'époque canadienne. Au fil des pages, les récurrences du calendrier liturgique accompagnent ou substituent la datation romaine : l'une comme l'autre, de toute façon, attestent que l'événement narré est bien gravé dans la mémoire de Marie. Toutefois, les festivités religieuses ont parfois un atout sur les dates car elles témoignent du providentialisme. Comme nous l'avons vu auparavant, Marie établit des correspondances entre le temps sacré et le temps humain, de sorte que le premier sert à interpréter le second.

Dans la troisième catégorie repérée, nous rangeons les embrayeurs temporels qui marquent aussi bien la simultanéité que l'enchaînement des événements. La formule la plus employée pour souligner la coïncidence temporelle est "en ce temps-là", mais la religieuse recourt à une variété

d'expressions : celles qui font apparaître le mot “temps” (“en ce même temps”, “dans le temps que/de”, “au même temps”, “tout le temps de”, “environ ce temps-là”) ou le terme “moment” (“en ce moment”, “au même moment”), les formules avec le mot “année” (“la même année”, “dans cette année-là”), la prise en compte d'une portion de temps (“en cet intervalle de temps”, “pendant cet intervalle de temps”), l'adverbe “lors”, la conjonction “lorsque” et, enfin, les expressions articulant les prépositions “dans” ou “en” avec un substantif qui désigne un état d'esprit (“En cet état d'oraison” R 257, “Dans l'union susdite” R 285, “Dans les susdit emplois” R 424). Pour évoquer la postériorité, Marie ne s'appuie pas sur autant de formules que pour la simultanéité : nous remarquons quelques structures avec la préposition “après”, suivie d'un infinitif passé ou d'un substantif, et des expressions, telles que “De cet état, j'entrai [...]” (R 376) et “Dans la suite de l'état susdit” (R 404). La *Relation* montre surtout un large emploi de la locution prépositive “ensuite de” (par exemple, “Ensuite de quoi” R 226, 407, “Ensuite du sacrifice susdit” R 222, “Ensuite de cet état” R 243, “Ensuite donc du précédent” R 250, “Ensuite de cette souffrance” R 262 et “Ensuite de ce que j'ai dit” R 287, 306) . Cette locution apparaît généralement dans les premières lignes des articles, ainsi qu'à l'intérieur, pour marquer l'enchaînement des phénomènes spirituels, de sorte que cela confirme que la vie intérieure peut exclusivement être exprimée selon la logique de la succession et que les indications chronologiques existentielles ou historiques ne sont qu'une combinaison auxiliaire et subalterne.

Pour finir, la quatrième catégorie temporelle est constituée par une série de références à l'histoire des congrégations religieuses et à l'histoire missionnaire de la Nouvelle-France. Tout en retraçant son parcours individuel, Marie ne se représente pas en dehors d'un contexte historique bien précis qui émerge particulièrement, comme nous l'avons déjà dit, à partir du septième état d'oraison. Alors que la première partie de la *Relation* fixe l'émergence d'une singularité qui, malgré ses obligations temporelles, refuse de s'intégrer dans le monde, la deuxième met en scène un être qui établit plusieurs relations. C'est à ce moment-là que le récit incorpore des fragments d'histoire collective. Dans le septième et le huitième état d'oraison, Marie offre quelques détails sur les maisons religieuses de Tours. Grâce à un énoncé analeptique, l'élue met en relation son désir d'être religieuse avec l'histoire de l'établissement des Ursulines à Tours :

Dès que j'eus les premières fortes impressions de quitter le monde, ce fut d'être Ursuline, parce qu'elles étaient instituées pour aider les âmes, choses à laquelle j'avais de puissantes inclinations. Or, il n'y en avait point à Tours en ce temps-là, et je ne savais non plus où il y en avait ; j'avais seulement entendu parler d'elles. (R 270)

Après la conversion de 1620, Marie avait réalisé sa vocation religieuse, mais à cette époque l'ordre de Saint-Ursule n'était pas encore installé dans sa ville natale. Entretemps, comme elle l'écrit “les Urselines se vindrent établir à Tours” (R 270) ; Dom Jamet signale qu'elle n'arrivèrent qu'en 1622.

Dans la page suivante, nous trouvons également une référence implicite au déménagement de la communauté, “les Révérendes Mères Urselines s’étant venu loger où elles sont à présent” (R 271), qui eut lieu en 1625, pour se rapprocher de la paroisse où habitait Marie. De plus, celle-ci se reporte aussi aux phénomènes de possession qui, depuis 1632, accablaient les consœurs de Loudun :

En ce temps-là, l’on eut nouvelle des possessions arrivées à nos Mères de Loudun : ce qui me touchait d’une grande compassion et haine contre le diable de ce qu’il était si hardi d’avoir osé s’approcher et vexer ainsi les servantes de Dieu, lequel je priais fréquemment pour ces pauvres affligées. (R 293)

Ce passage n’est pas sans relation à l’histoire personnelle de Marie, car elle n’en sert dans le récit consacré à une période de tentations où, d’ailleurs, elle narre deux expériences diaboliques, l’apparition d’un spectre et la sensation qu’un esprit malin était entré dans son corps (R 294).

C’est malheureusement en cette époque de troubles de conscience que la religieuse ne put plus compter sur le soutien de la direction spirituelle, à cause de la mutation de Dom Raymond de Saint-Bernard. Comme elle l’indique dans l’article XXXVI, dans l’absence de son confesseur, “j’avais de fréquents mouvements d’avoir recours aux Révérends Pères de la Compagnie de Jésus, mais il n’y en avait point lors d’établis à Tours” (R 295-296). Dom Jamet souligne que l’acte de fondation des Jésuites à Tours remonte au mois de juin 1632, événement confirmée par la *Relation*, puisque quelques pages plus loin, lorsque Marie relate la poursuite des études de son fils, nous lisons “Là, il a fait toutes ses études excepté la rhétorique qu’il vint faire à Tours, les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus y étant établis [...]” (R 299).

En ce qui concerne l’époque missionnaire, nous avons déjà constaté que l’Ursuline mentionne à plusieurs reprises les hostilités des Iroquois contre les autres nations amérindiennes et contre les Jésuites, circonstances qui retentissent sur l’activité missionnaire qui se déploie à Québec. Dans le douzième état d’oraison, Marie évoque deux fois les méfaits des ennemis de l’évangélisation : “Lorsque le nombre [des séminaristes] a diminué par les guerres et la férocité des Iroquois, cela nous a été très sensible [...]” (R 371) et “nos néophytes algonquins, montagnais et hurons, qui depuis dix ans ont été la proie de leurs ennemis. [...] Depuis cette grande persécution, nous n’avons pas tant eu de séminaristes [...]” (R 373). Puis, dans le chapitre successif, elle se réfère au martyre des Pères Brébœuf, Garnier et Lalemant, ainsi qu’à la dispersion des Hurons dont les convertis regagnèrent Québec vers la fin de 1649 (R 429). À côté de cela, Marie se réfère parfois au pouvoir temporel et spirituel de la colonie : à la gouvernance de Monsieur de Montmagny et à la succession du Père Vimont au Père Le Jeune, en 1639, pour la direction générale de la Mission en Nouvelle-France (R 368), la relève de celle-ci par Lallemand en 1645 (R 406) ; ensuite, nous avons vu la collaboration du Père Ragueneau et de Monsieur d’Ailleboust pour le relèvement du monastère des Ursulines, en 1651, puis, enfin, l’anticipation sur la nomination du Père Le Mercier à la direction de la Mission (R 440). De plus, la religieuse est également témoin de l’histoire de l’établissement de sa

communauté en Nouvelle-France. Nous avons vu les préparatifs et le choix des religieuses pour le départ, les successions dans les emplois de supérieure et de dépositaire (R 406, 438, 449), les démarches, en 1645, pour la rédaction des constitutions et des règlements adaptés à la nouvelle maison religieuse (R 406-407) et l'incendie du monastère à la fin du mois de décembre 1650 (R 430-442). À cela s'ajoute un détail sur la communauté canadienne, une anticipation que Marie place dans la narration du séjour à Dieppe :

Madame [de la Peltrie] laissa sa demoiselle en France, qui eut peur des dangers, et en sa place, elle eut une bonne fille d'honnête famille de Tours, qui se donna à elle, y étant pour nous suivre en tous les dangers. Elle avait que 19 ans. Maintenant, elle est religieuse de chœur, la première qui en ait fait profession en Canada. (R 352)

Voici, donc, encore quelques lignes dans le style des annales pour signaler que Charlotte Barré fut la première professe des Ursulines de la Nouvelle-France.

Le compte rendu du cheminement spirituel est constamment mis en relation à l'évolution biographique de la protagoniste, dont la linéarité chronologique est explicitée par la variété des éléments que nous venons de classer. Cependant, la *Relation* n'est pas dépourvue de distorsions chronologiques.

b. Les distorsions chronologiques

Dans le domaine des analepses³⁷³, le récit autobiographique se distingue pour de nombreux phénomènes³⁷⁴ qui en réalité ne correspondent pas tout à fait à des rétrospections, parce qu'il s'agit plutôt de simples allusions à l'espace textuel, au passé de la narration. Ces expressions consistent essentiellement dans le passé composé des verbes "dire" ou "déduire" qui peuvent être accompagnés des adverbes "comme", "déjà" et "ailleurs" ou de la locution "ci-devant". En d'autres mots, Marie se reporte sans cesse à ce qu'elle a déjà écrit. En général, ces formules servent à enchaîner le discours d'un article à l'autre. C'est, par exemple, le cas de l'énoncé "Comme j'ai dit, l'âme se sentant appelée à choses plus épurées, ne sait où l'on veut la mener" (R 206), qui se situe au début du premier article du quatrième état d'oraison pour reprendre le sujet traité dans l'article précédent, l'unique du troisième chapitre. Parfois, en plus d'assurer la fonction d'enchaînement, la phrase peut apporter une nuance au contenu : "Quoique j'aie dit que Notre-Seigneur accommodait l'état intérieur où il me tenait avec l'extérieur où il m'avait mise, néanmoins je souffrais

³⁷³ Nous renvoyons à la théorie des anachronies élaborée par Gérard Genette, *op. cit.*, pp. 79-121.

³⁷⁴ Nous n'allons pas reproduire toutes les réalisations, toutefois nous en indiquons quelques emplacements, pour donner l'idée de la récurrence du phénomène : R 206, 213, 218, 229, 237, 241, 245, 251, 263, 267, 283, 291, 313, 329, 380, 404, 408, 410, 411, 424, 425, 451.

puissamment dans le monde [...]” (R 229). Ici, la révision du propos est confiée à une double restriction.

En d’autres circonstances la formule répétitive sert à assurer la cohérence du discours à l’intérieur d’un même article, ainsi que Marie le fait dans le vingt-et-unième, “Or en cette occupation-ici des divins Attributs, <comme> j’ai dit, cet amour et lumière est un nourrissage divin [...]” (R 245), ou dans le quarante-troisième : “Ayant déclaré mon secret audit Révérend Père, mon âme demeura en paix, selon ce que j’ai ci-devant parlé, ne voulant rien pour ce qui est de mon regard [...]” (R 328-329).

Cependant, les passages rappelés peuvent se situer bien au-delà des limites d’un article et de l’article antérieur. Avec l’énoncé, placé à l’avant-dernière page du douzième état d’oraison, “[...] les puissances de l’âme depuis longtemps ont été rendues inhabiles en leurs opérations d’élection, comme je l’ai dit ailleurs” (R 411), Marie se réfère à un passage du début du même chapitre, “Et comme en un autre état, j’ai dit que les puissances de l’âme n’opérant pas, Dieu les ayant comme perdues et anéanties en son fond [...]” (R 375), qui renvoie, à son tour, au récit de la deuxième grâce trinitaire, où l’élue écrit “[...] parce qu’il [le Verbe Incarné] tenait mon âme et toutes ses puissances captives en lui, qui était mon Époux et mon Amour, qui la voulait toute pour lui” (R 253)³⁷⁵.

La *Relation* fournit, de plus, deux allusions qui dépassent le simple rappel. La première ouvre le cinquième état d’oraison : “Je n’ai pas dit ci-devant que, dès que mes liens furent rompus et que j’eus commencé de goûter les biens de l’esprit et connu la vanité des choses du monde, je me sentis appelée à la religion” (R 218). Grâce à la négation du verbe “dire”, Marie a l’occasion de combler le récit de son veuvage, qui se situe à la fin du premier chapitre. Par contre, la deuxième allusion n’a pas cette fonction réparatrice : “Il me semble que je l’ai déjà dit, que dans la voie par laquelle il a plu à Dieu me mener, je n’ai jamais eu de curiosité de savoir davantage, et j’ai reconnu que c’est une notable imperfection que d’appéter de savoir par sa propre industrie” (R 283). Ici, l’énoncé, qui se réfère effectivement à un passage traité au cours du septième état d’oraison (R 238), correspond à un expédient temporel qui permet au narrateur d’introduire une digression didactique au sujet de la curiosité spirituelle.

À part ces manifestations concrètes de l’acte narratif, la *Relation* contient quelques rétrospections effectives : il s’agit d’analepses complétives. L’étendue textuelle de ces anachronies est tout à fait variable. Voyons à nouveau le passage où Marie, en relatant son imminente entrée en religion,

³⁷⁵ À travers ces rappels, Marie rend visible la permanence qui caractérise les étapes du cheminement spirituel. Même si l’intériorité se déploie à travers la succession d’états, dans les passages il n’y a pas de substitution. Contrairement aux phénomènes empiriques et temporels – qui disparaissent toujours, parce que ce qui était hier n’est plus aujourd’hui – les phases intérieures ont une essence immuable. La succession est superposition, verticale, de sorte que dans les changements il est toujours possible de repérer les conquêtes antérieures.

revient à l'origine de son désir : “Dès que j’eus les premières fortes impressions de quitter le monde, ce fut d’être Urseline, parce qu’elles étaient instituées pour aider les âmes, choses à laquelle j’avais de puissantes inclinations” (R 270). En une seule phrase, la religieuse comble une lacune dont, d’un côté, la portée est plutôt importante, car l’événement remonte à dix ans en arrière et, de l’autre, l’amplitude est dérisoire. Toutefois, ces critères ne peuvent pas être appliqués lorsqu’il s’agit de dispositions intérieures :

À ce propos, j’ai autrefois eu fort longtemps en esprit ce passage de l’Écriture sainte : *Comment es-tu tombé, Lucifer, qui te levais au matin ?* Et je voyais que ce n’était que la pure curiosité d’être et de savoir au-delà de ce pourquoi Dieu l’avait créé. C’est pourquoi la suite me confirmait ce sentiment : *Tu es chu, qui troublais et navrais les gens.* Non, il n’y a rien en ces matières extraordinaires capable de perdre l’âme comme la curiosité qui, à l’abord, est si <spécieuse>, mais elle renverse et trouble ses puissances [...]. (R 284)

Comme le montre ce passage, l’anachronie est temporellement indéterminée : la portée et l’amplitude, exprimées par les adverbes “autrefois” et “longtemps”, ne nous permettent pas de localiser l’événement. Marie ne parvient peut-être pas à situer cette intuition par rapport à la chronologie biographique mais, en même temps, cela n’aurait aucune utilité, puisque l’épisode narré est fonctionnel à l’illustration³⁷⁶ de sa pensée autour du caractère nuisible de la curiosité dans l’état d’union à Dieu.

Généralement, dans la *Relation*, les rétrospections sont plutôt rares, elles ne donnent jamais lieu à d’importantes extensions textuelles, puis, elles demeurent temporellement indéfinies lorsqu’il s’agit de phénomènes spirituels. Cependant, les deux derniers chapitres renversent ces constatations, en fonction de trois récits analeptiques. Dans la longue rétrospection qu’est l’autobiographie spirituelle sont enchâssés trois rétrospections qui embrassent également toute la durée de la vie : il s’agit, en quelque sorte, d’une mise en abyme analeptique. Au moment où le narrateur s’approche du présent, le récit bascule vertigineusement en arrière pour présenter un contenu ciblé. Marie

³⁷⁶ Celui-ci ne représente pas le seul cas d’analepse indéterminée servant d’illustration. Dans le neuvième état d’oraison, Marie explique comment elle avait extraordinairement acquis un don didactique et une éloquence à propos des mystères de la foi : “Au précédent, dans une intime union avec sa divine Majesté, j’avais connu que mon Époux était comme le sein et la poitrine du Père Éternel, duquel découlait un grand fleuve et torrent de grâces qui était son Saint-Esprit, qui inondait tous les Saints et les nourrissait de sa divine vie. Or, c’était de cette vie et de cet Esprit que mon âme était nourrie, en sorte que dans sa plénitude et exubérance, je ne pouvais m’empêcher qu’il n’en rejaillît quelques étincelles <hors> [...]” (R 308). La seule indication temporelle de ce passage, confirme le caractère purement exemplaire de l’événement narré. La même démarche est repérable dans un épisode relaté dans le treizième état d’oraison : “Lors même que dans le temps de mes grandes tentations, mon directeur me disait : « Il y a faute ou imperfection en ceci ou cela », en ce même moment, je sentais que mon esprit était humilié sous ses pieds, et lors, actuellement, je me mettais à genoux pour lui demander pardon, le suppliant de me donner une pénitence. Une fois qu’il me mortifiait extraordinairement, – j’étais dans l’actuelle souffrance de mes tentations, – croyant en moi-même que j’étais au-delà de toutes les imperfections imaginables, une crainte me saisit que ce ne fût une possession ou une obsession que je pâtissais. Incontinent je suppliai N. de m’exorciser s’il jugeait que ce fût la vérité, parce que je ne pouvais plus supporter de si grandes fautes. Il me renvoya sans me répondre” (R 420). Comme le suggère Dom Jamet, l’entretien avec le directeur pourrait se rapporter à la vie en France, mais il n’y a aucun élément qui puisse le confirmer.

revisite sa vie à la lumière de trois sujets : les imperfections commises, l'évolution des effets de la parole de Dieu et l'émergence de l'"état de victime".

Dans l'article LIII, au milieu du douzième état d'oraison, le narrateur suspend la progression de l'histoire pour éclaircir un événement antérieur :

Or, ce que j'ai voulu dire au commencement du précédent article, au sujet de la présence du sacré Verbe Incarné, en voyant les raisons de mes souffrances, c'est que me condamnant moi-même, je m'accusais à lui par un excès intérieur qui me poussait de me confesser à lui de toutes les impuretés que j'avais commises, qui avaient souillé ses dons et fait injure à l'esprit de grâce par lequel il m'avait conduite, et que par mes incorrespondances, j'y avais donné fondement et, en quelque façon vigueur à celui de nature : ce qui est un tort et une injure indicible à ses adorables desseins. (R 381)

À cette époque, Marie était dans l'état de la révolte des passions et dans l'impression d'être abandonnée et déçue de la grâce. Comme elle le précise dans l'article précédent, la cause de cette période d'obscurité spirituelle était son imperfection, de sorte qu'elle s'en entretenait avec son Bien-Aimé. La première rétrospection correspond justement aux propos, reproduits en discours direct, que la religieuse adressait au Verbe Incarné. Le discours – le plus long de la *Relation*, puisqu'il s'étend sur plusieurs pages (R 382-386) – est un exemple de confession générale, car la pénitente se penche sur toute son existence pour repérer ses fautes, s'accuser et se repentir en demandant le pardon. Au lieu d'avoir recours à un directeur de conscience, elle se confesse directement à Dieu :

Qui est-ce qui me donnera des larmes de sang pour pleurer toutes les impuretés que j'ai commises contre la pureté de votre divin Esprit ? Ô mon céleste Époux ! Comment avez-vous supporté qu'une âme que vous avez tant chérie vous ait fait ce tort ? Eh ! comment ne l'avez-vous pas jetée sous les pieds des démons, puisqu'elle mérite un plus grand châtement, qui est d'être à jamais privée de votre divine Face et de votre amitié ? L'on pourrait vous aimer en enfer ; mais qu'est-ce que la privation de votre vue et de vos bonnes grâces et de votre amitié ! Et cependant, je mérite tout cela pour supplice éternel. Recevez donc la confession de mes crimes, et me châtiez selon vos adorables jugements, car moi-même je vous en conjure, tant je vois de justice que votre amour soit satisfait. (R 382)

Comme le montre le début du discours direct, Marie apostrophe son Bien-Aimé à travers une série d'exclamations et de questions rhétoriques qui mettent en relief la disproportion entre la miséricorde divine et l'inadmissible égarement de la créature. La religieuse exprime son drame intérieur à travers trois réseaux sémantiques : de la souffrance ("larmes de sang" et "pleurer"), de la damnation ("démons", "châtiment", "châtiez", "enfer", "supplice éternel", "privée" et "privation") et de l'imperfection ("impuretés", "tort" et "crimes"). Après ce préambule, visant à demander l'écoute et le châtement divins, Marie organise son discours selon une structure répétitive qui articule l'aveu des fautes et la requête d'être punie. La religieuse évoque six imperfections, commises dès sa jeunesse jusqu'au présent. De la vie séculière, elle se réfère à deux circonstances : "[...] après que vous m'eûtes lavée dans votre Sang précieux, par l'excès de vos infinies miséricordes qui m'en découvraient le prix, que par une occasion qui se présenta, je résonnais si je retournerais dans la route du monde et dans la condition de laquelle vous m'aviez délivrée" (R 383)

et “Vous savez encore qu’en deux autres occasions, étant séculière, je m’amusai à certaines complaisances qui tenaient de l’esprit de nature [...]” (R 384). D’un côté, Marie confesse qu’elle avait songé à une nouvelle relation conjugale, malgré l’appel divin, et, de l’autre, qu’elle s’était laissée aller à des attitudes hédonistes. C’est pourquoi elle en demande le châtement : “Ah ! que j’ai de douleur et que je mérite d’enfers pour le châtement de mes infidélités ! Oui, oui, il est juste, ô divin Amour, que vous soyez satisfait !” (R 384). De la vie religieuse en France, elle dit qu’“en une occasion, je fis, ainsi qu’il me paraît, un acte d’hypocrisie” (R 384), pour lequel elle demande la punition, “Or donc, sans pitié, exterminiez le néant et la poussière ! Il n’y a châtement qui ne soit trop doux pour moi.” (R 384). Deux autres égarement remontent à cette époque : “Une fois, sous ombre de justice, je fus donner avis à ma supérieure. Au fond, ce n’était que par une vertu plâtrée, mais plutôt un orgueil qui me faisait avancer par et au-delà mon devoir [...]” (R 384) et “En des entretiens que j’eus quelque temps avec des personnes spirituelles, je me suis laissée emporter à des pertes de temps, badineries et puérités spirituelles, eu égard à la pureté et sincérité de votre divine conduite sur moi [...]” (R 385). Aux autoaccusation, Marie fait succéder les supplications qui, ces fois-ci, rassemblent le pardon et le châtement : “Me voilà courbée. Châtiez-moi selon les lois que votre amour a établies pour châtier mes infidélités. Ah ! je vous en demande pardon, mon divin Époux, anéantie jusque sous les pieds des démons” (R 384). Puis, encore :

Il est donc juste maintenant que vous en tiriez raison et que [vous punissiez] ma sottise et vanité, qui n’a été autre chose qu’un écoulement des sources secrètes de l’appétit de ma propre excellence, de laquelle, ô Pureté infinie, je vous demande très humblement pardon. Ah ! qu’il est vrai que vous ne voulez pas de gauchissement dans les voies du pur amour ! (R 385)

Enfin, la dernière imperfection se rapporte à la vie missionnaire :

Et maintenant, je suis venue souiller votre nouvelle Église par mes impuretés spirituelles. Je me suis moi-même creusé les citernes crevassées, lesquelles m’infestaient en tout moi-même en telle façon que leurs exhalations sont capables de perdre tout, parce qu’elles portent avec elles toutes sortes de maux et misères qui excitent les passions à la révolte. (R 385)

La requête de rédemption suit : “Ô Dieu de miséricorde ! Mettez-y la main, sans quoi, je n’en puis plus. Pardon de toutes mes saillies, mes imprudences et ressentiments imparfaits, èsquels je me suis échappée par mes infidélités” (R 386).

C’est à travers un texte redondant qui a le rythme d’un chant, où sur le thème du péché s’enchaîne le refrain qui tend à l’expiation, que Marie réalise sa confession générale. Du point de vue narratif, cette litanie constitue une analepse complète, qui revient à l’époque des vingt ans de la protagoniste pour rejoindre le temps du récit premier.

La deuxième rétrospection, comme nous l’avons dit, concerne le rapport de l’élue avec l’Écriture sainte. Tout au début de l’article LX, qui fait partie du treizième état d’oraison, le narrateur exprime, à travers un énoncé analeptique, l’importance de la parole divine dans son cheminement spirituel :

Est à remarquer que dans la voie que Notre-Seigneur a toujours tenue sur moi pour ma conduite spirituelle, que le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principe les maximes de l'Évangile, sans que je m'y étudiasse, soit y raisonnant, soit y réfléchissant par élection, mais cela me venant tout en un moment dans l'esprit, sans qu'au précédent j'en eusse fait lecture [...] et ce qui était présenté en mon esprit portait en soi ce qui pour lors était utile pour mon avancement spirituel [...]. (R 424-425)

Ce passage souligne que la Parole a accompagné la religieuse depuis son éveil spirituel, ainsi que cela ne tenait ni de l'étude ni de l'esprit analytique, mais de la science infuse par Dieu, de cet automatisme psychologique qui était également à la base de l'aisance verbale de l'élue, lorsqu'elle enseignait aux novices. Cependant, l'aspect le plus important est que ces illuminations de l'Esprit soutenaient les étapes intérieures, comme le suggère l'évocation de l'utilité. Puis, dans la suite du récit, le narrateur explique que l'Écriture porte des significations changeantes en fonction du degré d'élévation de l'âme :

Mais dans la suite du temps et dans les changements d'état, les opérations de l'Esprit de Dieu changent dans leurs effets, à proportion de l'état où l'âme entre, de sorte qu'un passage de l'Écriture sainte opérera en un temps et un sens tout autre chose qu'en un autre, mais toujours dans un plus grande perfection [...]. (R 425)

Pour illustrer cette affirmation, Marie agence un discours rétrospectif axé sur trois temps. Le premier se réfère à la vie séculière :

Avant que je fusse religieuse, même première que la divine Majesté m'eût donné les connaissances et grâces que j'ai dites de la très sainte Trinité, les lumières que j'avais de l'Écriture sainte engendraient en moi un foi si vive qu'il me semblait que j'eusse passé par les flammes pour ces vérités, car c'étaient des clartés qui portaient leur certitude et leur efficacité. (R 425-426)

Le deuxième se rapporte à la vocation religieuse :

Les passages de saint Paul qui traitaient des opérations et des effets qu'[elles] produisent dans les âmes me consumaient d'amour, et lors de ma vocation religieuse, les passages qui traitaient des conseils de l'Évangile m'étaient comme autant de soleils qui faisaient voir à mon esprit leur éminente sainteté, et en même temps enflammaient toute mon âme en l'amour de leur possession et opéraient efficacement ce que Dieu voulait de moi, selon mon état, de la pratique des divines maximes du suradorable Verbe Incarné [...]. (R 426)

Le troisième se penche sur la vocation apostolique :

Lors de ma vocation en la Mission de Canada, toutes les maximes et passages qui traitaient du domaine et de l'amplification du royaume de Jésus-Christ et de l'importance du salut des âmes pour lesquelles il a répandu son Sang m'étaient comme autant de flèches qui me perçaient le cœur d'une angoisse amoureuse à ce que le Père Éternel fit justice à ce sien Fils bien-aimé contre les démons qui lui ravissaient ce qui lui avait tant coûté. (R 427)

La démonstration passe à travers un langage métaphorique et empirique : les effets de la parole divine, dans chaque découpage temporel, sont traduits par les images, en *crescendo*, des "clartés", des "soleils" et des "flèches". Dans ce cas, comme dans la rétrospection précédente, la progression temporelle est structurée en phases. Toutefois, son amplitude est plus limitée, car le narrateur revient à quelques temps avant les révélations trinitaires et s'arrête avant l'établissement missionnaire.

La troisième rétrospection, qui se développe dans l'article LXVI du treizième état d'oraison, est la plus importante en termes d'extension textuelle (R 452-461). Le récit, de manière analogue aux deux autres analepses, est structuré en étapes, mais cette fois-ci le temps humain est exclu du procédé narratif. Dans cet article, Marie réalise une synthèse de son cheminement spirituel entièrement dépouillée de la contrepartie biographique. Ici, le sujet mystique est démembré : l'être existentiel disparaît pour laisser la scène à l'âme. De plus, la distanciation de l'expérience narrée est absolue, puisque le narrateur n'emploie même pas la forme possessive "mon âme". Pourtant, il s'agit bien du vécu spirituel de Marie, ainsi qu'elle le dit dans l'article précédent. Là, la religieuse relate que, depuis le mois de juin 1651, elle était entrée dans "un état de victime continu, plus subtil et intense qu'à l'ordinaire" (R 450). Quoique l'expression "état de victime" apparaît pour la première fois en ces pages, la disposition dont il est question remonte à une époque révolue. Ainsi que Marie le signale, dans les lignes suivantes, il s'agit d'un état relié à la "pauvreté spirituelle". C'est grâce à un procédé analeptique que le rapprochement se dévoile :

J'ai donc expérimenté qu'il y a divers degrés en la vraie pauvreté d'esprit. Lorsque Notre-Seigneur me donna la vocation religieuse, sa miséricorde m'en fit connaître la valeur en la façon que j'en ai pu ci-devant déduire quelques particularités. Toute mon âme avait une tendance à cette sublime vertu que je voyais tenir le haut bout dans la vie sublime du Fils de Dieu, car dans elle je voyais toutes les autres vertus renfermées et son but n'était que le pur et nu amour <qui> dans sa simplicité n'a plus que Dieu seul. Mais je n'avais pas en ce temps-là l'expérience de ce que l'Esprit de Dieu voulait faire dans mon âme et à mon esprit pour lui faire expérimenter le substantiel de cette véritable pauvreté d'esprit spirituelle, ce que depuis il a fait de suite en suite dans les changements d'états intérieurs par lesquels il a plu à sa divine Majesté me conduire, et qui, pour les réduire à l'unité, fait un véritable état de victime, et consommation spirituelle, si épouvantable à la nature pour sa subtilité, qu'il faudrait l'avoir expérimenté pour croire jusqu'à quel point il réduit la créature en la plus noble portion d'elle-même. (R 451)

Ce que Marie résume dans ce paragraphe en se référant aussi bien à la chronologie existentielle ("Lorsque Notre-Seigneur me donna la vocation religieuse" et "en ce temps-là") qu'à la succession spirituelle ("de suite en suite dans les changements d'états intérieurs") sera repris et amplifié dans l'article suivant, à travers un récit intemporel. Il s'agit de l'article que Marie appelle "petit discours" (R 452), un éclaircissement articulé en cinq paragraphes numérotés, de sorte que la progression est avant tout déterminée par ce découpage textuel. Ensuite, le sens évolutif se fonde essentiellement sur l'enchaînement des opérations de Dieu et des mouvements de l'âme, en toutes ses parties. En effet, Marie emploie très peu d'éléments temporels : deux embrayeurs, "Ensuite" et "maintenant" (R 458), puis, une expression de la durée historique, "Des années se passent de la sorte" (R 457). Elle opte plutôt pour une spatialisation des successions, comme le suggèrent l'adverbe "là" (R 453), la locution "Jusque-là" (R 454) et le présentatif "voilà" (R 458, 460). Le "petit discours" agence, finalement, une temporalité épiphanique, la seule qui puisse exprimer l'expérience surnaturelle. De surcroît, il est, quelque part, paradoxal de considérer ce récit comme un phénomène de distorsion

temporelle. La véritable rétrospection ne peut être que celle qui se déploie dans l'article précédent, parce qu'elle s'appuie sur le temps humain, en nous permettant de saisir sa portée et son amplitude. Ce n'est pas un hasard si les trois rétrospections surgissent vers la fin de l'autobiographie. On a l'impression que le narrateur, en se rapprochant du temps de l'écriture, change de posture. Sa narration se dilate, elle sort des limites du compte rendu de la quotidienneté, fidèle à l'évolution chronologique : la circonstance ponctuelle ne suffit plus. Arriver à la fin du récit c'est comme arriver à la fin de sa vie, donc, il est temps d'avoir une vision d'ensemble et d'établir un bilan. Marie en fait trois, parce qu'elle y traite les trois principes qui ont régi son parcours spirituel. En premier lieu, il s'agit de la purification, dans laquelle la religieuse a persévéré, en s'examinant scrupuleusement et constamment, pour mériter les faveurs dont Dieu la comblait. En second lieu, son itinéraire s'est construit sur l'appropriation de la Parole divine qui apparaît, d'ailleurs, tout au long de la *Relation* grâce à l'intertextualité. En troisième lieu, c'est à travers l'évolution de la vertu de la pauvreté que l'âme s'est entièrement anéantie pour renaître en Dieu.

Comme tout ouvrage à la première personne, l'autobiographie spirituelle se prête particulièrement aux phénomènes de distorsion temporelle. Nous venons de voir les formes et les emplois des analepses, il nous reste à mettre en lumière les aspects prospectifs du récit. Comme nous l'avons constaté auparavant, les anticipations narratives correspondent à des événements biographiques marqués par l'intervention du surnaturel. Les prophéties constituent une annonce aussi bien sur le plan de l'histoire que sur le plan de la narration, de sorte qu'on peut établir une analogie entre les destinataires de la révélation, le personnage et le lecteur, puis, entre les créateurs de l'anticipation, Dieu et le narrateur. Paradoxalement, la *Relation* repose sur deux mouvements temporels opposés qui contribuent à son originalité : le retour en arrière, du présent au passé du personnage-narrateur, est inversé par les deux fluctuations des songes prophétiques, secondés par une série de prémonitions intermédiaires et complémentaires. Nous avons également dit que le nombre des projections prémonitoires augmente à partir du huitième état d'oraison et que l'amplitude de ces anticipations est variable, car elles peuvent couvrir un temps plutôt court, ainsi qu'une période de plusieurs années.

Le système prospectif de la *Relation* se base principalement sur le réseau des prophéties, auquel s'ajoutent des phénomènes proleptiques moins remarquables, parce qu'ils se réduisent, généralement, à de simples allusions à l'avenir. Comme Marie se réfère au contenu textuel passé, elle mentionne aussi ses réalisations à venir. Dans le premier chapitre, nous l'avons déjà vu, la religieuse anticipe la grâce de la conversion, tout en signalant le futur de son acte narratif : "[...] jusqu'à ce qu'il lui plut m'emporter tout d'un coup, ainsi qu'ensuite je dirai" (R 163). En fait, il ne

s'agit que d'une allusion à un événement qui sera raconté plus tard. La même fonction d'annonce se trouve également dans le cinquième état d'oraison à propos de la "pauvreté d'esprit", qui fera l'objet d'une analepse dans le dernier chapitre, "[...] la suite fera voir ce qui se passe entre Dieu et l'âme, pour la conduire à cette véritable pauvreté d'esprit substantielle et spirituelle" (R 220) ; puis, dans le douzième état d'oraison, au sujet de l'incendie du monastère de Québec, "nous en [séminaristes] avons toujours eu, excepté un peu de temps <durant> notre incendie, parce que notre logement avait été détruit, comme je le dirai ci-après" (R 373). Cette allusion fonctionne avec deux autres évocations, de sorte que l'on conclut que l'incendie devient un repère chronologie important. La première se rapporte à la perte des copies des règlements, annoncée dans le récit consacré à leur rédaction "[...] mais elles furent brûlées par notre incendie excepté celles que le Révérend Père avait par devers lui, qui nous ont servi d'original pour en transcrire d'autres" (R 407). La deuxième sert à situer une disposition intérieure :

Étant dans la paix que j'ai dite après mes tentations, l'union avec mon divin Époux par ses impressions saintes opérant en moi les vertus foncières de ses divines maximes, d'une façon si spirituelle que je ne m'en apercevais pas que par leurs effets, surtout environ un an [avant] que notre incendie arrivât. (R 428)

Enfin, à travers une autre formule, le narrateur renvoie le lecteur à la suite du récit : "[...] je le dirai ailleurs, qu'une âme que Dieu appelle à une vie continuelle de l'esprit a [à] passer par beaucoup de morts premières que d'arriver au terme !" (R 409).

Selon la même attitude allusive, Marie recourt à l'amorce, c'est-à-dire à de brefs énoncés qui passent presque inaperçus et qui ne seront pas forcément repris dans leur temps. C'est, par exemple, le cas où Marie annonce qu'elle sera enseignante des novices, lorsque le récit rend compte du temps précédant l'entrée en religion : "J'ai voulu quelquefois inculquer à des novices, avec qui j'avais à converser, ce point [...]" (R 208). Le procédé est reproduit quant aux rôles sociaux assumés par d'autres personnages : nous avons déjà vu, dans l'énumération des références historiques, que, dans le récit du départ de Dieppe, Marie annonce la première profession religieuse du monastère de Québec (R 352) et que, dans la narration de la reconstruction du monastère, après l'incendie, elle mentionne la future succession du Père Le Mercier dans la charge de supérieur général de la Mission en Nouvelle-France. Il en va de même pour l'évocation de la réduction de la clientèle autochtone du monastère à cause des guerres iroquoises (R 371), qui émerge lorsque Marie rend compte des premières années de l'établissement.

En d'autres circonstances, l'avenir est représenté par le biais du thème de la lecture :

[...] il [Notre-Seigneur] me découvrait le sacré mystère de l'Incarnation, en une manière que je n'avais jamais conçue, mais que depuis ce temps-là, j'ai lu quelque chose qui y avait du rapport. Quoique cette lecture n'approchât point de l'effet que porte <et> imprime une visite de Dieu, néanmoins cela console de [voir que] ce que l'on expérimente y a du rapport et est conforme à la foi de l'Église. (R 230)

Cela se produit également à propos du mariage mystique : “Depuis ce temps-là, j’ai lu le *Cantique des cantiques* dans l’Écriture sainte. Je ne puis rien dire qui y ait plus de rapport, mais le fond expérimental fait bien d’autres impressions que ce que les paroles sonnent” (R 261). Dans les deux cas il est impossible de déterminer le temps des lectures, détail sans importance, car Marie se sert de l’expédient temporel pour confirmer l’orthodoxie de ses révélations spirituelles, ainsi que pour mettre en relief l’écart qui sépare la connaissance expérimentale de sa verbalisation.

c. Les variations de rythme narratif

La *Relation* respecte, généralement, un ordre chronologique, hormis dans les cas des trois analepses de la fin du récit et des effets anticipatoires des prophéties. En nous penchant sur l’aspect du rythme narratif³⁷⁷, nous constatons, pour commencer, la variation que le début et la fin de l’ouvrage produisent par rapport aux chapitres centraux. Dans le premier état d’oraison, Marie retrace la période allant de 1607 à 1620, du deuxième au onzième les années 1620-1639, dans le douzième les années 1639-1647 et dans le dernier les sept années qui s’achèvent en 1654. Ce découpage montre qu’à l’extrême vitesse narrative du premier état d’oraison, qui résume les événements de treize ans, succède un temps modéré qui rythme la plus grande partie du texte jusqu’à l’accélération qui commence avec l’avant dernier chapitre. La modération des dix-neuf années centrales est également irrégulière, car les chapitres rendent compte d’une durée existentielle qui varie d’une à trois années. Par exemple, le deuxième état d’oraison déploie une seule année, comme le suggèrent les limites temporelles exprimées par une date, le 24 mars 1620, et par deux indications de l’âge, vingt et vingt-et-un ans. De son côté, le septième état d’oraison enclot trois années : la protagoniste, qui avait environ vingt-sept ans à la fin du sixième chapitre, entre au couvent le 25 janvier 1631. Toutefois, il y a une exception. Il s’agit du onzième état d’oraison, le chapitre, qui foisonne en datations, où Marie relate les huit mois, de novembre 1638 au 1^{er} août 1639, concernant les préparatifs et le voyage vers la Nouvelle-France.

À un deuxième niveau d’analyse, nous observons des fluctuations de rythme à l’intérieur des chapitres. Prenons, par exemple, le premier état d’oraison qui s’organise en cinq articles. Le premier de ceux-ci condense une dizaine d’années, comprises entre le songe des sept ans et les troubles concernant la confession autour des seize ans. Ainsi, les quatre autres articles couvrent-ils les trois années restantes. De plus, le premier article, à lui seul, accentue le vertige rythmique, car la moitié du récit est consacré au rêve, expérience dont la durée est dérisoire par rapport au temps contemplé

³⁷⁷ Gérard Genette, *op. cit.*, pp. 122-144.

dans la deuxième moitié. Passons au deuxième état d'oraison : alors que le premier article, axé sur la grâce de la conversion, reproduit environ une demi-journée, les deux autres articles narrent les événements d'une année. Ainsi que le suggèrent ces deux exemples, tous les chapitres qui relatent une haute grâce reproduisent cette oscillation. Marie consacre un article entier à un événement de durée limitée : la grâce de la conversion se produit en une matinée, les deux rêves en une toute petite portion de la nuit, la première révélation trinitaire en quelques messes, la deuxième dans le temps de l'oraison du matin et la troisième en une demi-heure. Ces scènes détaillées opèrent un ralentissement remarquable par rapport aux accélérations des sommaires qui caractérisent les articles qui les encadrent. Dans les passages consacrés aux grâces, Marie tend à rapprocher le plus possible le temps du récit au temps de l'histoire. Toutefois, dans toute la *Relation*, il n'y a qu'un épisode où les deux temps convergent. Nous l'avons déjà vu, il s'agit du discours rapporté de la confession générale que Marie adresse au Verbe Incarné.

À travers les effets de rythme nous saisissons la hiérarchie que Marie établit parmi les expériences de son cheminement intérieur. Les faveurs les plus importantes donnent toujours lieu à une description minutieuse. Comme devant une scène de théâtre, on voit jouer deux acteurs ; leurs rencontres se construisent sur un enchaînement d'opérations divines et de réactions de la protagoniste, selon une représentation qui est à la fois visuelle et auditive. En effet, la communication surnaturelle entre les deux personnages est souvent reproduite par le dialogue. C'est ce que nous lisons, par exemple, vers la fin du récit de la troisième révélation trinitaire :

En toute cette opération, je me voyais le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes. Je ne pouvais dire autre chose que : « Ô mon grand Dieu ! ô suradorable Abîme ! Je suis le néant et le rien ! » Et lors, m'était répondu : « Encore que tu sois le néant et le rien, toutefois tu es toute propre pour moi. » Cela me fut répété plusieurs fois, à proportion de mes abaissements ; et plus je m'abaissais et plus je me voyais agrandie, et mon âme expérimentait des caresses qui ne sauraient tomber sous la diction humaine. (R 287)

Marie dote ses expériences intérieures d'un réalisme dramatique, pour rendre accessible à autrui ce qui est substantiellement intraduisible en mots ou en catégories humaines. Dans ce passage, le côté visuel émerge à travers l'opposition d'images spatiales, "le néant et le rien" *versus* le "Tout", ainsi que par la représentation antithétique des mouvements, l'abaissement et l'agrandissement. Puis, le visuel et l'auditif se mêlent dans le procédé de la personnification des deux protagonistes : ils se parlent, ils se répondent et ils s'échangent des caresses. Même si Marie, comme tout mystique, répète inlassablement qu'elle ne trouve pas de mots pour s'exprimer, elle parvient tout de même à le faire à travers l'humanisation de l'expérience spirituelle et à travers l'emploi métaphorique des termes de la quotidienneté.

Le réalisme de ce bref passage de la troisième révélation trinitaire nous fait juger du ralentissement narratif que les récits des grâces provoquent au cours de la *Relation*. Marie leur réserve un article

entier, ou du moins la plus grande partie, parmi les premiers de chaque chapitre. Nous l'avons déjà dit, il s'agit des grâces qui sont à l'origine des changements d'état d'oraison. Toutefois, au cours des chapitres, Marie rend compte d'autres faveurs, secondaires, qui opèrent également une décélération dans le rythme. C'est le cas, entre autres, du récit de la deuxième union des cœurs, contenu dans l'article XL du neuvième état d'oraison. Alors que dans la première partie du récit Marie relate en sommaire plusieurs circonstances – son entretien avec le Père Dinet au sujet de la vocation apostolique, ainsi que ses attitudes extérieures et intérieures –, dans la deuxième elle se focalise sur l'expérience qui, au cours d'une nuit, s'est achevée avec l'enchâssement du cœur de la servante de Dieu dans le cœur du Christ (R 314-315).

La narration, donc, se dilate et ralentit pour mettre en relief les événements saillants du cheminement intérieur. Le développement narratif fondamental de la *Relation* consiste dans un récit sommaire, qui s'appuie abondamment sur une fréquence itérative³⁷⁸. Marie reproduit sa vie en synthétisant ses expériences aussi bien par accélération que par assimilation. Comme les récits des grâces alternent les sommaires, des récits singulatifs interrompent les itératifs. La particularité de ces transitions tient du fait qu'elles assument souvent une fonction illustrative. Grâce à ces scènes singulatives, généralement introduites par la détermination temporelle "une fois", la religieuse offre des aperçus de la vie quotidienne d'une âme conduite par Dieu. Il s'agit de récits anecdotiques qui se penchent sur des situations purement extérieures, sur des phénomènes intérieurs et sur des circonstances qui mêlent les deux dimensions.

Quant aux épisodes extérieurs, Marie montre comment, au cours d'une affaire désagréable, elle garde sa patience et son affabilité habituelles :

J'ai remarqué que les peines et austérités venant des pénitences que je faisais ne m'ont jamais donné ni chagrin ni tristesse, mais qu'elles me liaient à Dieu d'une façon très suave qui me faisait agir avec beaucoup de douceur avec le prochain. Alors que je faisais la correction à quelque domestique, c'était dans le même. Une fois, il y en eut un qui me fit un grand affront, au sujet d'une affaire que j'avais à traiter avec une personne assez considérable. C'était en apparence pour me décréditer, quoique peut-être il n'en eût pas l'intention, mais cela pouvait venir d'imprudence ; néanmoins cela porta beaucoup en l'esprit de la personne avec laquelle j'avais à traiter d'affaires, en sorte qu'il m'en fallut boire la confusion entière, à la connaissance de plusieurs personnes. Je n'en eus aucun sentiment contre ce pauvre homme ni ne lui en dis jamais mot. (R 231)

Dans ce passage du cinquième état d'oraison, la religieuse met en lumière l'utilité des mortifications qu'elle se procurait au temps de l'emploi chez sa sœur, en vue de sa relation avec Dieu et avec les autres. Grâce à l'épisode de l'offense du domestique, Marie explicite ce qu'elle a synthétisé de son état de l'époque. Semblablement, dans le douzième état d'oraison, elle rend compte de sa direction de conscience :

Revenant à mon discours, j'ai dit ci-devant que le Révérend Père Lalemant m'éprouvait et me disait mes vérités. Entre autres, un jour, il me dit, et me le prouva par raison, que je n'étais pas digne de traiter avec

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 145-182.

Dieu dans une si grande familiarité, eu égard à mes grandes imperfections. Il avait raison et mon esprit en était convaincu, me voyant encre plus misérable qu'il ne me voyait. « Comment ! disait-il, de traiter avec une si haute Majesté de la sorte ! Vouloir le baiser de la bouche ! Sous les pieds, sous les pieds ! C'est trop pour vous ! » (R 410)

L'entretien avec le Jésuite livre, donc, un exemple de la manière dont il mettait à l'épreuve la conscience de sa dirigée.

La même démarche est appliquée aux communications de Dieu, ainsi que nous le constatons dans l'article XI où Marie s'explique sur sa pratique de la patience envers le prochain :

Dès que j'y commettais quelque imperfection, j'en étais reprise intérieurement : ce qui m'arrivant, en une oraison j'en expérimentai le reproche quoique avec amour. C'étaient [ces] paroles intérieures : « Si tu avais une belle perle ou pierre précieuse et qu'on vînt à la souiller dans un borbier, serais-tu contente ? » Ces paroles m'abîmait de confusion devant Dieu que mon âme ne concevait que pureté. L'effet qu'elles causèrent fut une si grande haine de moi-même que je ne voyais rien digne de mépris ni de rebut comme moi [...]. (R 209)

La conduite de la protagoniste est constamment soumise à la surveillance divine, de sorte que lorsque Marie s'égare Dieu intervient, ainsi que le prouve l'événement ponctuel.

Parfois le passage de l'itératif au singulatif perd sa valeur illustrative dans le but de valoriser l'omnipotence divine. C'est ce qui apparaît dans un passage narratif relatant les premiers temps de vie religieuse de la servante de Dieu :

J'entretenais sans cesse sa Bonté à ce qu'elle eût compassion de ce pauvre abandonné, qui n'ayant pas douze ans, je prévoyais qu'il aurait beaucoup à souffrir, car, d'ordinaire, les parents n'ont pas la tendresse d'une mère, ni un enfant un recours si assuré. Enfin, j'avais devant les yeux tout ce qui pouvait arriver en cette rencontre, et en portais la croix amoureusement pour l'amour de mon cher Jésus, lequel, un jour, comme je montais les degrés du noviciat, m'assura, par paroles intérieures, avec un grand amour, qu'il aurait soin de mon fils, et me consola suavement, en sorte que toute l'affection que j'avais se changea en une paix et certitude qu'il serait pour son saint service, puisqu'il en prenait le soin. (R 281)

Ici, le récit singulatif sert à marquer la fin d'une période où Marie, préoccupée par le destin de l'enfant qu'elle avait abandonné, s'adressait constamment à son Bien-Aimé. La transition est également fonctionnelle à la mise en relief d'une faveur particulière, comme le deuxième enchâssement des cœurs :

Mon occupation intérieure et mes poursuites continuelles avec le Père Éternel au sujet de l'amplification du royaume de Jésus-Christ dans les pauvres âmes qui ne le connaissaient point [se fortifiaient]. Une nuit, je lui présentais ce grand affaire³⁷⁹ ; par une lumière intérieure, je connus que sa divine Majesté ne m'écoutait pas, ni ne se rendait propice à mes vœux et instances que je lui faisais, comme à l'ordinaire, ce qui piqua mon cœur et mon esprit d'une angoisse extrême [...]. Je concevais en mon âme que le Père Éternel avait agréables mes poursuites pour une si juste cause, mais qu'il manquait quelque chose qu'il voulait de moi pour être exaucée. Je me consummais à ses pieds, je m'abîmais au centre de ma bassesse, à ce qu'il plût à sa divine Bonté de mettre en moi ce qu'il lui plairait d'avantage, à ce qu'elle m'exaucât en faveur de mon Époux. Lors, j'expérimentai un écoulement et un rayon divin en mon âme qui fut suivi de ces paroles : « Demande-moi par le Cœur de Jésus, mon très aimable Fils ; c'est par lui que je t'exaucerai et accorderai tes demandes. » (R 314-315)

Le récit de cette faveur, contrairement aux hautes grâces, est dépourvu d'indications temporelles précises, en effet, Marie se contente de dire que l'événement eut lieu "une nuit". Toutefois,

³⁷⁹ Dom Jamet signale que le terme était encore des deux genres au XVII^e siècle.

l'indication temporelle sert à distinguer cette circonstance, à la définir exceptionnelle parmi les nombreux entretiens de l'élue avec Dieu au sujet de l'expansion de son Royaume sur terre.

Au cours de la *Relation*, les transitions de l'itératif au singulatif par rapport à des circonstances à la fois intérieures et extérieures sont nombreuses³⁸⁰. Voyons, par exemple, l'effet intérieur que l'écoute de la parole divine procure à Marie pendant sa jeunesse :

Lorsque je l'entendais, il me semblait que mon cœur était un vase dans lequel cette divine parole décollait comme une liqueur. Ce n'était pas l'imagination, mais la force de l'Esprit de Dieu qui était en cette divine parole, qui par un flux de ses grâces, produisait cet effet dans mon âme, laquelle ayant reçu cette plénitude abondante, ne pouvait la contenir qu'en l'évaporant en traitant avec Dieu en l'oraison ; et même, il me fallait parler par paroles extérieures, parce que ma nature ne pouvait contenir cette abondance : ce que je faisais à Dieu avec une grande ferveur, et aux personnes de notre maison, leur disant ce que le prédicateur avait prêché et mes pensées là-dessus qui me rendaient éloquente. Une fois en un sermon du saint Nom de Jésus, que le prédicateur avait nommé plusieurs fois, cette divine parole, comme une manne céleste, remplit mon cœur si abondamment que tout le jour, mon esprit ne disait autre chose que : « Jésus, Jésus », sans pouvoir finir. (R 168-169)

Ce passage se distingue pour son caractère imagé : l'effet de la parole divine est rendu par une métaphore alimentaire (“liqueur” et “manne céleste”) qui fonctionne avec un réseau sémantique des mouvements aquatiques (“décollait”, “flux” et “évaporant”), puis, avec une rhétorique de l'exubérance (“plénitude abondante”, “abondance”, “remplit”, “abondamment”, “ne pouvait contenir”). Toutefois, Marie contrebalance le langage métaphorique par la narration d'un événement concret qui paraît certainement moins obscur à un lecteur inexpérimenté dans cette voie spirituelle. C'est pourquoi, par exemple, la métaphore de la prospérité agencée dans le récit itératif résonne, dans le récit singulatif, avec la répétition obsessionnelle (“tout le jours”, “sans pouvoir finir”) du nom de Jésus.

La conséquence intérieure d'une circonstance extérieure est également mise en valeur à partir d'un itératif centré sur l'éloquence de la religieuse par rapport à l'Écriture sainte :

J'avais une très grande simplicité pour produire mes pensées, et mes sœurs qui étaient toutes étonnées de m'entendre ainsi parler, une, ayant trouvé en un livre en français un passage de l'Épouse au *Cantique*, me dit : « Prêchez-nous un peu, sœur Marie. Dites-nous ce que c'est dire : *Qu'il me baise du baiser de sa bouche*. » Notre maîtresse était présente, qui pour me fortifier me fit apporter une chaise. Sans autre cérémonie, je commençai par ce premier mot, qui m'emporta dans une suite, en sorte que n'étant, dès ce mot, plus à moi-même, je parlai fort longtemps, selon que l'amoureuse activité me possédait. Enfin, je perdis la parole, comme si l'Esprit de mon Jésus eût voulu tout pour lui. (R 289)

De l'époque de son noviciat, Marie évoque cette facilité énonciative sur les textes sacrés pour montrer, ensuite, de quelle manière elle se réalisait, ainsi que pour souligner la perte du contrôle de soi, due au ravissement inattendu.

Pour conclure, en premier lieu, nous avons mis en évidence que Marie recourt à plusieurs typologies d'indications temporelles et que le récit autobiographique se développe globalement en

³⁸⁰ Nous nous limitons à l'analyse de deux exemples, mais nous indiquons l'emplacement d'autres récurrences: R 166-167, 171, 224, 306, 399, 404.

ordre chronologique. Toutefois, dans la régularité foncière nous avons souligné quelques distorsions qui se manifestent, généralement, en brefs énoncés dont la fonction est d'annoncer ou de rappeler les événements en se rapportant à l'espace textuel. Finalement, le caractère purement allusif de ces phénomènes et leur extension textuelle limitée ne bouleversent pas l'ordre chronologique. Cela vaut également pour les anticipations des expériences prophétiques, car elles font partie des événements biographiques. Les seules véritables distorsions temporelles correspondent aux trois rétrospections, situées dans les derniers chapitres, car elles donnent lieu à des récits plutôt longs qui retracent à nouveau toute la vie de la servante de Dieu. En deuxième lieu, en observant le découpage temporel des états d'oraison, nous avons constaté que le parcours intérieur prime sur le vécu existentiel. Les chapitres reposent sur la progression spirituelle, de sorte que la portion de temps historique représentée est variable. Les états d'oraison peuvent narrer les événements d'une période de huit mois jusqu'à dix ans, mais remarquons que ces deux extrémités représentent les deux chapitres de la *Relation* où le temps biographique prime sur le temps spirituel. La moyenne temporelle de chaque état d'oraison est comprise entre une et trois années, à l'exception des deux derniers chapitres, qui se partagent les quinze ans de vie missionnaire. Cela s'explique à travers le changement spirituel marqué par les révélations trinitaires et, en particulier, à travers la grâce du mariage mystique. Comme l'indique Marie, après l'union, l'âme "n'a plus de tendance, parce qu'elle possède Celui qu'elle aime" (R 255). Dans le parcours précédent, l'âme passe par plusieurs préparatifs et dispositions, où la tendance peut être représentée par la montée d'échelons. Puis, ayant atteint ce sommet, l'élévation devient approfondissement de l'union avec Dieu. Au rythme dynamique de la tendance se substitue la décélération de la déification de l'âme. Ensuite, nous avons constaté que des variations de rythme se produisent également dans l'enchaînement des articles, ainsi qu'à leur intérieur. Ces unités alternent des discours de vitesse variable, de sorte que les ralentissements engendrés par les scènes détaillées produisent un effet de mise en relief des opérations divines dans l'âme. En troisième lieu, nous avons remarqué que les variations de fréquence narrative, qui vont de pair aux fluctuations de rythme, ont la tendance à mettre en lumière certaines expériences, dans une perspective explicative. L'anecdote introduite par les transitions de fréquence a la fonction de concrétiser les généralisations exprimées par les récits itératifs. Cette démarche, qui se veut illustrative, témoigne d'un souci de clarté à l'égard du lecteur, ainsi que de la volonté de montrer dans le détail ce qu'est la vie quotidienne, aussi bien intérieure qu'extérieure, de la servante de Dieu.

De notre analyse ressort que les variations d'ordre, de durée et de fréquence contribuent à mettre en valeur la singularité du parcours de l'Ursuline : les trois rétrospections finales établissent un bilan des trois principes spirituels qui ont guidé son perfectionnement, les ralentissements des scènes se

rappellent toujours aux faveurs reçues de Dieu et les anecdotes au singulier révèlent les particularités de la vie courante d'une sainte en gestation.

IV. 3 L'INTEMPOREL DEVIENT TEMPOREL

Le cheminement intérieur de Marie est objectivé par la succession chronologique qui se déploie, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, à travers plusieurs types d'indications temporelles. L'expérience éternelle vécue par l'âme qui communique sans cesse avec Dieu est rendue temporelle par le tracé existentiel. En d'autres mots, nous assistons à l'humanisation d'un parcours surnaturel. Il s'agit d'un choix entièrement arbitraire de la part du narrateur, car Marie aurait pu rendre compte de son expérience spirituelle en la dépouillant de la contrepartie historique, ainsi qu'elle l'a fait dans son "petit discours" sur la "pauvreté spirituelle et substantielle". Là, le récit se développe à travers l'intemporalité du présent de l'indicatif et la progression de l'itinéraire est rendue par la succession des événements, parfois enchaînés grâce à des embrayeurs temporels.

Au-delà de ces constatations globales sur l'itinéraire, le processus d'humanisation de l'expérience spirituelle par la catégorie du temps devient une stratégie discursive exploitée lorsque Marie relate des événements intérieurs ponctuels. Les indications temporelles se joignent aux déterminations spatiales pour concrétiser une expérience hors du temps et de l'espace. Nous avons déjà dit que cela tient de la pratique de la direction de conscience, car les éléments circonstanciels représentaient, pour les directeurs, des moyens indispensables pour le discernement de la véridicité et de la nature divine des événements relatés par les pénitents. Ainsi, la procédure orale demeure dans le passage à l'écrit.

Dans le chapitre sur l'espace, nous avons constaté que la réification de l'intériorité se réalise à travers plusieurs stratégies discursives : d'un côté, à travers la mise en relief des transitions entre l'espace extérieur et l'espace intérieur, soutenues par la représentation perceptive de la protagoniste et par la rhétorique de la perte et du rétablissement du contrôle de soi ; de l'autre, à travers la spatialisation de l'intérieur engendrée par une série de métaphores empiriques. Nous verrons comment le traitement temporel des expériences extraordinaires participe à cette désacralisation de l'intérieur et du transcendant.

Le récit des faveurs divines est généralement enchâssé dans un cadre circonstanciel qui situe la protagoniste dans un espace-temps extérieur. Quant à l'espace, Marie souligne le lieu où se produisent ces phénomènes, sa localisation dans cet espace et sa posture. Parallèlement, elle situe

l'événement en se référant à la chronologie biographique et, parfois, elle mesure la durée du phénomène. La précision des déterminations temporelles varie constamment. Nous avons déjà souligné que parfois la localisation temporelle est le résultat d'une accumulation immodérée. C'est le cas de la grâce de la conversion, qui se produit "la veille de l'Incarnation de Notre-Seigneur, l'an 1620, le 24^e de mars. Un matin [...]" (R 181). Il s'agit aussi du ravissement qui scelle la sortie de la vie séculière : au début du récit, Marie précise "Le jour de ma profession arriva" (R 296) et, à la fin, "Ce fut le jour de la Conversion de saint Paul, le 25^e de janvier 1633, et le 33^e de mon âge" (R 397). Les autres expériences intérieures à être datées sont le transport avant le départ de Dieppe et la délivrance de la révolte des passions. "Le matin, 4^e de mai de l'an 1639", comme l'écrit la religieuse, après avoir participé à la messe à l'Hôpital de Dieppe, "je me prosternai devant le très saint sacrement, dans le chœur des Révérendes Mères Hospitalières, où je fus assez longtemps" (R 353). La date est précise, mais la durée de l'événement est vague. La détermination temporelle de la délivrance de Sainte Marie est encore plus faible, elle se limite à la date, le "jour de la fête de l'Assomption de la très sainte Vierge, l'an 1647" (R 418). Pour le reste des faveurs, Marie privilégie l'indication du moment de la journée et de la durée de l'événement. Le récit de la première révélation trinitaire s'ouvre avec l'énoncé "Un matin, qui était la deuxième fête de la Pentecôte, entendant la messe [...]" (R 233) et se clôt sur l'indication de la durée, "Cette occupation dura l'espace de plusieurs messes" (R 236). La mesure temporelle est un peu plus précise dans le cas de la révélation du changement d'état de vie et de la troisième révélation trinitaire. C'est "Un jour, entre autres" (R 267) que Marie fut contrainte de quitter une compagnie pour rejoindre sa chambre et se laisser aller au transport divin qui lui fit demander de passer à la vie religieuse. Puis, juste avant de conclure le récit, elle précise que la communication "put durer une demi-heure" (R 269). La troisième grâce trinitaire eut lieu "Un jour, à l'oraison du soir" (R 285) et elle "se passa en demi-heure" (R 287). Pour finir, en ce qui concerne le deuxième ravissement trinitaire, la révélation de la destination missionnaire et le ravissement de la volonté de l'âme à propos de la vocation apostolique, l'Ursuline se borne à l'indication indéfinie "un matin" ou "un jour", toujours associée au moment de la prière d'observance.

Plus au moins précises, les indications temporelles répondent à la nécessité d'accréditer l'expérience extraordinaire. La localisation historique et la durée ne reproduisent que la temporalité objective d'une perception de l'extérieur car, nous le savons, les phénomènes intérieurs participent de l'éternité divine. Toutefois, le récit autobiographique réussit, paradoxalement, à traduire l'intemporalité surnaturelle. Le point de départ est la plus menue portion de temps imaginable : l'instant. Celui-ci, en réalité, est un non-temps, une durée absente : il s'agit d'un moment qui

condense l'éternité divine³⁸¹. Cet élément caractérise la conception du temps qui s'est développée au cours du XVII^e siècle, grâce à l'émergence de l'être intérieur. La dégradation extérieure, due à l'écoulement insensé du temps et, donc, au devenir des choses et du monde, est remplacée par la fixation de l'éternel dès cette vie. Ainsi, l'homme sort-il du temps pour ne vivre que dans un moment toujours présent. Comme le dit Georges Poulet, cette nouvelle conscience est parfaitement synthétisée par le *cogito* de Descartes :

L'existence humaine, rattachée d'un côté à la continuité supra-temporelle de l'activité divine, et de l'autre à la conscience du moment où l'on se sent penser, se trouve ainsi, pour la première fois, saisie par l'esprit en dehors de toute durée propre. L'existence et la durée ne sont plus choses identiques³⁸².

La conception de l'existence toujours actuelle et de la conscience du moment accorde les courants spirituels, pourtant souvent en querelle, du XVII^e siècle : il n'y a pas de doute que l'intervention de la grâce et sa réception passive dans l'âme convergent dans l'instant. De là dérive, par conséquent, l'idée de la création continuée, car l'homme, affranchi de la conscience du temps et de son devenir temporel, renaît dans la succession des grâces, dans l'enchaînement des instants éternels où Dieu se manifeste.

Or, la représentation textuelle de cet instant pose un énorme problème au mystique, car il doit rendre à la fois l'intemporalité de l'expérience et l'immensité du contenu de la grâce. Consciente de cette disproportion, Marie avertit son lecteur, au cours du récit de la grâce de la conversion, de l'instantanéité des phénomènes intérieurs : "Ces vues et ces opérations sont si pénétrantes qu'en un moment elles disent tout et portent leur efficacité et leurs effets" (R 183). À travers cette affirmation, le narrateur évoque la divergence entre le temps du récit et le temps, atemporel, de l'événement. C'est "en un moment" que la communication divine concentre ou superpose plusieurs visions et opérations. Le compte rendu de la grâce reproduit le discernement que Marie est obligée d'opérer pour rendre visible et compréhensible à autrui l'expérience surnaturelle. En d'autres mots, elle est contrainte à démêler un contenu dense et immédiat, à le différencier dans la linéarité de la verbalisation. Cette idée apparaît de manière encore plus explicite lorsque l'Ursuline relate sa première révélation trinitaire : "Voyant les distinctions, je connaissais l'unité d'essence entre les trois Personnes divines, et quoiqu'il me faille plusieurs mots pour le dire, en un moment, sans intervalle de temps, je connaissais l'unité, les distinctions et les opérations dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes" (R 234). La religieuse souligne qu'elle a dû reproduire par la succession textuelle ce qui s'est présenté à son âme en un instant insaisissable, en ce "moment, sans intervalle de

³⁸¹ Voir : Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1949, 405 p. et *Études sur le temps humain*, vol. IV, *Mesure de l'instant*, Paris, Plon, 1968, 377 p. ; Patrick Laude, "L'intelligence contemplative et l'expérience du temps et de l'espace dans la mystique de pur amour et de simple regard", *Littératures classiques*, vol. 39 (2000), pp. 349-361.

³⁸² Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, *op. cit.*, p. 20.

temps”. Alors que le sujet saisit “l’unité, les distinctions et les opérations” instantanément, le récit les pourvoit d’une durée temporelle. Grâce à ces deux interventions du narrateur, nous mesurons le trouble que Marie éprouvait face à l’impossible conciliation entre l’écriture et l’expérience, entre la durée et l’instant.

Ainsi que nous l’avons vu dans le chapitre sur l’espace, le récit des grâce s’articule en deux ou trois phases textuelles qui mettent en scène les deux dimensions spatio-temporelles de la protagoniste. Le compte rendu commence par une introduction axée sur les circonstances existentielles : c’est là que Marie indique le lieu, sa posture, le jour, le moment de la journée et son occupation au moment où Dieu la ravit. Ensuite, la partie centrale du récit développe l’expérience utopique et uchronique. Enfin, s’il y a une conclusion, le récit revient à l’espace-temps existentiel à travers la mise en relief de la reprise de contact avec la réalité, de la localisation spatiale de la protagoniste et de la mesure temporelle de l’événement. Ce découpage conduit notre regard de l’extérieur à l’intérieur, puis de celui-ci à nouveau à l’extérieur. Du point de vue spatial, la transition d’une phase à l’autre est assurée par la représentation du changement de la perception visuelle – souvent les yeux du corps se ferment, tandis que les yeux de l’esprit s’ouvrent – ainsi que par la rhétorique de la perte et de la reprise du contrôle de soi. Nous allons voir que les transitions entre l’espace extérieur et l’espace intérieur sont également soutenues par l’expression du temps et que l’intemporalité de la grâce devient, en quelque sorte, temporelle.

Pour commencer, nous allons reprendre le récit de la grâce de la conversion :

Un matin que j’allais vaquer à mes affaires que je recommandais instamment à Dieu avec mon aspiration ordinaire, *In Te Domine speravi, non confundar in aeternum*, que j’avais gravée dans mon esprit avec une certitude de foi qu’il m’assisterait infailliblement, en cheminant, je fus arrêtée subitement, intérieurement et extérieurement, comme j’étais dans ces pensées, qui me furent ôtées de la mémoire par cet arrêt si subit. Lors, en un moment les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j’avais commises depuis que j’étais au monde, me furent représentées en gros et en détail [...]. (R 182)

La transition du temps extérieur au temps intérieur est marquée par la rapidité phénoménologique. Comme le signale l’expression “arrêt si subit”, nous avons l’impression que Marie a été surprise par l’action de Dieu, qu’elle n’a pas eu le temps de réaliser ce qui lui arrivait. Puis, elle souligne la nature extraordinaire de l’expérience en indiquant qu’elle a subi l’action, “je fus arrêtée subitement”, et que l’immobilisation est aussi bien intérieure qu’extérieure. Au moment où elle est privée de sa liberté de mouvement corporel et de raisonnement surgit la vision surnaturelle. C’est à travers une formule temporelle évoquant la simultanéité, “Lors”, et l’instantanéité, “en un moment”, que la religieuse exprime l’irruption de l’intemporel. Quelques lignes plus loin, nous lisons : “Au même moment, je me vis plongée en du sang, et mon esprit, convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l’effusion duquel j’étais coupable par tous les péchés qui m’étaient représentés, et que ce Sang précieux avait été répandu pour mon salut” (R 182). Puis, dans la page

suiuante : “En ce même moment, mon cœur se sentit ravi à soi-même et changé en l’amour de celui qui lui avait fait cette insigne miséricorde, lequel lui fit, dans l’expérience de ce même amour, une douleur et regret de l’avoir offensé la plus extrême qu’on se la peut imaginer” (R 183). Comme le montrent ces deux passages, grâce aux embrayeurs “Au même moment” et “En ce même moment”, l’intemporel s’exprime à travers la simultanéité. Pour être sure que le lecteur saisisse la nuance de ces indications temporelles, Marie précise, comme nous l’avons vu plus haut, que les visions et les opérations sont contemporaines. Le contenu qu’elle a dû fragmenter sur le papier – la perception de ses imperfections, la vision d’être immergée dans le sang et la participation à l’amour divin, qui est concomitante à l’attrition – correspond à une expérience surnaturelle indivisible.

De nature distincte est la structure de la première révélation du mystère de la Trinité. Marie, après avoir précisé qu’elle se trouvait dans la chapelle des Feuillants et qu’elle regardait les cierges sur l’autel, écrit :

[...] mes yeux furent fermés et mon esprit élevé et absorbé en la vue de la très sainte et auguste Trinité, en une façon que je ne puis exprimer. En ce moment, toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et souffrantes l’impressions qui leur était donnée de ce sacré mystère. Laquelle impression était sans forme ni figure, mais plus claire et <intelligible> que toute lumière, qui me faisait connaître que mon âme était dans la vérité, laquelle, dans un moment, me fit voir le divin commerce qu’ont ensemble les trois divines Personnes : l’amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement ; mon âme était informée de cette vérité d’une façon ineffable qui me fait perdre tout mot, elle était abîmée en cette lumière. Ensuite elle entendait l’amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d’amour, sans mélange d’aucune confusion. Je recevais l’impression de cette production, entendant ce que c’était que spiration et production [...]. (R 234)

La transition extatique est signalée par l’expression “En ce moment” : l’anéantissement des puissances de l’âme coïncide avec l’impression de la Trinité. Puis, la vision montre instantanément l’opération du Père qui engendre le Fils et, “ensuite”, la création du Saint-Esprit. Ici, l’adverbe temporel semble contredire la simultanéité. C’est pourquoi, tout de suite après, Marie souligne, ainsi que nous l’avons dit, qu’il s’agit d’une succession verbale et non pas phénoménologique, puisque la communication a eu lieu “en un moment, sans intervalle de temps”. Toutefois, cette grâce, tout en ayant ce côté indistinct se produit également d’une façon progressive : “Néanmoins, en une certaine manière spirituelle, j’étais éclairée par degrés, selon les opérations des trois divines Personnes hors d’elles-mêmes, ne se trouvant nul mélange dans chacune information des choses qui m’étaient données à entendre, le tout dans une pureté et netteté indicibles” (R 234-235). Comme l’indique Dom Jamet, la révélation demeure sans succession, mais elle se réalise en formes distinctes : d’un côté, une vision instantanée et globale et, de l’autre, une vision graduelle et partielle (R 246). Marie poursuit le récit de la grâce en deux autres étapes. La première, introduite par la formule “Dans le même attrait et impression” (R 235), illustre la communication entre la Trinité et la hiérarchie suprême des anges, puis, la manifestation aux autres entités célestes. Plus

loin, l'Ursuline ajoute, par l'expression "Il me fut montré" (R 235), un éclaircissement sur la manière dont Dieu illumine aussi bien les être angéliques que ses élus terrestres. Puis, à cette révélation se superpose une autre opération, ainsi que le témoigne la conclusion du récit : "Et comme elle [l'âme] recevait cette illumination, ensemble elle entendait et expérimentait comme elle était créée à l'image de Dieu [...]" (R 236). Même si la dynamique de cette grâce présente une gradation, la religieuse ne la rend pas vraiment visible, car les indices de la simultanéité demeurent. La troisième révélation trinitaire reproduit la rhétorique de l'instantanéité et de la simultanéité des deux grâces déjà examinées, mais elle en diffère pour la prédominance du sonore sur le visuel. Marie organise son récit en trois paragraphes, dont le premier reporte :

Un jour, à l'oraison du soir, au même moment qu'on eut donné le signal pour commencer, j'étais à genoux en ma place du chœur, un soudain attrait ravit mon âme. Lors, les trois divines Personnes de la très sainte Trinité se manifestèrent de nouveau à elle, avec l'impression des paroles du suradorable Verbe Incarné : *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous ferons une demeure chez lui*. Cette impression portait les effets de ces divines paroles et les opérations des trois divines Personnes en moi, plus éminemment que jamais ; et elles me les donnèrent à connaître et à expérimenter dans une pénétration d'elles en moi. Et la très sainte Trinité, en son unité, <s'appropriait> mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce. (R 285-286)

Le début de ce passage montre la coïncidence entre un événement extérieur, le signal du commencement de l'oraison, et le ravissement qui survient, comme l'indique l'adjectif "soudain", de manière imprévisible et incontrôlable. Les introductions des grâces reproduisent donc un schéma récurrent : l'intervention divine est toujours brusque, inopinée et surtout immédiate. Bien que Marie précise que, quelques jours avant l'événement, Dieu lui faisait pressentir le changement d'état, la grâce survenait toujours abruptement. Le passage à la dimension intérieure est, cette fois-ci, marqué par l'embrayeur de simultanéité "lors"³⁸³. À ce moment-là, en cet instant même, les phénomènes extraordinaires se superposent : la manifestation de la Trinité avec les paroles de l'Évangile de saint Jean et tout cela avec l'opération des Personnes dans l'âme, de sorte que la transmission de la révélation est en même temps opérationnelle, ainsi que le suggère le rapprochement des verbes "connaître" et "expérimenter".

Dans la suite du récit, Marie narre :

En ce grand abîme, il m'était signifié que je <recevais> lors la plus haute grâce de toutes celles que j'avais reçues au passé, dans les communications des trois divines Personnes. Cette signification était plus distincte et <intelligible> que toute parole, en cette sorte : « La première fois que je me manifestai à toi, c'était pour instruire ton âme dans ce grand mystère ; la seconde fois, c'était à ce que le Verbe prît ton âme pour son épouse ; mais à cette fois, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se donnent et communiquent

³⁸³ Nous signalons que Marie emploie cet adverbe de temps en début de phrase et isolément, alors qu'au XVII^e siècle il n'était plus admis. C'est ce que suggère Claude Favre de Vaugelas : "Il y a encore une différence entre *alors* et *lors* qu'*alors* se peut mettre au commencement, au milieu, et à la fin de la période, et *lors* sans *que* ne se peut mettre qu'au milieu, et s'il se met quelquefois à la fin, il faut que *pour* aille devant et que l'on die *pour lors* [...]. Au milieu *lors* est meilleur qu'*alors*, et *lors* sans *que* se peut mettre au commencement quand il y a *dez* devant *dez lors* et non *dez alors* comme disent quelques uns", *Remarques sur la langue françoise*, éd. critique par Zygmunt Marzys, Genève, Droz, 2009, p. 450.

pour posséder entièrement ton âme. » Et lors, l'effet s'en ensuivit, et comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine. Le Père Éternel était mon Père ; le Verbe suradorable, mon Époux, et le Saint-Esprit, Celui qui par son opération agissait en mon âme et lui faisait porter les divines impressions. (R 286-287)

La “pénétration” des trois Personnes évoquée dans le paragraphe précédent est reprise dans cette deuxième partie, toujours régie par les indicateurs de la simultanéité. Au même moment, la Trinité communique à l'âme la prééminence de la grâce actuelle, ce que Marie illustre par la rétrospection comparative des révélations trinitaires. Ce discours rapporté contredit l'intemporalité surnaturelle, puisque la parole suppose un temps de débit. Cependant, Marie remédie à l'ambiguïté en mettant l'accent sur l'aspect communicatif, tel que le suggère l'emploi du verbe “signifier”, ainsi qu'en excluant la verbalisation, comme le montre le comparatif “plus distincte et <intelligible> que toute parole”. Alors, le discours direct n'est qu'une stratégie discursive pour rendre plus explicite à autrui la communication ineffable entre l'âme et Dieu. Sur cette révélation s'enchaîne l'effet, la possession réciproque entre les Personnes divines et l'âme. Là, nous percevons la difficulté expressive de la religieuse, car elle rapproche un adverbe de simultanéité, “lors”, d'un verbe de succession, “s'ensuivre”. C'est à travers ces formes incongrues que l'on peut juger du malaise éprouvé par celle qui doit humaniser une expérience divine, plutôt que par la rhétorique de l'indicible.

Le troisième paragraphe s'ouvre encore sur une expression de simultanéité :

En toute cette opération, je me voyais le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes. Je ne pouvais dire autre chose que : « Ô mon grand Dieu ! ô suradorable Abîme ! Je suis le néant et le rien ! » Et lors, m'était répondu : « Encore que tu sois le néant et le rien, toutefois tu es toute propre pour moi. » Cela me fut répété plusieurs fois, à proportion de mes abaissements ; et plus je m'abaissais et plus je me voyais agrandie, et mon âme expérimentait des caresses qui ne sauraient tomber sous la diction humaine. (R 287)

Comme nous l'avons vu au préalable, ce passage mélange le visuel et le sonore. Les images contrastantes du “néant” et du “Tout” résonnent, d'ailleurs, avec la spatialisation de l'expérience exprimée, dans le paragraphe précédent, par la formule “ce grand abîme”. L'expérience auditive, évoquée par l'échange dialogique, et les structures qui impliquent une évolution temporelle – “plusieurs fois”, “à proportion de”, “et plus...et plus” – se heurtent à la simultanéité signalée au début du paragraphe. Donc, l'expression de l'intemporalité a des limites, car elle devient, comme dans ce cas, un leurre de sorte que, là, nous comprenons les incessants rappels de la religieuse à propos de la supériorité de l'expérience sur le discours.

Les grâces secondaires, tout en étant relatées dans des récits plus courts et moins structurés que les faveurs capitales, reproduisent la même stratégie discursive : l'intervention de Dieu est

toujours imprévisible et les événements intérieurs s'enchaînent à travers l'adverbe "lors".

Voyons, par exemple, la grâce de la révélation de la destination missionnaire :

[...] un jour étant en oraison devant le très saint sacrement, appuyée en la chaise que j'avais dans le chœur, mon esprit fut en un moment ravi en Dieu, où il lui fut représenté ce grand pays qui lui avait été montré en la façon que j'ai déduite ci-devant avec toutes les circonstances. Lors, cette adorable Majesté me dit ces paroles : « C'est le Canada que je t'ai fait voir ; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie. » Ces paroles qui portaient vie et esprit en mon âme, en cet instant la rendirent dans un anéantissement indicible au commandement de cette infinie et adorable Majesté, laquelle lui donna force [pour répondre], disant : « Ô mon grand Dieu, vous pouvez tout et moi je ne puis rien ; s'il vous plaît de m'aider, me voilà prête. Je vous promets de vous obéir. Faites en moi et par moi votre très adorable volonté ! » Il n'y eut point là de raison ni de réflexion : la réponse suivit le commandement, ma volonté ayant été à ce moment unie à celle de Dieu, d'où s'ensuivit une extase amoureuse dans laquelle cette infinie Bonté me fit des caresses que langue humaine ne pourrait jamais exprimer, de laquelle s'ensuivirent de grands effets intérieurs de vertu. (R 315-316)

La transition à l'espace intérieur est encore marquée par la rapidité de l'action divine, grâce à la formule récurrente "en un moment". Puis, l'embrayeur "lors" met en relief la simultanéité de la vision du Canada et de l'injonction divine exprimée à travers le discours direct. L'effet de ces paroles est également simultané, car l'anéantissement de l'âme se produit "en cet instant", de sorte qu'elle donne aussitôt son assentiment, ainsi que le suggère l'absence de toute activité cognitive. Enfin, sur cela s'enchaînent une union amoureuse et des effets de vertu. Tout en employant des verbes, comme "suivre" et "s'ensuivre", qui confèrent à l'événement une durée, Marie transmet tout de même une illusion d'intemporalité à travers le rythme précipité des communication visuelles et sonores. La disposition régulière des indications temporelles, et de simultanéité et de succession, produit une sorte d'accélération qui évoque implicitement l'instantanéité surnaturelle.

Ce rythme soutenu nous le retrouvons également dans le récit de la grâce du ravissement de la volonté de la religieuse, au sujet de la vocation missionnaire :

[...] un jour que j'étais en oraison devant le très saint sacrement. Je traitais pour lors avec elle [la divine Majesté] du salut des âmes, dans l'accès ordinaire auquel il lui plaisait de m'attirer. En un moment, elle m'ôta tout pouvoir et capacité de ce commerce, et ravit mon âme en une extase qui la mit dans son souverain et unique Bien, pour la faire jouir de ses caresses et divins embrassements, dans un amour et privauté indicible où il lui découvrait le grand avantage qu'il y avait à lui gagner des âmes, et <l'incitait> à les lui demander. Lors, l'âme piquée dans les intérêts de l'Époux, le sacré Verbe Incarné, par une amoureuse impatience, voulait que ses affaires fussent avancées, et qu'elle fût victime, bien qu'il fallût donner mille vies, s'il lui eût été possible, pour ce sujet ; et qu'il plut au Père Éternel de la mettre en état de pouvoir exécuter le commandement qu'il lui avait fait de lui faire une maison en Canada, en laquelle il fût loué et adoré avec Jésus et Marie et qu'il n'en séparât point le grand saint Joseph. [...] J'avais une certitude intérieure que la divine Majesté agréerait mes instances, que je ne faisais que par la motion de son Saint-Esprit. Elle jetait ses regards sur moi lorsque, par la même motion, je voulais ravir sa volonté par un amoureux effort que je pâtissais, par lequel je voyais que j'avais le droit de justice à cause de mon divin Époux. Lors, cette suradorable Majesté jetait ses regard sur moi, qui me signifiaient que j'avais voulu ravir sa volonté, mais que, par amour, elle voulait triompher de la mienne. Ah ! qui est-ce qui pourrait exprimer ce commerce d'amour ? Il se fit lors une opération dans mon âme qui la faisait délicieusement agoniser. Elle respirait seulement un peu, se confessant vaincue, disant et signifiant par ses respirs : « Ah ! mon Amour ! Ô mon grand Dieu ! je ne veux rien, je ne puis rien vouloir. Vous m'avez ravi ma volonté ! Comment pourrais-je vouloir, puisque vous me l'avez ravie et rendue impuissante de vouloir ? Voulez donc, ô mon Amour, dans la droiture et justice de votre divin vouloir. » Puis mon âme demeura perdue dans ce grand océan d'amour, la divine Majesté de Dieu, sans respir. (R 323-325)

C'est au cours de sa prière pour le salut des âmes que Marie sent ravir, brusquement, son âme : "en un moment" son oraison est interrompue par une extase amoureuse, tel que le suggère la rhétorique affective déployée tout au long du récit ("faire jouir", "caresses", "embrassements", "dans un amour et privauté", "amoureuse impatience", "amoureux effort", "par amour", "commerce d'amour", "mon Amour", "grand océan d'amour"). Les mouvements intérieurs sont scandés par les trois adverbes "lors" et par la conjonction "lorsque". Le premier adverbe superpose les désirs de l'âme à l'opération divine qui montre les avantages apostoliques. Ensuite, la conjonction de simultanéité rapproche les "regards" de Dieu de l'intention de l'âme d'agir sur la volonté divine. Le deuxième adverbe enchaîne l'intention surnaturelle de ravir la volonté de l'âme, puis, le dernier introduit l'opération qui assujettit l'âme, ainsi que le montre son image personnifiée et moribonde ("délicieusement agoniser", "respirait seulement un peu", "vaincue"), et son exclamation, dans le discours rapporté, d'être entièrement soumise. Cet usage anaphorique des embrayeurs de simultanéité traduit l'impétuosité et le chevauchement des communications intérieures, autrement dit leur intemporalité. De plus, ce passage révèle la valeur intemporelle que Marie accorde à l'adverbe "lors", en le distinguant de la locution adverbiale "pour lors". Les deux structures renvoient à la même signification, "à ce moment-là", mais elles se rapportent à deux réalités distinctes : d'un côté, la locution est employée pour la circonstance de prière où, malgré l'état de recueillement, Marie maintient le contrôle sur elle-même ; de l'autre, l'adverbe est appliqué à l'état extatique, comme dans tous les récits des grâces. Nous avons dit que l'usage de "lors" isolément, ainsi qu'en début de phrase, était désuet au XVII^e siècle, de sorte que l'Ursuline reprend cette pratique abandonnée pour la destiner exclusivement au compte rendu des états extraordinaires. Elle se détourne, donc, de l'usage commun pour donner à l'adverbe une signification personnelle, afin de rendre la spécificité temporelle de l'instant éternel.

Cette idée est confirmée par le récit de la grâce opérée par la Vierge pour libérer la religieuse de la longue période d'obscurité spirituelle vécue à l'époque missionnaire : "J'expérimentai lors que l'Esprit de Dieu me faisait parler à cette divine Mère. J'étais pour lors devant le très saint sacrement. En un instant, je me sentis exaucée et ôter de moi comme un vêtement sensible, et une suite et écoulement de paix en toute la partie sensitive de l'âme" (R 418). Ce passage inverse l'ordre spatial habituel du compte rendu des grâces, car notre regard est conduit de l'intérieur à l'extérieur, puis, à nouveau à l'intérieur. À part cela, nous constatons que l'usage de "lors" en locution apparaît pour localiser temporellement la religieuse dans l'espace extérieur, tandis que l'adverbe, cette fois-ci employé correctement avec "que", est réservé au phénomène spirituel. Selon la rhétorique habituelle de l'immédiateté, c'est "en un instant" que Marie est délivrée de ses peines, opération représentée métaphoriquement par le "vêtement" ôté.

Les structures temporelles de l'instant et de la simultanéité caractérisent également les grâces secondaires relatées en récits moins détaillés. Dans l'article XXXV, après avoir décrit la période de tentations qui agitaient son esprit tout au début de sa vie religieuse, Marie narre son affranchissement :

Un jour, étant prosternée devant le saint sacrement, m'abandonnant à Notre-Seigneur, j'entendis en mon cœur par paroles intérieures ce verset du psaume *In convertendo Dominus : Qui seminant in lacrimis in exultatione metent*. Lors, tout le fardeau de mes croix fut levé, comme qui m'eût ôté un vêtement lourd et massif, et, au lieu de la pesanteur de ma croix, j'expérimentai les paroles de Notre-Seigneur : *Mon joug est doux et mon fardeau léger*. (R 295)

Les indications spatio-temporelles de l'incipit sont assez vagues : "un jour" et l'agenouillement "devant le saint sacrement" constituent, d'ailleurs, les circonstances extérieures typiques de la majorité des interventions de la grâce. L'adverbe "lors" marque l'effet immédiat des paroles du psaume, un allègement spirituel qui, comme dans la faveur opérée par la Vierge, est exprimé à travers la comparaison du dépouillement d'un "vêtement lourd et massif".

Parfois, les opérations divines en vue du soulagement de la religieuse sont des expériences réitérées. À propos de l'abandon spirituel en époque missionnaire, Marie narre comment Dieu la soutenait de ses troubles :

J'étais parfois subitement arrêtée et me semblait que réellement je me voyais sur le bord de l'enfer et que, de la bouche de l'abîme, sortaient des flammes pour m'engloutir, et je sentais en moi une disposition qui me voulait porter de m'y précipiter, pour faire déplaisir à Dieu, contre lequel cette disposition me portait de le haïr. Lors, en un moment, par sa bonté et miséricorde, par un écoulement secret de son Esprit, il excitait la partie supérieure de mon âme à vouloir en effet être précipitée dans l'enfer, pour ce que la Justice divine fût satisfaite dans le châtement éternel de mes indignités, qui lui avaient dérobé mon âme, que Jésus-Christ avait par son infinie miséricorde rachetée de son Sang, et non pour lui déplaire. Cet acte était une simple vue de foi qui me tirait de ce grand précipice. (R 378)

Ce passage indique que les tentations avaient tellement de puissance qu'elles immobilisaient l'Ursuline à la manière des expériences extatiques. Marie se trouvait "subitement arrêtée" dans une atmosphère infernale où un "abîme" avec des "flammes" l'attiraient ("m'engloutir"), en même temps qu'elle s'y projetait ("voulait [...] m'y précipiter"). Toutefois, l'Esprit divin ne la laissait pas tomber : inexorablement et instantanément, ainsi que le suggère la formule récurrente "Lors, en un moment", il la rattrapait du précipice.

À la fin du septième état d'oraison, nous rencontrons un autre itératif, mais un peu moins visuel et métaphorique que ce dernier. Il s'agit des quelques jours qui précédèrent l'entrée de Marie au couvent des Ursulines de Tours, lorsqu'elle était inquiète, à cause de la fuite de son fils, ainsi que blessée par les remontrances de son entourage. Alors, elle s'adressait à son Bien-Aimé :

Je traitai de cette affaire avec mon divin Époux, plusieurs jours auparavant. Je ne pouvais lui dire autre chose que : « Mon chaste Amour, je ne veux pas faire ce coup, si vous ne le voulez pas. Voulez pour le moins, mon Bien-Aimé, tout me sera une même chose dans votre divin vouloir. » Lors, il influait en mon âme un aliment et nourrissement intérieur qui m'eût fait passer par les flammes, me donnant un courage à tout surmonter et à tout faire ; et il emportait mon esprit où il me voulait. (R 275)

Au moment où Marie profère ses craintes, Dieu lui donne la force, tel que le suggère la métaphore alimentaire, pour affronter n'importe quel risque, illustré par l'image des "flammes". Puis, en redondance, la religieuse se livre à la traduction des métaphores.

Qu'il s'agisse de grâces responsables des changements d'état, de révélations secondaires ou de faveurs de délivrance, que le récit soit plus ou moins détaillé, l'Ursuline explicite l'intemporalité surnaturelle de ses expériences par les formules temporelles de l'instantanéité et de la simultanéité. Cependant, tout au long de la *Relation*, elle dissémine de nombreux rappels de l'immédiateté de l'action divine, sans pour autant développer le récit de la grâce. Par exemple, dans l'article LXIV, lorsque Marie relate son engagement dans les travaux de reconstruction du monastère de Québec, elle souligne le prompt soutien de la Vierge : "Je n'eus pas plus tôt commencé que je ressentis son assistance d'une façon et manière fort extraordinaire, qui était que je l'avais continuellement présente" (R 440). À la fin de l'article XV, consacré aux tentations de son état séculier, le narrateur conclut sur la soudaineté de l'intervention divine : "J'ai donc, étant dans le monde, passé par diverses épreuves semblables, desquelles Dieu par sa bonté me tirait amoureusement, tout d'un coup, et me faisait expérimenter que c'est lui qui *relève le pauvre de la fiente pour le mettre aux délices de ses bonnes grâces et de son cœur*" (R 226). Il en va de même à la fin du septième état d'oraison, lorsque Marie était tenté par le diable au sujet de l'abandon de son fils : "Mais aussitôt, notre bon Dieu me donnait une confiance qu'il aurait soin de ce que je voulais quitter pour son amour [...]" (R 273). C'est également dans l'instantanéité que la religieuse reçoit la connaissance infuse de l'Écriture sainte :

[...] le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principe les maximes de l'Évangile, sans que je m'y étudiasse, soit y raisonnant, soit y réfléchissant par élection, mais cela me venant tout en un moment dans l'esprit, sans qu'au précédent j'en eusse fait lecture. (R 424-425)

Ce que le narrateur exprime à travers l'opposition est éclairci par une image, dans la page suivante : "[...] toutes ces vues et ces grâces substantielles n'étant par aucune étude de ma part, mais à la façon que les éclairs précèdent le tonnerre, expérimentant que tout procédait du centre de mon âme, de Celui qui en avait pris la possession [...]" (R 426). Or, voici l'instantanéité divine représentée par une métaphore météorologique : l'action de Dieu est un éclair, une lumière insaisissable qui descend du ciel.

Tout au long de la *Relation*, Marie montre comment sa vie est constamment comblée par la présence et par les grâces divines : Dieu communique à son élue ses mystères et il la dirige dans son parcours existentiel en la consolant et en résolvant ses troubles spirituels. À tout moment, Dieu agit dans l'âme à son gré et de manière imprévisible, de sorte que Marie, comme nous l'avons vu, n'a

pas la faculté de prévoir ou de contrôler les ravissements. En un instant, l'âme est emportée dans l'Ailleurs, un espace-temps immatériel et éternel, que Marie cherche à traduire par des métaphores empiriques et par la rhétorique temporelle de l'instant et du simultané. Le récit de ces expériences extatiques reproduit l'intemporalité divine par la succession d'instantanés intérieurs. Toutefois, il ne s'agit pas tout à fait d'une succession, car Marie aurait pu employer les embrayeurs de la progression, comme elle le fait pour signaler le passage d'une disposition intérieure à l'autre. En effet, pour ces circonstances globales, le narrateur privilégie l'adverbe "ensuite". Quant aux phénomènes extatiques, l'adverbe "lors" est préféré, parce qu'il implique une idée de simultanéité, de superposition d'instantanés, plutôt que d'enchaînement. Comme l'a souligné le narrateur au cours des récits des deux premières grâces examinées, la succession est un procédé narratif, non pas la caractéristique de l'expérience réelle. Marie met également en évidence l'aspect immédiat et imprévu des interventions divines. À ce propos, la métaphore météorologique est révélatrice : comme l'"éclair", Dieu illumine l'âme, puis, il produit son effet par le "tonnerre". La célérité de la communication, ainsi que la coïncidence entre la partie significative et la partie opérationnelle de la grâce, ne pouvait être expliquée de manière plus claire.

D'après les récits des faveurs, nous avons l'impression que la religieuse expérimente l'intemporel divin par moments qui sont parsemés au cours de son itinéraire. Il s'agit d'une participation morcelée et ponctuelle à l'éternité. Si nous envisageons la *Relation* dans son ensemble, nous constatons que les deux derniers chapitres, en particulier le treizième état d'oraison, rendent de moins en moins compte de ces expériences extatiques. Grâce au perfectionnement intérieur, l'âme aboutit à un état d'extase foncière et continue qui ne cause plus les altérations des sens témoignées par la rhétorique de la perte du contrôle de soi et par les transitions perceptives de la protagoniste. À partir de 1651, Marie entre, comme elle le dit, dans un "état de victime continu, plus subtil et intense qu'à l'ordinaire" (R 450) où la volonté de l'âme coïncide avec la volonté de Dieu³⁸⁴. L'article LXVII revient sur cette disposition en la développant de manière détaillée : c'est un état d'union, perfectionné et évolué, aux trois divines Personnes :

³⁸⁴ Nous retrouvons dans cet état d'oraison la notion d'extase de la volonté décrite par François de Sales dans son *Traité de l'amour de Dieu* (1616). Comme Jacques Le Brun l'a étudié, le concept d'extase qui émerge des traités philosophiques et théologiques, des récits biographiques et autobiographiques, du XVII^e siècle, a fait l'objet d'un remaniement par rapport aux traditions antérieures. Déchiré entre l'épanouissement de la mystique et la méfiance envers ses manifestations, le XVII^e siècle déploie un emploi polysémique du mot "extase". La conception qui apparaît dans le traité salésien a un écho dans l'écrit expérientiel de notre Ursuline : "[...] il y a un autre signe qui témoigne de la radicale évolution par rapport à l'extase antique et dionysienne, c'est la distinction faite par saint François de Sales entre « trois sortes » d'« extases sacrées », selon les facultés : entendement, affection et action, et la désignation comme « vraie extase », comme « bonne et sainte extase » de l'extase de la volonté, la seule à ne pas être suspecte d'être l'œuvre du « malin esprit ». En effet l'extase de la volonté est toute différente de l'« extase ou ravissement de contemplation », c'est une « vie surhumaine extatique » et non pas un état d'« oraison »", voir "Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne", *art. cit.*, p. 40.

Cette manière d'union est très haute et très pure, et quoique je dise « le sacré Verbe Incarné », ce n'est pas que j'aie une espèce imaginaire ; mais dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable, quoiqu'elle ne confonde point la personnalité ; et cette âme porte les opérations divines par l'Esprit du suradmirable Verbe Incarné. (R 462)

Le narrateur définit la spécificité de la disposition en accumulant les qualificatifs : l'état de victime est “subtil et intense”, puis, l'union est “très haute et très pure”. L'expérience intérieure se distingue pour sa “pureté” et “simplicité”. Plus loin, Marie caractérise ultérieurement son état :

Et je suis sans cesse dans ce divin commerce, d'une façon et manière très 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, que, comme j'ai déjà dit, je ne puis trouver de termes pour m'exprimer. Mes regards à cette suradmirable 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 sa divine Majesté veut honorer ma bassesse, je ne puis rien entièrement que par sa motion [très simple], et [puisqu'elle est] si simple, comment ma langue dirait-elle ce que c'est que mon esprit ne peut distinguer pour sa grande simplicité et pureté et qui va de plus en plus au plus simple ? (R 462-463)

Marie décrit l'état extatique comme une circonstance permanente. Ainsi qu'elle le dit, elle est “sans cesse” en relation avec la Trinité, communication qui implique un échange, tel que le suggère le mot “commerce”. Elle est bien loin, donc, des expériences extatiques localisées de son passé, des irruptions divines imprévisibles et observables de l'extérieur. Dieu a pris place dans le fond de l'âme, comme l'indique la spatialisation de la disposition intérieure. C'est là que la créature est déifiée et dépossédée d'elle-même : n'ayant plus de volonté propre, l'âme ne peut être mue que par l'Autre qui s'est installé en elle, de sorte que la communication, le “langage” intérieur, ne peut être produit que par l'Esprit divin. Puis, cette intimité, bien que Marie proteste de ne pas trouver les mots adéquats pour l'exprimer, est décrite par l'accumulation lexicale “délicate, simple et intense”, par la double négation et, enfin, par la métaphore aérienne. La relation devient, donc, légère, impalpable et invisible comme l'air, image qui résonne avec la “simplicité” évoquée à plusieurs reprises. De plus, c'est à celle-ci que Marie impute l'ineffabilité de la disposition spirituelle. La question rhétorique souligne que l'extrême et progressive simplicité, mise en relief par l'allitération de l'énoncé “de plus en plus au plus simple”, dépasse toute possibilité discursive et rationnelle³⁸⁵.

³⁸⁵ Le centre de l'âme, où Marie réalise la simplicité de la connaissance divine, correspond à la “pointe de la raison” salésienne, l'espace de l'âme où les raisonnements n'ont plus d'accès. Comme le révèle Mino Bergamo, dans son analyse du *Traité de l'amour de Dieu*, la suprême partie de l'âme est conduite “par une *simple vue* de l'entendement et un *simple sentiment* de la volonté”. Le spécialiste ajoute : “[...] chiamerò *sopradiscorsivi* questi atti, semplici e nobilissimi, dell'intelletto e della volontà, poiché essi eccedono tutte le operazioni della ragione che ragiona [...] perché trascendono tutte le operazioni discorsive della ragione umana. Bisogna notare, infine, che questi atti semplici, sopradiscorsivi, delle facoltà spirituali, sono necessariamente orientati in direzione della divinità. E non soltanto perché hanno Dio per oggetto, in quanto cioè trovano in Dio il loro termine, ma perché è Dio a renderli possibili, in quanto cioè Dio è il loro principio”. Bergamo met en lumière que l'opposition entre les actes discursifs et les actes “sur-discursifs” de l'esprit reproduit l'antithèse complexité-simplicité dont la description est déjà présente dans la *Summa theologiae* (1265-1274) de Saint Thomas d'Aquin : “L'essenza della discorsività è dunque la complessità, poiché il *discursus* non è altro che l'attività della ragione, in quanto comporta una molteplicità di meditazioni e di passaggi, una serie di operazioni distinte e successive. [...] La semplicità dell'intelligenza angelica è inseparabile dalla sua sopradiscorsività, poiché percepire semplicemente – *simpliciter apprehendere* – la verità intelligibile, significa appunto, per San

Dans cet état osmotique, la religieuse n'est plus en mesure de "distinguer" son expérience intérieure, autrement dit de la concevoir analytiquement. Alors que cet acte était réalisable dans les premières phases de son cheminement spirituel, lorsque l'âme avait encore ses facultés opératives, l'état actuel ne le permet plus, parce que l'âme est entièrement anéantie en Dieu. De cela découle l'impossibilité d'en parler et de favoriser le lecteur par les stratégies discursives spatio-temporelles déployées auparavant. L'état narré par Marie à la fin de sa *Relation* est permanent, caractère qui rend absurde toute tentative de recourir au compte rendu épisodique. Toutefois, le narrateur, dans la suite du récit et selon son habituelle démarche illustrative, cherche à donner un exemple concret de la disposition :

Tous le temps de mes exercices spirituels, desquels je sors, s'est passé de cette sorte. Aujourd'hui, ce qui a été imprimé dans mon esprit a été les paroles de Notre-Seigneur : *Je suis la Vigne et mon Père est le vigneron ; il taillera tout le serment qui ne porte point de fruit afin qu'il apporte plus de fruit.* Ce passage me signifiait les raisons de[s] divers états de purgation que j'ai côtés ci-devant, et l'importance qu'il y a d'être unie à notre divine Vigne, le suradorable Verbe Incarné, pour n'avoir de vie que <par sa sève> qui est son divin Esprit, et que c'est le haut point de la vie spirituelle et la consommation des Saints, que de n'avoir plus de vie qu'en lui, selon le sens de saint Paul. (R 463)

Le dépouillement de l'état intérieur se reflète dans la simplicité narrative. La description circonstancielle se limite à l'indication du jour, celui de la conclusion de la rédaction de l'ouvrage, et de la durée de l'oraison, élément qui renvoie implicitement à une localisation dans l'espace extérieur. Contrairement aux grâces précédentes, Marie n'a pas besoin de marquer la transition de l'extérieur à l'intérieur et *vice-versa*, ni l'irruption divine instantanée, ni la perte ou la reprise du contrôle de soi. L'aspect dramatique véhiculé par le visuel et l'auditif disparaît également. Tout se passe simplement : la parole divine se glisse dans l'esprit de la religieuse en amenant ses trois significations.

Avant de quitter le récit, Marie livre un éclaircissement ultérieur :

Il y a encore une autre disposition en laquelle je me trouve, qui est comme dérivante de celle dont j'ai parlé au précédent chapitre. Cela m'arrive le plus souvent quand je suis seule en notre chambre, venant de quelque règle du chœur, surtout de la très sainte communion, plus qu'en un autre temps. Je pâti une impression en l'âme. Ce n'est pas que je conçoive que c'est une impression pour lors ; mais je dis ainsi pour m'exprimer. C'est une chose si haute, si ravissante, si divine, si simple, et hors de ce qui peut tomber sous le sens de [la] diction humaine, que je ne la puis exprimer, sinon que je suis en Dieu, possédée de Dieu et que c'est Dieu qui m'aurait bientôt consommée par sa subtilité et efficacité amoureuse, si [je n'étais soutenue] par une autre impression qui succède à celle-là qui ne se passe pas néanmoins, mais tempère sa grandeur comme insupportable en cette vie. Sans ce tempérament de cette autre impression, qui a toujours son rapport au suradorable Verbe Incarné, mon divin Époux, [je ne saurais subsister], mon âme ne se trouvant avoir vie qu'en lui, dans mon état foncier d'amour, jour et nuit et à tout moment. (R 464)

Jusqu'à la fin de la *Relation*, Marie met en pratique le *dictat* de la direction de conscience, en soulignant le lieu et les activités qui précèdent habituellement l'événement. Le religieuse manifeste

Tommaso, *percepirla senza passare per la molteplicità di meditazioni, che costituisce l'essenza, e l'essenziale complessità, del pensiero discorsivo*", voir *op. cit.*, p. 99, 101.

sa difficulté expressive en signalant qu'elle emploie le terme "impression" de manière impropre, c'est-à-dire que le sens donné en ce contexte diffère des connotations précédentes. Cependant, le narrateur supplée à l'absence terminologique grâce à l'accumulation des qualificatifs : "si haute, si ravissante, si divine, si simple". Parallèlement, il contrebalance l'impuissance expressive, "je ne la puis exprimer", à travers la gradation introduite par "sinon". Ce passage retient notre attention en ce qui concerne l'expression du temps. L'énoncé "une autre impression qui succède à celle-là qui ne se passe pas néanmoins" nous ramène à l'intemporalité. Il y a succession sans succession : bien que la deuxième impression suit la première, celle-ci demeure. Ainsi, la négation de l'enchaînement temporel implique encore une fois l'idée de superposition intemporelle. Le caractère épisodique et l'instantanéité de l'événement semblent témoigner à nouveau une participation fragmentaire à l'essence divine. Toutefois, c'est dans la contradiction temporelle des dernières lignes que Marie révèle son expérience permanente de l'éternel. Alors que le début du récit met en relief des circonstances ponctuelles et réitérées, la fin se réfère à une durée constante. La disposition intérieure, l'"état foncier d'amour", a atteint une stabilité, rendue visible par la mesure du temps extérieur, "jour et nuit et à tout moment". L'impression qui a lieu, généralement, lorsque la religieuse sort de ses obédiences ou de la sainte communion n'est qu'une sensation intensifiée de son état permanent, un sentiment dont la "grandeur" a besoin d'être modérée par une autre impression. Mais, cela n'est qu'un instant particulier de l'éternel que Marie expérimente incessamment.

Ainsi, nous avons vu qu'au fil de la *Relation* l'expérience de la grâce subit-elle une mutation. Dans la majorité des états d'oraison, la grâce apparaît comme une expérience partielle et réitérée du surnaturel. Il s'agit de phénomènes extatiques condensés dans l'éternité de l'instant. Puisque les puissances de l'âme maintiennent un certain degré d'autonomie et de raisonnement, il est possible pour Marie de discerner les expériences et, par conséquent, de les narrer. Pour en parler, la religieuse doit, paradoxalement, avoir recours aux catégories humaines et narratives de l'espace et du temps. C'est pourquoi l'acte scripturaire correspond à une sorte de désacralisation de l'éternel et de l'infini divins. Marie procède, donc, à la réification des expériences extatiques à travers l'encadrement circonstanciel : les indications du lieu, de la posture et de l'activité de la protagoniste, du jour et du moment précis de la journée ont la fonction, selon les préceptes de la direction de conscience, d'accréditer l'expérience extraordinaire. La réalité invisible est concrétisée par la dimension extérieure, car elle est ramenée à un être physique qui occupe un espace, souvent sacré, pendant un laps de temps plutôt court, une demi-heure ou, au maximum, quelques heures. La mesure de la durée du phénomène contraste avec sa nature intemporelle. En quelque sorte, Marie

observe et relate la grâce à partir de deux points de vue temporels : d'un côté, elle la voit de l'extérieur, comme l'un des événements biographiques que l'on peut situer sur la ligne chronologique de l'existence, ainsi que mesurer en termes de durée ; de l'autre, elle la voit de l'intérieur, dans un état de suspension du temps. Les récits des grâces rendent compte du passage d'une dimension spatio-temporelle à une autre, a-topique et atemporelle, de sorte que cela se traduit dans la narration à travers la mise en relief de la transition perceptive de la protagoniste qui passe d'un mode sensible à un mode spirituel. On a l'impression que la créature terrestre s'endort, en suspendant ses facultés corporelles, pour que l'être intérieur s'éveille. L'entrée dans le monde intérieur est également suggérée par la perte du contrôle de soi qui se réalise de manière imprévisible et immédiate par l'intervention de Dieu. À travers cet instant insaisissable, l'âme se laisse aller à la communication divine. La seule manière de représenter l'intensité de ce qui se passe dans l'espace de l'altérité radicale est de scinder l'instant éternel en micro-instants juxtaposés dans la chaîne narrative. Toutefois, ces scènes intérieures sont reliées, en quelque sorte, par des embrayeurs temporels, tels que "en un moment" et "lors", qui nient la succession et la durée. La verbalisation de l'expérience contraint à rendre temporel l'intemporel, mais le langage peut être porté au-delà de la limite de son usage courant et endosser des significations inédites. En d'autres mots, les expressions temporelles de la simultanéité deviennent des expressions intemporelles.

Nous avons également vu qu'au fil du temps l'âme et les grâces se transforment. À force de fuir et de découvrir l'Ailleurs, celui-ci finit pas s'installer dans l'âme, de sorte que dans cette inhabitation l'âme est dépossédée de son espace, de ses facultés et de sa vie. Bref, elle est dépossédée d'elle-même. La grâce n'est plus une expérience de sortie hors de soi saisissable et observable, car elle devient un état stabilisé dans la plus noble portion de l'âme. C'est dans le centre ou dans le fond de celle-ci que la grâce souffle un "air si doux". Aux moments épiphaniques des ravissements se substitue la permanence de l'extase de la volonté. À ce moment-là, l'expérience intérieure est indiscernable en fonction de son extrême simplicité et subtilité. Par conséquent, la narration est directement proportionnelle à l'expérience : plus l'intériorité se simplifie, plus le récit se dépouille des déterminations spatio-temporelles, qui marquent la transition d'un monde à l'autre, et des composantes visuelles et auditives.

CONCLUSION

Il y a plus de trois siècles, lorsque Marie prit la plume pour raconter son expérience spirituelle et existentielle, elle se doutait peut-être que son fils n'allait pas garder pour lui-même ses confidences. Toutes les recommandations de secret qui apparaissent dans la correspondance et l'anonymat, qui finalement n'est qu'affecté dans la *Relation*, ressortissent à la crainte que son manuscrit circule dans le milieu religieux ou dévot, selon les pratiques de l'époque. La religieuse n'imaginait pas que son fils allait lui rendre hommage par la publication de plusieurs ouvrages et que son autobiographie spirituelle, dans une forme qui est quasiment celle de l'autographe, passerait à la postérité jusqu'à nos jours.

Depuis des décennies, on ne cesse de louer la qualité de l'écriture de l'Ursuline. Brémond, par exemple, parle d'"écrits, d'une richesse et d'une limpidité merveilleuse"³⁸⁶. Quelques années plus tard, Dom Jamet affirme : "Marie est de son temps ; sa langue est parfois embarrassée. Mais il n'est point besoin d'être un styliste pour que le style témoigne du don du grand écrivain" (R 139). Dans son étude comparée de l'écriture de l'Ursuline et de Sainte Thérèse, Helmut Hatzfeld souligne la "clarté française" qui caractérise l'expression de la mystique de Tours³⁸⁷. Marie, auteur malgré elle, écrit sa vie sur commande et sous l'inspiration de l'"esprit de grâce", comme la plupart des moniales de son temps. Toutefois, ces *topoi*, qui apparaissent de manière explicite et constante tout au long de la *Relation*, sont à l'origine d'une tension qui remet en question la représentation des sujets impliqués dans la situation énonciative. L'émetteur du message qui s'affirme à travers l'instance autodiégétique n'assume pas son écrit en fonction des préceptes moraux et sociaux de son époque. D'un côté, l'écriture de soi, expression de l'amour-propre, expose la religieuse au risque de contrevenir à l'humilité chrétienne ; de l'autre, l'Ursuline n'a ni l'autorité de prendre la parole, en raison de l'injonction paulienne revalorisée par la culture contre-réformiste, ni le mérite d'être la créatrice de son texte à cause d'un préjugé contre les compétences intellectuelles féminines. Ainsi, Marie est-elle contrainte à dissimuler son rôle auctorial, en rappelant que son texte n'existe que par obéissance à un ordre reçu de son directeur spirituel et par l'intervention divine qui l'a guidée au moment de l'écriture. Notre analyse textuelle a mis en relief que ces deux thèmes se réduisent à une fonction rhétorique, autrement dit à la reproduction incertaine des *topoi* qui caractérisent la production littéraire monastique féminine.

³⁸⁶ Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. VI, *op. cit.*, p. 10.

³⁸⁷ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, pp. 211-213, 234.

L'évocation de l'obéissance au représentant de Dieu sur terre, dans l'incipit et au fil des pages de la *Relation*, n'est qu'un prétexte fallacieux. D'après la correspondance adressée à Dom Martin, nous avons constaté que la relation autobiographique de Marie renverse la circonstance qui régit normalement la genèse de ce type d'écrits. La religieuse n'écrit pas pour son directeur spirituel et par là l'objectif du texte enfreint la sacralité de la pratique du discernement : Marie n'examine pas son itinéraire intérieur et extérieur pour être accompagnée dans les voies de Dieu, au contraire, elle plonge dans les profondeurs de sa conscience pour s'offrir en modèle à son fils, pour le diriger dans son expérience religieuse et mystique. Le texte qui devrait servir au perfectionnement de l'auteur devient l'une des pièces pédagogiques que Marie exploite en vue de la direction de conscience de son fils.

Pour convaincre sa mère à surmonter ses scrupules de conscience quant à l'illégitimité de sa requête, Dom Martin a dû mettre en œuvre un chantage affectif et spirituel. Comme le révèlent les missives de la religieuse, le fils éveille chez sa mère un sens de culpabilité pour l'abandon subi par deux fois, un sens de responsabilité envers son avancement spirituel et un sens de reconnaissance à l'égard de Celui qui est à l'origine de la vocation qu'ils partagent. L'insistance de Dom Claude et la relation de confiance qui s'instaure entre les correspondants au fil de l'échange épistolaire aboutissent à la rédaction de la *Relation*, un texte qui mélange, de ce fait, la confession spirituelle à un discours apologétique qui constitue une faible trace de la destination filiale de l'ouvrage. Alors que dans la correspondance les déclarations explicites de destination et l'intégration dans le corps des lettres des éléments péritextuels de l'autobiographie – la table des matières et le prologue – prouvent que Marie adresse son texte à son fils, dans la *Relation* il n'y a aucune indication évidente de cette destination, à l'exception de l'importance diégétique que la narratrice accorde à la figure de Claude. Le discours réparateur que Marie déploie tout au long de la correspondance, en revenant sans cesse sur l'épisode de l'abandon de son enfant et sur le renouvellement de la relation mère-fils, réapparaît dans le récit autobiographique. Pour se réhabiliter aux yeux de son premier lecteur, Marie interprète l'événement accablant du sacrifice maternel selon une perspective providentielle. En soulignant l'inéluctabilité de la volonté divine et l'assurance prophétique sur la destinée de son enfant, l'Ursuline montre à Dom Martin l'avantage de sa perte : sans le drame de la séparation, Claude ne serait pas le serviteur de Dieu si réputé qu'il est devenu. La justification de l'abandon par le motif de l'utilité est soutenue par une rhétorique de l'amour maternel visant à prouver que Claude n'a pas été le seul à souffrir. Marie représente son dilemme en opposant le soutien divin aux tentations diaboliques, ainsi qu'en illustrant le déchirement intérieur déterminé par l'incompatibilité de l'amour naturel et de l'amour de Dieu.

La destination de la *Relation* à Dom Martin, en plus d'être témoinnée par le discours apologétique suscité par la scène de l'abandon, se révèle à travers l'attitude pédagogique de la reprise autobiographique. Grâce à une série de procédés – tels que l'objectivation et l'actualisation du vécu personnel et l'ensemble des interventions explicatives et analytiques du narrateur – Marie s'adresse à un lecteur à instruire, destinataire imaginé à partir du commanditaire de l'ouvrage, c'est-à-dire un religieux appelé à la vie mystique. L'Ursuline exauce la requête de son fils qui ne se contente pas des éclaircissements et des conseils spirituels livrés au cours de l'échange épistolaire, en d'autres mots elle accompagne son épanchement spirituel de réflexions et d'enseignements qui contredisent ultérieurement l'objectif textuel compris dans l'évocation de l'obéissance au directeur spirituel. La *Relation* témoigne d'un haut degré d'auto-discernement et d'une posture didactique qui excluent le directeur de conscience de la destination du texte et par là sa fonction à l'égard de sa dirigée.

La correspondance s'avère fondamentale quant à la révélation de la réelle destination de l'autobiographie spirituelle : l'instance apologétique et le discours pédagogique répondent aux besoins affectifs et spirituels manifestés par Dom Claude. Sans le support de l'échange épistolaire, la *Relation* apparaît un texte qui vise globalement un public de spirituels. À travers le thème de l'injonction reçue du directeur de conscience, Marie s'autorise un discours qui rencontre les attentes d'un lectorat avide de *Vies des Saints*. Toutefois, à travers la nuance que les interventions didactiques apportent au récit de l'exemplarité d'une vie, la religieuse spécifie le public visé en se référant aux âmes inspirées de la vocation religieuse et acheminées dans la voie mystique. La *Relation* agence, donc, une destination à la fois unique et plurielle. Marie conçoit son texte pour l'édification de son fils mais, puisqu'elle doit tout de même se soumettre à l'approbation de son directeur de conscience et qu'elle se doute de la circulation de son récit, elle évite toute marque de la communication privée et, par conséquent, elle inscrit son ouvrage dans le domaine semi-public. Tout en ne figurant pas comme le commanditaire-destinataire de la *Relation*, Dom Martin demeure l'instigateur de l'ouvrage qui lui vaudra, par sa biographie, la reconnaissance publique d'avoir honoré l'un des personnages mystiques les plus remarquables de son siècle.

En demandant à sa mère de relater son parcours spirituel, Dom Claude offre à Marie l'occasion de se poser en sujet de l'écriture. La religieuse, comme dans la majorité des autobiographies, s'exprime à la première personne : en écrivant "je", elle se représente à la fois comme le sujet et l'objet de son discours. Toutefois, le sujet autobiographique s'avère disparaissant tant sur le plan de l'énoncé que sur le plan de l'énonciation. D'un côté, le "je" partage la scène du discours avec Dieu, l'acteur qui est à l'origine du "moi" qui se raconte. L'être mystique n'existe qu'en fonction de l'intervention divine de sorte que, dans le texte, Dieu apparaît souvent en sujet

agissant et la protagoniste-narratrice en sujet passif qui se montre, à travers de nombreuses formes de louanges, reconnaissant envers la bienveillance divine. Cependant, la disparition du pronom personnel à la première personne se réalise en raison de la fragmentation du “moi” et de la dépossession identitaire déterminées par l’expérience mystique. Ainsi, l’Ursuline se désigne-t-elle aussi bien à travers la forme absolue de la subjectivité qu’à travers une multitude d’équivalents qui témoignent de la volonté de décrire dans le moindre détail la complexité des phénomènes intérieurs. De l’autre, quant à l’énonciation, le sujet disparaît dans les nombreuses transitions de l’instance autodiégétique à l’instance historique qui caractérisent indistinctement le compte rendu des événements spirituels et existentiels. Chez Marie, l’énonciation, aussi bien mystique qu’autobiographique, ne s’accorde guère à une seule voix, en dépassant et en portant à l’extrême l’idée d’une énonciation mixte, le “discours-histoire” qui définit l’énonciation autobiographique d’après Jean Starobinski.

Nous avons vu que dans la reprise autobiographique le pronom personnel “je” renvoie simultanément au personnage et au narrateur du récit, entités séparées par une distance expérientielle qui peut être définie dynamique en fonction de la diminution de l’écart spatio-temporel et cognitif reproduit par la progression de l’histoire. Parfois, Marie emploie le pronom en le privant de sa dualité. Le “je” se réduit au seul sujet de l’énonciation, lorsque le narrateur interrompt l’évolution de son histoire par ses interventions métalinguistiques, autrement dit en s’exprimant à travers des énoncés analeptiques ou proleptiques sur sa narration, en concrétisant son acte remémoratif, en jugeant le contenu biographique évoqué et en déclarant son impuissance expressive concernant l’expérience mystique.

Notre analyse a mis en relief que le pronom “je”, forme représentative de l’individu, constitue un instrument trop vague pour évoquer le sujet mystique. Pour rendre compte de son expérience intérieure, Marie est contrainte à multiplier vertigineusement les sujets de l’énoncé, en fonction de l’exploration de son espace animique et de la localisation des opérations divines dans son for intérieur. Ainsi, une variété de désignations à la troisième personne du substantif se substitue-t-elle à la première personne. La religieuse opère une restriction de l’individu à ses composantes à chaque fois qu’elle se désigne par les mots “âme”, “cœur” et “esprit”, ainsi qu’à travers la terminologie de la théologie mystique. Alors que dans le premier état d’oraison Marie privilégie l’emploi synonymique des trois premiers termes, à partir du deuxième, où la protagoniste entre effectivement dans la vie mystique à travers la grâce de la conversion, elle opte pour un langage spécifique qui décrit sa structure animique, élaborée sur la base des modèles qui influencent la spiritualité du XVII^e siècle, à savoir les modèles aristotélico-thomiste, rhéno-flamand et salésien. Tout en s’appropriant la terminologie savante, Marie spécifie l’usage des termes “âme”, “cœur” et “esprit”.

Si dans le premier chapitre elle les emploie de manière synonymique pour reproduire le point de vue du personnage encore ignare des distinctions intérieures, au fil des pages, elle les pourvoit d'un sens précis : le mot "âme" se réfère à l'ensemble de l'intériorité, le mot "cœur" est associé aux activités communicatives et aux réactions émotives de l'âme et le mot "esprit" désigne la partie impliquée dans l'expérience unitive.

Marie offre une image assez détaillée de sa structure animique en mettant en scène les parties de son âme et ses "puissances". Nous avons constaté que la hiérarchie anthropologique de l'Ursuline comprend trois régions : la "partie inférieure" où l'"imagination" opère, la "partie supérieure" qui se compose de la "mémoire", de l'"entendement" et de la "volonté", puis, le "fond de l'âme" ou le "centre de l'âme", un espace insaisissable qui semble échapper à la hiérarchie de deux autres parties.

L'âme, ses deux synonymes et les référents de l'intériorité apparaissent au fil des pages aussi bien en tant que sujets de l'énoncé qu'en compléments circonstanciels de lieu, de sorte qu'ils se présentent selon le contexte comme des personnages ou des éléments topographiques. Parmi ces équivalents du "je", le "fond de l'âme" se distingue car, à une exception près, il ne représente qu'un espace. Il s'agit d'un "lieu séparé", une sorte d'au-delà de l'âme où s'accomplit l'expérience fusionnelle avec Dieu. Selon le *topos* de la demeure intérieure hérité de Sainte Thérèse, cet espace est en mesure d'accueillir l'hôte divin. Marie décrit cette partie en termes oxymoriques, en la représentant comme un espace flexible dont la dimension varie d'un extrême à l'autre – le "fond de l'âme" se rétrécit à la grandeur d'un "cabinet", tout en apparaissant un "abîme" – et dont la perception se modifie en fonction de la localisation rapprochée ou éloignée de Dieu.

Nous avons également distingué le terme "nature", en raison de l'ambiguïté suscitée par son emploi polysémique. Alors que parfois le terme renvoie à la dimension spirituelle, en se substituant à la partie sensitive ou inférieure de l'âme, d'autres fois il est évoqué pour son caractère empirique, en tant que synonyme du mot "corps". La "nature" et le "corps", nouveaux éléments de la fragmentation du sujet, apparaissent spécialement lorsque Marie relate les mortifications qu'elle s'infligeait et les effets de disjonction produits entre les parties de l'âme en conséquence du mariage spirituel. Ces deux constituants anthropologiques sont toujours représentés négativement en raison de l'empêchement qu'ils posent à l'élévation de l'âme. En tant qu'adversaires de l'esprit, ils méritent donc d'être anéantis : la partie sensitive de l'âme subit la "privation" de la participation à l'"amour martyrisant" de Dieu et le corps devient la victime de l'esprit, l'objet de son indifférence dédaigneuse et de sa cruauté. Ce dernier aspect émerge dans les scènes concernant la pratique de la mortification, où le corps, réduit en esclavage, succombe aux sévices et aux coercitions de l'âme. Dans ces épisodes, le personnage-narrateur de l'histoire s'éclipse derrière la scène en devenant

l'observateur de la lutte entre sa composante spirituelle et corporelle, comme s'il s'agissait d'entités extérieures. Tout en marquant une distanciation par rapport aux événements, le narrateur ne traite pas ses deux personnages de la même manière : alors que le corps figure généralement à la troisième personne du substantif, l'âme est ramenée à la subjectivité par l'antéposition d'un adjectif possessif. La séparation des deux éléments dans l'expérience vécue se reflète, donc, sur le plan énonciatif, ce qui signifie que Marie ne se reconnaît que dans sa dimension spirituelle, conformément au processus de perfectionnement instauré par l'éveil de l'être intérieur, la "nouvelle créature" née de la grâce de la conversion. Toutefois, la partie corporelle recouvre le rôle d'un sujet personnel, à travers le syntagme "mon corps", lorsque le contenu narratif ne concerne pas l'expérience unitive de l'âme. C'est ce que nous avons remarqué, par exemple, quant aux phénomènes d'"abstraction" relatifs à l'émergence de la vocation apostolique.

Le corps atteint un double statut énonciatif, car il apparaît impersonnel ou subjectif en fonction du contexte. Il en va de même pour les représentants de l'intériorité, qu'il s'agisse de la désignation à travers la terminologie savante ou des termes généraux "âme", "cœur" et "esprit". En faisant précéder ces mots d'un article déterminatif ou d'un adjectif possessif, Marie marque son discours d'une objectivité variable, absolue dans le premier cas et partielle dans le deuxième. Le trait distinctif de l'énonciation dans la *Relation* se situe dans la fusion de ces distanciations par rapport au vécu, aussi bien corporel que spirituel, avec le discours qui emprunte l'appareil formel de l'énonciation, autrement dit dans la mise en œuvre du "discours-histoire" théorisé par Starobinski.

Dans l'énonciation mixte de l'autobiographie spirituelle, la juxtaposition du pronom à la première personne aux substantifs de l'intériorité entraîne à une reconsidération de l'emploi économique du pronom "je". Au dédoublement "je" narré/"je" narrant s'ajoute la dichotomie représentée par l'opposition d'un "je" corporel à un "je" spirituel. Cet aspect apparaît lorsque Marie met en évidence l'ubiquité expérimentée par le sujet mystique au cours des phénomènes extatiques. Dans ces récits, le narrateur marque le passage de la réalité contingente à l'espace intérieur et surnaturel à travers l'image de l'être intérieur qui s'éveille au moment où l'être extérieur s'endort. Le pronom "je" renvoie indistinctement aux deux sujets, mais la détermination spatio-temporelle et les structures verbales nous permettent de les distinguer : d'un côté, le "moi" corporel se révèle à travers sa localisation dans l'espace, la mesure du temps et sa perception sensible du monde extérieur ; de l'autre, le "moi" spirituel est évoqué par l'alternance brusque du pronom "je" et du terme "âme" ou de ses équivalents anthropologiques, ainsi que par l'enchaînement d'actions cognitives et spirituelles.

Parmi les récits des grâces extatiques, nous avons mis en relief la deuxième révélation trinitaire en raison du dévoilement d'un autre référent impliqué dans l'usage de la première personne. Là, aux

dédoublings du sujet autobiographique et du sujet mystique s'ajoute un "je" qui représente la modification ontologique que subit l'âme dans l'union avec Dieu. En écrivant "n'étant plus moi, je demeurai lui" – énoncé qui anticipe l'incohérence de l'expression rimbaldienne "Je est un autre" –, Marie témoigne de son élévation à l'état de la déité et par là de l'anéantissement de son "moi" à travers le pronom qui est censé l'instaurer comme sujet.

L'énonciation mixte qui caractérise le compte rendu spirituel à travers les alternances "je/l'âme/mon âme" n'est que l'un des troubles énonciatifs mis en œuvre dans la *Relation*. L'hybridité discursive se réalise également à travers des écarts importants de l'instance autodiégétique. Le personnage-narrateur abandonne la scène par degrés différents pour ne laisser entendre que sa voix d'historien. Comme nous l'avons vu, ces variations énonciatives caractérisent aussi bien la narration d'expériences extérieures qu'intérieures.

Dans le premier cas, deux voix historiques émergent pour relater les circonstances reliées à la vocation apostolique et à la vie missionnaire de l'Ursuline, moments où l'histoire personnelle se mêle à l'histoire collective. La première altération énonciative se concrétise à travers plusieurs passages hétérodiégétiques centrés sur les démarches mises en œuvre par Madame de la Peltrie pour la donation de ses biens en faveur de l'œuvre évangélisatrice en Nouvelle-France. Ces épisodes sont enchâssés dans le neuvième et le onzième chapitre en créant chez le lecteur un effet de suspense. Selon le style historiographique, Marie se soucie de reproduire méticuleusement l'enchaînement des événements, de fournir de nombreux détails circonstanciels et de mettre en valeur les personnages à travers leur portrait moral. Tout en narrant des épisodes auxquels elle n'a pas participé, la narratrice ne manque pas de marquer son implication indirecte dans les événements et de mettre en relief son rôle à travers l'emploi du présent historique.

La deuxième altération de voix demeure une instance homodiégétique, puisque le narrateur s'exprime à travers le pronom inclusif "nous", forme où le "moi" se dissimule dans la pluralité. Ainsi que nous l'avons souligné, les référents représentés par le pronom varient selon le contexte. Dans les chapitres concernant la période qui précède l'établissement en Nouvelle-France, le pronom désigne les religieuses de Tours ou les fondatrices du monastère de Québec, ainsi que les compagnies de voyageurs qui se succèdent, sur terre et en mer, dans l'itinéraire de Tours à Québec. Dans la suite du récit, la première personne plurielle ne représente que les Ursulines de la nouvelle fondation. Marie devient, donc, le porte-voix d'une expérience partagée pour mettre en valeur, comme dans les récits de voyage ou dans les annales des monastères, les événements et les acteurs qui ne méritent pas d'être oubliés. Ainsi, la religieuse évoque-t-elle les circonstances fondamentales de l'histoire de la colonie et de la communauté des Ursulines, des années 1639-1654, en exploitant

les stratégies discursives typiques des *Relations* des Jésuites, c'est-à-dire l'héroïsation actantielle des protagonistes et la persuasion du lectorat du bienfondé missionnaire.

Paradoxalement, Marie délaisse l'instance autodiégétique même lorsqu'elle rend compte de son cheminement spirituel, car le narrateur dépasse l'effet de distanciation déjà produit par l'alternance des désignations subjectives et des équivalents, impersonnels ou semi-subjectifs, de l'intériorité. Dans tous les chapitres de la *Relation*, à l'exception du premier et des chapitres consacrés à la vocation apostolique et à l'expérience missionnaire, la narratrice devient historienne de son âme à travers la stratégie discursive de l'objectivation-actualisation. Dans des passages de longueur variable, Marie relate ses expériences intérieures en se désignant impersonnellement à travers le syntagme "l'âme" et en substituant une narration simultanée à la perspective ultérieure. Les écarts énonciatifs, dépourvus de la subjectivité et de l'historicité autobiographiques, marquent l'émergence d'une expression extatique. L'écriture reproduit la sortie de soi que le sujet mystique expérimente au cours de ses ravissements, puisque la dépossession identitaire du sujet et sa participation à l'éternité de la transcendance se traduisent textuellement à travers la mise en scène d'un sujet universel situé dans un présent intemporel. En d'autres mots, le narrateur raconte son histoire comme s'il adoptait temporairement le point de vue omniscient de Dieu.

L'objectivation-actualisation constitue une stratégie de mise en relief qui dévoile une intention pédagogique, car Marie recourt à ce changement de voix lorsqu'elle repère dans son expérience ce qui peut être utile à autrui pour son propre cheminement intérieur. Nous avons vu que cette stratégie discursive intervient pour souligner, d'un côté, les grâces fondamentales comme les révélations trinitaires et, de l'autre, les dispositions qui relient l'intérieur et l'extérieur du sujet, telles que la prononciation des vœux privés, les conséquences du sacrement de l'eucharistie et la simultanéité de la contemplation et des activités concrètes. Cependant, la stratégie apparaît également dans quelques passages que l'on pourrait définir des synthèses d'enchaînement discursif puisque, parfois, dans l'incipit des articles, Marie se sert de l'objectivation-actualisation dans le but de focaliser l'attention sur la transition des acquis spirituels, relatés dans les pages précédentes, aux nouvelles dispositions.

En dépouillant le récit de ses expériences du caractère autobiographique, la religieuse transforme le discours apologétique, la justification de sa sainteté, en discours didactique. Le contenu s'adresse implicitement ou explicitement au public, ainsi que le prouvent la fonction testimoniale ou idéologique du narrateur et l'apparition du pronom "on" qui, alterné avec le sujet impersonnel "l'âme", rassemble tous ceux qui sont appelés à parcourir la voie de Dieu. Marie intègre, donc, dans son compte rendu autobiographique, une sorte de *memento* spirituel dont l'objectif est d'apprendre à son lecteur à s'orienter dans la vie spirituelle. Cette attitude s'intensifie au fil de la progression de

l'histoire personnelle car, à partir du douzième état d'oraison, les interventions du narrateur s'avèrent de plus en plus analytiques et synthétiques, à la manière d'un traité ou d'un guide spirituel. En atteignant la conclusion de son récit, Marie multiplie ses conseils à travers un discours qui organise les sujets spirituels en classifications et en schématisations théoriques dont l'abstraction est sans cesse ramenée à l'expérience pratique, grâce à des séries d'exemples qui illustrent le comportement et les circonstances d'action du sujet mystique. Si, d'un côté, l'Ursuline synthétise le résultat de ses réélaborations en exprimant les principes spirituels qu'elle a tirés de son vécu, de l'autre, elle continue à exploiter la stratégie de l'objectivation-actualisation de l'histoire de son âme jusqu'à offrir une réalisation représentative et emblématique de la démarche mise en œuvre tout au long de la *Relation*. Dans l'un des articles du treizième état d'oraison, selon l'esprit de synthèse caractéristique de la conclusion du récit, le narrateur reproduit les étapes fondamentales de son élévation animique dans un discours structuré en cinq paragraphes numérotés. Marie condense, dans ce "petit discours" analeptique, l'essentiel de son cheminement, en se souciant d'éliminer toute référence biographique, pour favoriser la compréhension du lecteur ou, en d'autres mots, pour que le destinataire puisse se reconnaître immédiatement dans les phases spirituelles décrites.

Le "petit discours", en plus de représenter l'une des réalisations les plus saillantes du discours didactique déployé dans la *Relation*, se distingue en raison des énoncés apologétiques qui l'encadrent. Ainsi que nous l'avons constaté, lorsque le récit tourne manifestement en enseignement ou prédication, Marie se sent contrainte à justifier sa digression en recourant au topos de l'humilité scripturaire, autrement dit en évoquant l'obéissance au directeur de conscience et l'intervention de la grâce divine. La contradiction qui émerge entre le "je" qui se raconte en assumant la responsabilité de son acte à l'égard d'un public à édifier et le "je" qui disparaît derrière l'injonction du représentant de Dieu sur terre et de la voix divine met en lumière une posture auctoriale ambiguë.

Selon la culture de l'époque, Marie n'a ni l'autorité sociale ni l'autonomie spirituelle pour écrire. Cependant, elle exploite habilement la rhétorique de l'auctorialité remise pour déjouer l'interdiction qui limite l'expression féminine. Chez Marie, le topos de l'humilité scripturaire, en plus de servir à autoriser la transgression de sa prise de parole et à réduire la complaisance exhibée dans toute instance autobiographique, assume la fonction de justifier une violation bien plus redoutable, c'est-à-dire l'intention d'instruire un public de spirituels sans distinction de genre. Ainsi que nous l'avons remarqué, l'Ursuline fait apparaître le topos de l'humilité lorsque son discours devient audacieusement didactique à travers l'expression de ses synthèses spéculatives, la formulation de conseils et l'ostentation de son savoir scripturaire par le moyen de la citation et de l'exégèse

bibliques. L'infraction didactique est contrebalancée par un discours apologétique qui se manifeste comme un refrain, aussi bien dans l'introduction que dans la conclusion des écarts narratifs. Toutefois, le thème qui devrait protéger la religieuse des objections et du blâme de ses contemporains s'avère relativement convainquant, voire incertain. Tout en déclarant de ne pas maîtriser sa voix en fonction de l'instance supérieure qui la dirige, Marie se représente sans cesse dans son rôle de créatrice du message. Comme nous l'avons vu, le "je" qui "dit", "produit" et "fait" se heurte au "je" qui écrit ce que l'Esprit lui "permet de dire". Ainsi, la rhétorique de l'auctorialité remise se nuance-t-elle en auctorialité partagée, car l'écriture, tout en étant inspirée de Dieu, demeure le résultat de l'application humaine. Finalement, c'est comme si Marie nous disait que Dieu soutient la conception et la rédaction de son ouvrage de la même manière qu'il dispose tout autre circonstance de sa vie.

Le sujet de l'énonciation dans la *Relation* se révèle un auteur déchiré entre la manifestation et la dissimulation de sa voix mais, paradoxalement, il aboutit à s'affirmer en avouant le contraire, en se destituant de son rôle. Cette prise de position transparaît discrètement à travers les discours métanarratifs rattachés aux divagations didactiques, ainsi qu'à travers de nombreuses réflexions métalinguistiques axées sur la rhétorique de l'indicible. L'auteur s'affirme aussi bien en camouflant sa voix qu'en faisant disparaître sa parole, c'est-à-dire en rappelant constamment qu'il n'est pas en mesure de s'énoncer. C'est en assumant une posture autocritique envers sa performance discursive et en exprimant ses difficultés expressives, lorsqu'il s'agit de décrire sa relation avec Dieu, que Marie se montre créatrice de son ouvrage.

La *Relation* oscille, donc, entre la capacité expressive témoignée par les discours didactiques et l'incapacité expressive attestée par le *topos* de l'ineffabilité de l'expérience mystique. En refusant d'emprunter un discours apophatique, Marie agence une rhétorique du silence qui s'appuie sur plusieurs formes de prétérition. Tout au long de l'autobiographie et, en particulier, dans les chapitres consacrés aux grâces trinitaires et dans les deux derniers états d'oraison, la narratrice évoque l'indicible en ce qui concerne les aspects communicatifs et affectifs de l'expérience intérieure, autrement dit pour se référer à la phénoménologie des opérations divines et aux sensations que celles-ci engendrent dans l'âme.

La première forme de prétérition se réalise à travers l'emploi de plusieurs adjectifs – "indicible", "ineffable", "inexplicable" et "inénarrable" – qui accompagnent les substantifs, ainsi qu'ils fonctionnent comme attributs et comme éléments de compléments circonstanciels de manière, pour représenter le côté insaisissable de l'objet du discours, une sorte de caractéristique ou d'intensité incommensurable par les facultés humaines.

Ensuite, nous avons mis en évidence la prétérition d'impuissance en distinguant celle qui s'applique au locuteur de celle qui implique le langage. Marie dévalorise continuellement son énonciation en privilégiant la structure qui combine la négation du verbe "pouvoir" et un *verba dicendi*, aussi bien dans une tournure impersonnelle que subjective où l'autocritique s'avère plus réussie. Ces structures sont également employées dans des subordinées compléments du comparatif et de conséquence, comme "qui est plus + adjectif + qu'il ne se peut exprimer" et "si + adjectif + que je ne pouvais dire". Parfois, l'infirmité énonciative du locuteur se révèle à travers d'autres figures de style, telles que l'apostrophe divine et la question rhétorique : "Ô Dieu ! qui pourrait dire... ?". En d'autres circonstances, Marie atténue la dévalorisation de sa performance en soulignant ses possibilités expressives. C'est ce qui se produit, par exemple, lorsque la religieuse en déclarant l'impossibilité de "s'exprimer autrement" justifie son langage symbolique, lorsqu'elle juge son énonciation en évoquant l'hésitation du "bégayement" et encore lorsqu'elle déplore le caractère approximatif de ses réalisations. Toutefois, la réhabilitation des capacités expressives du locuteur s'avère douteuse car, même si celui-ci semble s'être appliqué à trouver la meilleure des expressions possibles, la parole demeure inadéquate.

L'impuissance énonciative ne relève pas seulement du défaut des habiletés langagières de Marie car, au départ, le langage humain manque des termes propres à traduire les réalités surnaturelles. Même dans le cas du langage, la religieuse recourt à la combinaison du verbe "pouvoir" et d'un *verba dicendi*, par exemple, "Il n'y a langue humaine qui le puisse exprimer". Au fil des pages, la mise en relief de l'inadéquation du code terrestre devient une incrimination soulignée, d'ailleurs, par la supériorité du langage des esprits célestes. Ainsi, tout effort expressif paraît-il vain, car le langage des hommes ne peut pas prétendre à représenter le divin.

Si, d'un côté, la mystique est obligée de se taire en raison de la défectuosité du langage, de l'autre, son silence tient des effets de la déification de son âme. Comme le montre la conclusion de la *Relation*, en écho dionysien, les capacités expressives du locuteur dépendent de son degré d'élévation spirituelle, de sorte que le rapport entre l'énonciation et l'expérience se présente inversement proportionnel. En d'autres mots, plus le sujet mystique avance en perfection, plus ses facultés s'anéantissent en Dieu en suspendant progressivement toute maîtrise du raisonnement, moins de mots lui viennent à l'esprit. Tout en apparaissant globalement des objets hors d'atteinte, les expériences intérieures se distinguent en deux catégories : celles qui peuvent être exprimées malgré les protestations d'incommunicabilité du locuteur et celles qui sont vouées au silence parce que le sujet mystique, sorti hors de soi, est devenu l'Autre. Cette discrimination nous amène à reconnaître la contradiction qui émerge de l'affirmation de l'existence d'une expérience de

l'Ineffable absolument incommunicable et de la réalisation d'une expérience scripturaire de l'ineffable où la religieuse dit bien plus qu'elle ne prétend.

Enfin, nous avons vu que Marie déploie une dernière forme d'indicible qui interpelle le locuteur et le destinataire du message de manière plus explicite qu'à travers la prétérition. Il s'agit de quelques énoncés qui soulignent la supériorité de l'expérience vécue par rapport à toute tentative d'énonciation. La religieuse affirme que le caractère expérimental de la vie mystique, en tant que connaissance subjective de la transcendance, demeure incommunicable et par là qu'il existe un décalage inéluctable entre les impressions ressenties intérieurement et ce que le langage exprime. C'est pourquoi Marie manifeste la conscience de l'effet d'invraisemblance que quelques passages de son récit peuvent créer chez le lecteur. Puisque les discours ne représentent qu'une image floue de l'expérience spirituelle, l'Ursuline distingue, à travers le thème de la crédibilité, le lecteur inexpérimenté du lecteur élevé à la vie mystique qui sera le seul à saisir et à imaginer approximativement les événements relatés.

Pour conclure, Marie ne parvient pas à se faire passer pour le scripteur de Dieu. Le thème de l'assistance divine à l'écriture – de même que le *topos* de l'obéissance au directeur spirituel dans la représentation du destinataire de la *Relation* – n'est qu'une pure rhétorique, un ensemble de déclarations sans cesse démenties et exploitées jusqu'à renverser l'effet désiré, car l'insistance insinue toujours le doute, ainsi qu'elle rend visible ce que l'on veut cacher : plus Marie répète qu'elle ne se conçoit pas l'auteur de son ouvrage, plus elle s'affirme dans ce rôle. Cet aspect est confirmé par le dénigrement de son énonciation et les nombreuses prétéritions qui, ensemble, représentent la religieuse aux prises avec le langage dans l'élaboration de sa création.

Marie, en tant que sujet et objet de l'énonciation, n'est qu'une figure instable constamment tiraillée entre la manifestation et la dissimulation de soi. Nous avons vu que l'auteur s'affirme en disparaissant à travers le thème de l'auctorialité remise, que le narrateur accompagnant normalement la narration, aussi bien par son implication dans l'histoire que par ses réflexions, disparaît parfois de la scène et que le personnage est sans cesse remplacé par une pluralité d'incarnations du "moi", tant corporelles que spirituelles. Le trouble que l'auteur mystique éprouve lorsqu'il doit se représenter dans son texte, puisqu'il est à la fois un être existentiel et un être intérieur, se reflète également dans la représentation de ses expériences. Le parcours d'un mystique se distingue en fonction de la coexistence de deux expériences antithétiques de voyage, l'une accomplie sur terre et l'autre aux confins du ciel. Alors que la première peut être aisément décrite, la seconde s'avère problématique, car le locuteur est obligé de recourir aux catégories humaines et littéraires de l'espace et du temps pour relater l'expérience vécue dans une dimension a-topique et

atemporelle. Paradoxalement, le mystique doit donner un espace et un temps à ce qui n'en a pas pour rendre compréhensible à autrui l'extraordinaire.

Ainsi que nous l'avons vu, selon la perspective bachelardienne, la connaissance de soi relève d'une succession spatiale – plutôt que temporelle – puisqu'elle concrétise l'être. Chez Marie, cette succession enchaîne aussi bien des espaces intérieurs ou surnaturels que des espaces extérieurs ou empiriques. Conformément à l'un des *topoi* de l'écriture mystique mis en relief par Mino Bergamo, la configuration de ces deux dimensions dans la *Relation* subit une subversion de la logique spatiale partagée, de sorte que l'intérieur, portion invisible et intime de l'individu, est paradoxalement décrite en termes d'ouverture, d'illimité et de vastitude, tandis que l'extérieur, normalement associé à ces caractéristiques, se dessine à travers des images de la fermeture, du limité et de l'exiguïté. En d'autres mots, la représentation de l'espace résulte de deux mouvements contradictoires : d'un côté, l'amplification de l'intérieur à l'infini en raison de sa participation de Dieu et, de l'autre, le rétrécissement de l'extérieur à des intérieurs, représentations de la valeur spirituelle, sociale et ecclésiastique de l'enfermement.

L'image de l'intérieur élaborée par Marie est redevable de la modification de la vision du monde et de la conception spatiale qui caractérise son époque, à la lumière du bouleversement engendré par les découvertes géographiques et les théories cosmologiques. De plus, Marie a été elle-même la protagoniste d'une expérience d'exploration spatiale, grâce à la vocation apostolique qui lui a fait quitter sa terre natale pour aller s'établir à l'autre bout du monde. La transcendance que l'âme de la religieuse découvre par l'intervention de la grâce se spatialise à travers des analogies avec le monde extérieur. Marie puise dans la réalité matérielle les éléments les plus adéquats à la représentation de l'infini, ce qui est substantiellement "sans forme ni figure". La *Relation* déploie, donc, une rhétorique de la vastitude et de la dilatation, puis, deux métaphores empiriques de l'immensité, paradoxalement, contrebalancées par une métaphore de l'étroitesse.

Nous avons constaté que la rhétorique de la vastitude, plus prégnante dans le compte rendu des trois révélations trinitaires, se fonde essentiellement sur les termes "grandeur/s" et "grand" que Marie emploie pour définir l'Être divin en son essence et en ses manifestations. Tout en demeurant un concept vague, la "grandeur" sert à marquer la disproportion qui sépare le Créateur du "néant" et du "rien" de la créature. C'est à travers la distinction spatiale des deux sujets de la scène intérieure que la religieuse concrétise efficacement une opposition substantielle, la perfection et l'omnipotence de Dieu vs l'imperfection et l'impuissance de la protagoniste. Puis, à travers la mise en relief de la dilatation que l'âme ressent au contact du divin – lorsque la "grandeur" devient attribut de l'âme –, Marie souligne l'extrême générosité que Dieu témoigne à sa créature en la tirant de sa bassesse.

La rhétorique de la vastitude est reliée à deux réseaux métaphoriques empiriques qui, en quelque sorte, matérialisent la “grandeur” divine : il s’agit, d’un côté, de la métaphore centrée sur l’eau, symbole chrétien du renouveau et de la purification, de l’autre, de la métaphore axée sur l’“abîme”, élément de la profondeur terrestre. Marie recourt à plusieurs images aquatiques pour décrire la perfection de la déité et la relation unitive entre l’âme et Dieu. À travers l’évocation de vastes étendues d’eau – par exemple, la “grande mer”, l’“océan” et la “source inépuisable” – l’Ursuline représente l’un des attributs essentiels de Dieu, c’est-à-dire la pureté qui correspond à l’attribut que l’âme doit recréer en elle-même pour mériter l’union. Les actions du Seigneur, qu’il s’agisse de ses opérations dans l’esprit ou des effets de sa Parole, sont traduites par les images d’eaux courantes et agitées, comme le “fleuve” et le “torrent”. Les dynamiques relationnelles entre les deux protagonistes apparaissent à travers un vaste réseau lexical du mouvement aquatique – par exemple, “écoulements”, “répandre”, “couler”, “nager”, “inonder” et “jaillir” – accompagné d’une rhétorique de l’abondance et de la fertilité. Ainsi, l’âme, vivifiée par les phénomènes unitifs, se transforme-t-elle en élément hydrique : “toute liquéfiée”, elle se présente comme un “ruisseau” qui naît de la source divine pour s’y rejeter ensuite. La modification ontologique du sujet mystique, témoignée par l’ébranlement de la subjectivité – nous rappelons l’énoncé “je demeurai lui” –, réapparaît métaphoriquement dans l’image de la fusion qui ne permet plus de distinguer les eaux divines des eaux animiques. Dans l’état unitif, l’âme a atteint la pureté divine qui s’oppose à l’imperfection de la nature humaine représentée par les images de la “boue” et du “bourbier”. De ce fait, la divergence spatiale entre le Créateur et la créature, illustrée par l’opposition de la grandeur et de la petitesse, se retrouve dans la dichotomie entre le monde surnaturel, décrit par la vastitude aquatique et par la clarté des eaux courantes, et le monde terrestre évoqué par l’immobilisme et l’impureté des eaux stagnantes.

La métaphore abyssale se développe de manière analogue à la métaphore hydrique. Pour commencer, Marie emploie le terme “abîme” pour désigner Dieu et les traits de sa perfection, de sorte que l’image de la cavité terrestre insondable fait écho à l’immensité représentée par les images des larges étendues marines. Puis, la religieuse traduit les effets relationnels ou l’absorption de l’âme dans l’espace divin à travers l’emploi du verbe “abîmer” qui apparaît et réflexif et passif.

Pour finir, la configuration de la vastitude intérieure alterne avec des images d’espaces extérieurs, aussi bien naturels qu’architecturaux, définis par les caractères de l’exiguïté, de la fermeture et du limité. Nous avons distingué les images du paysage naturel en deux catégories : d’un côté, Marie recourt à des lieux primordiaux du vivre, tels que la “caverne” et le “trou”, pour représenter l’intimité de la relation entre l’âme et Dieu, ainsi qu’aux images des “cachettes” et des “sentiers” pour souligner l’état furtif des manifestations divines avant le mariage spirituel ; de l’autre, elle

illustre la corruption de l'être humain et les égarements qui risquent de freiner l'élévation de l'âme à travers les images de "coins", de "tours" et de "labyrinthes". De son côté, la métaphore architecturale sert exclusivement à décrire l'espace animique en tant que demeure apte à accueillir Dieu. L'âme figure, donc, aussi bien en dimensions amples comme le "temple" et l'"édifice" qu'en dimensions restreintes comme le "cabinet" – espace symbolique de la culture de la retraite – dont la fermeture n'est qu'illusoire puisque dans ce lieu étroit s'ouvre l'"abîme" divine.

Quant au deuxième élément de la subversion des valeurs spatiales, nous avons remarqué que Marie se borne à la représentation de lieux qui renvoient à plusieurs sortes d'enfermement et que les paysages naturels ou urbains, censés évoquer l'ouverture, se réduisent à des espaces clos. D'un côté et de l'autre de l'Atlantique, la protagoniste n'apparaît que dans une série d'intérieurs sacrés et profanes où l'isolement par rapport au monde favorise la communication avec Dieu. C'est dans l'intimité d'une pièce que Marie se recueille, elle entre en elle-même pour en sortir et explorer l'espace surnaturel. Ainsi, la fermeture extérieure s'avère-t-elle nécessaire à l'ouverture intérieure.

En général, les lieux représentés dans la *Relation* font juste l'objet d'une évocation, comme nous l'avons vu, d'une peinture minimaliste. Marie se soucie plutôt de reproduire sa manière d'occuper l'espace et par là de mettre en relief la valeur dont chaque lieu se charge à la lumière de l'influence que sa relation avec Dieu exerce sur sa vision de la réalité extérieure. Nous avons constaté, donc, que les intérieurs mettent en scène une variété d'enfermements en fonction des états de vie qui dérivent de deux événements intérieurs fondamentaux, la vocation religieuse et la vocation apostolique.

Dans les sept premiers chapitres, où Marie relate sa vie séculière, l'enfermement apparaît une condition recherchée en raison du croisement d'un penchant individuel et de deux attitudes socio-culturelles. Marie se représente presque exclusivement dans l'espace domestique de la demeure paternelle, conjugale et fraternelle. D'un côté, cet enfermement constitue la mise en œuvre de l'un des principes essentiels de l'éducation et de la bienséance féminines sous l'Ancien Régime ; de l'autre, il relève de l'extension de la pratique de la retraite du monde religieux au monde laïque, selon la valorisation promue par la mentalité contreréformiste. Ainsi, les deux premières demeures habitées par Marie se présentent comme un lieu de refuge et de refus du monde, conformément aux attentes sociales de l'époque, ainsi qu'à l'"esprit de retraite" que la disposition intérieure inspire à la protagoniste. La solitude aisément acquise, aussi bien dans la maison natale que conjugale, devient une condition convoitée lorsque Marie regagne la demeure-entreprise de sa sœur, car la vie collective et la collaboration aux travaux entravent son recueillement spirituel. C'est pourquoi Marie se représente constamment à la recherche de lieux apartés où pouvoir cacher aux autres les phénomènes extatiques et les pratiques ascétiques que sa relation avec Dieu lui imposent. On voit

Marie principalement dans sa chambre, espace destitué de sa fonction ordinaire pour se transformer en lieu privilégié pour la mortification corporelle. Parfois, la protagoniste déambule d'une extrémité à l'autre de la demeure – de la “cave” aux “greniers” et dans la “cour” – où le moment de la journée, la nuit, favorise la dissimulation de ses châtiments. Puis, dans les rares épisodes qui rendent compte des sorties solitaires de la protagoniste en pleine nature, l'ouverture spatiale est contredite par la réduction du paysage à un simple décor qui permet, de même que dans une pièce, de recréer l'intimité et la distanciation de la réalité extérieure, conditions nécessaires à la libre expression d'actions, comme le chant et la course sans retenue, qui soulagent l'intensité de l'entretien avec le Bien-Aimé.

Le besoin de vivre en retrait du monde que Marie manifeste à travers la fuite du prochain et du tracas de la vie active n'est réellement assouvi que dans la vie religieuse. Dès son entrée au couvent de Tours, Marie se réjouit de la délivrance du fardeau de ses tâches au sein de l'entreprise, des préoccupations matérielles et de la nécessité de se rapporter constamment à autrui. L'enfermement, tant recherché pendant la vie séculière, devient une condition absolue dans le cloître. Le monastère apparaît, donc, comme le lieu de refuge du monde extérieur par excellence, une demeure impénétrable, ainsi que le prouve l'évocation quasiment exclusive de ses éléments de frontière, tels que la porte, les fenêtres, le parloir et l'église. Toutefois, la sensation de libération ressentie au début de la vie religieuse est supplantée par le sentiment contraire lorsque Marie découvre sa vocation apostolique.

À travers une série de communications prophétiques, Dieu fait connaître à Marie le projet missionnaire qu'il dispose à son égard. Cette révélation comprend plusieurs expériences, nommées “abstractions”, qui diffèrent des phénomènes extatiques habituels. Il s'agit d'expériences d'ubiquité, probablement une forme de bilocation, qui permettent à la religieuse de voyager dans le monde entier, tout en étant enfermée dans son monastère. Les déplacements que Marie réalise intérieurement dans les nations à l'autre bout du globe préfigurent le voyage en Nouvelle-France. La liberté de mouvement expérimentée en esprit, don de l'immanence divine, s'oppose à l'immobilisme du corps pendant les “abstractions” et, en général, à la claustration conventuelle. Au fil des pages qui rendent compte de l'évolution de la vocation apostolique, le couvent est décrit comme une prison en raison de la limitation disciplinaire et institutionnelle de la clôture monastique féminine rétablie par la Contre-Réforme. 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, l'enfermement monastique fait-il l'objet d'une discrète contestation puisque les restrictions humaines se heurtent aux ordres que l'Ursuline reçoit de Dieu. Même si le discours désapprouvateur se limite à la circonstance apostolique, Marie devance toute objection de la part du lecteur à travers une série

d'énoncés qui témoignent de la légitimité de la clôture, autrement dit à travers la représentation du monastère en tant que lieu de transition et de formation nécessaire au dessein missionnaire. Cette légitimation revient également au cours de la narration du voyage vers la Nouvelle-France, lorsque Marie souligne, d'un côté, le désagrément que l'état hors de la clôture cause à des religieuses et, de l'autre, l'effort de la part des Ursulines de respecter autant que possible les règles monastiques.

Le récit du déplacement vers la mission canadienne confirme la subversion mystique de la logique spatiale, car l'expérience de voyage, qui devrait donner lieu à un développement narratif marqué par l'ouverture et par une sensibilité envers l'exploration de nouvelles terres, se limite à un enchaînement d'intérieurs. Selon le style de la littérature viatique, Marie indique méticuleusement le temps et l'espace de l'itinéraire de Tours à Québec. Cependant, son récit ne valorise pas le paysage, de sorte que le voyage se présente comme une série d'étapes signalées par les changements de monastère plutôt que par l'exploration spatiale. Nous avons vu, toutefois, qu'il n'y a qu'une seule exception à cette attitude, puisqu'au cours du compte rendu de la traversée de l'Atlantique Marie décrit méticuleusement un élément naturel, l'iceberg qui risquait de faire couler le navire et tous ses passagers. Mais la description de l'objet naturel – selon la stratégie de l'héroïsation actantielle typique de la littérature missionnaire – n'a d'intérêt que pour le danger qu'il représente et par là pour la valorisation des serviteurs de Dieu prêts à franchir tout obstacle et à immoler leurs vies pour la cause divine.

Le dernier espace évoqué dans la *Relation* est le monastères des Ursulines de Québec, lieu d'enfermement que Marie définit en le mettant en relation à l'espace missionnaire de la Nouvelle-France. L'ambivalence de l'enfermement mise en relief quant au monastère de Tours – lieu de la réalisation religieuse et de l'inassouvissement apostolique – réapparaît en ce qui concerne le couvent de la colonie, dans la mesure où l'enfermement permet, d'un côté, la réalisation de la vocation apostolique et qu'il empêche, de l'autre, l'immolation de soi selon le modèle christique. Le discours de la religieuse se voile encore d'une attitude contestataire qui oppose, cette fois-ci, l'œuvre missionnaire des Jésuites au dévouement des Ursulines. Alors que pendant les "abstractions" Marie se voyait travailler sur le terrain à côté des Jésuites, dans la réalité, son œuvre évangélisatrice et humaine ne se réalise qu'à l'intérieur du cloître. Comme tout missionnaire, la religieuse aspire au martyr, événement d'héroïsme réservé aux religieux de la Compagnie de Jésus, ainsi que le témoigne la page évoquant la guerre intestine entre les Iroquois et les Hurons. Lorsque Marie narre cet épisode, elle déplore implicitement la visibilité publique du sacrifice de ses supérieurs, reconnaissance que les Ursulines ne peuvent pas atteindre, puisque leurs actions demeurent cachées derrière les murs du couvent et que leurs vies sont protégées par la même clôture. Pour rendre justice à ses consœurs et à elle-même, Marie n'a que l'écriture pour montrer ce

que les barrières socio-culturelles dissimulent. Ainsi, la religieuse recourt-elle encore à la stratégie de l'héroïsation, aussi bien actantielle que rhétorique, pour valoriser le courage de sa communauté. C'est en mettant en évidence un ensemble de circonstances fâcheuses – l'état de pauvreté et de dépendance de France pour la subsistance du monastère, les désagréments et les accommodations que la vie missionnaire comporte, puis un événement accidentel dont les conséquences pouvaient être mortelles – que Marie réhabilite aux yeux du lecteur l'immolation invisible des Ursulines.

Si, d'un côté, l'identité mystique de la religieuse se construit sur une succession d'espaces occupés ou habités, aussi bien dans la réalité extérieure que dans la dimension surnaturelle qui s'ouvre dans l'espace intérieur, de l'autre, elle se fonde sur une succession temporelle. Marie reproduit son itinéraire en enchaînant treize états d'oraison qui constituent les unités de mesure de la progression spirituelle. Chaque état est régi par une logique causale qui articule une récurrence événementielle à trois temps : pressentiment du changement d'état, intervention de Dieu à travers une grâce et effets de celle-ci dans l'âme. Cette succession, à elle seule, suffit à rendre compte de l'émergence de l'être intérieur, cependant Marie ne distingue pas le vécu spirituel du vécu existentiel. Ainsi, la religieuse pourvoit-elle la temporalité intérieure des états d'oraison d'une dimension historique déterminée par la chronologie de la vie courante. Étant donné que les expériences extérieures ne constituent pas l'objet principal du discours, le système de repérage chronologique ne représente qu'une structure temporelle secondaire qui permet à Marie de concrétiser sa vie intérieure dans le but de favoriser la compréhension du lecteur et d'accréditer l'expérience invisible en fonction de sa nature a-topique et atemporelle.

Puisqu'il s'agit d'une autobiographie spirituelle, la *Relation* reproduit la vie de la protagoniste à partir de l'enfance et, précisément, dès qu'elle atteint l'âge de raison qui lui permet de reconnaître l'inspiration divine. Selon le *topos* hagiographique de la précocité, le récit commence par la narration de l'épisode de la célébration onirique des fiançailles mystiques entre Marie, âgée d'environ sept ans, et Jésus-Christ. Comme dans toute autobiographie, le récit se clôt sur le moment de l'écriture qui constitue, d'ailleurs, le dernier événement biographique relaté. Le narrateur exprime l'évolution historique entre ces deux moments à travers une série d'indications temporelles que nous avons classées en quatre catégories. La première, c'est-à-dire la chronologie existentielle, rassemble trois types de déterminations : les indications de l'âge de la protagoniste, la prise en compte de phases biologiques, sociales ou religieuses, puis l'expression de la durée d'événements aussi bien intérieurs qu'extérieurs. La deuxième, ou la chronologie historique, comprend la datation des événements selon le calendrier romain – combinaison partielle ou intégrale du jour, du mois et de l'année – et à travers les fêtes liturgiques dont l'évocation présente toujours des analogies avec

les expériences vécues. La troisième est constituée par les embrayeurs temporels qui marquent la simultanéité ou l'enchaînement des faits. Pour finir, la dernière rassemble les références à l'histoire des congrégations religieuses et à l'histoire missionnaire de la Nouvelle-France.

Malgré la linéarité chronologique qui apparaît tout au long du texte, la structure temporelle fondamentale de la *Relation* demeure le découpage en états d'oraison. Le temps spirituel prime sur le temps historique, même si parfois le récit renverse cette hiérarchie : c'est le cas du premier et du onzième chapitre où les indications temporelles abondent en raison du contenu biographique existentiel. Marie se penche plus sur les expériences de la vie extérieure que spirituelle puisque, dans l'un, elle relate son existence avant le bouleversement de la grâce de la conversion et que, dans l'autre, elle rend compte des démarches pour la réalisation du projet missionnaire et du voyage vers la Nouvelle-France. Toutefois, nous avons mis en relief que la conception temporelle de la *Relation* est bien plus complexe qu'elle n'apparaît, car trois autres systèmes se superposent à la structure fondamentale des états spirituels. À travers ces croisements temporels, l'autobiographie présente, selon la perspective de Burton Pike, une formulation individuelle du concept de temps, ainsi que de l'image de soi, influencée par la culture de l'époque. Le texte s'approprie, en effet, les représentations temporelles d'autres expressions littéraires, comme l'hagiographie, la relation de voyage et la chronique monastique.

La première structure temporelle s'appuie sur le moment de la conversion qui constitue, d'après Georges Gusdorf, le fondement de toute autobiographie moderne. Comme l'affirme le spécialiste, c'est grâce à cet événement déclencheur, issu du désir de salut contrastant la fuite et l'illusion de la vie, que l'homme reconstruit son être à travers l'écriture. Cette conception vient de la désacralisation de l'autobiographie spirituelle où la conversion représente un changement confessionnel, comme dans les *Confessions* de Saint Augustin, ou un moment de rupture que l'individu expérimente par rapport au monde pour tourner sa vie vers Dieu, ainsi que Jacques Le Brun l'a constaté dans la production biographique spirituelle française du XVII^e siècle. La conversion, à commencer par les *Vies des Saints*, implique une métamorphose de l'individu qui partage sa vie en deux moments antithétiques : d'un côté, la pré-conversion marquée par l'égaré et le péché du sujet et, de l'autre, la post-conversion caractérisée par la renaissance et la régénération du sujet qui poursuit le salut.

Chez Marie, la conversion correspond à la grâce reçue le 24 mars 1620, événement qui implique la naissance d'"une autre créature" ou l'éveil de l'être intérieur. Le récit de la période pré-conversion reproduit le *topos* hagiographique de la précocité du personnage qui, dès l'enfance, reçoit les premières illuminations de la grâce et le *topos*, relevé par Le Brun dans les biographies du XVII^e siècle, de l'inclination naturelle vers le bien. Dans cette perspective, nous avons lu le rêve des sept

ans comme une pré-naissance de l'être intérieur et comme le début de la disposition spontanée de la protagoniste pour le bien. Marie interprète également cette phase de sa vie à la lumière du stéréotype hagiographique de l'égarement pré-conversion. Cependant, son autoaccusation se limite à des jeux d'enfant, la simulation et la dérision des pratiques de piété, et à la faute de ne pas avoir confessé ces péchés véniels au cours de son adolescence. Le *topos* hagiographique, en plus d'être atténué par cette faible image de la pécheresse, est remis en question par une attitude contradictoire, car l'aveu des imperfections est contrebalancé par une rhétorique défensive, axée sur les thèmes de l'ignorance, de l'immatunité propre à l'enfance et de la négation d'une tendance intentionnelle au mal.

La régénération instaurée par la grâce de 1620 assume un sens sotériologique, puisque la protagoniste, en plus de concevoir son imperfection par la vision de toutes les fautes commises, prend conscience du mystère de la Rédemption et, par conséquent, de la nécessité de se conduire impeccablement et de recourir au sacrement de pénitence. Comme le souligne Marcel Bernos, la spiritualité du XVII^e siècle relie le phénomène de la conversion à la pratique de la confession. C'est pourquoi Marie, après la révélation divine, remédie aux offenses procurées à Dieu à travers une confession générale, l'aveu qui la purifie et l'achemine vers la sainteté. Ainsi, la période post-conversion, qui s'étend jusqu'à l'entrée en religion, est-elle marquée par des pratiques de purification, telles que la mortification corporelle, le dévouement à des œuvres de charité et la régularisation des sacrements de confession et de communion. À cela s'ajoute un sentiment croissant de dégoût par rapport au monde – il s'agit encore d'un *topos* des biographies féminines de l'époque – qui amène à la prononciation de vœux privés.

La *Relation* montre que Marie interprète et confirme l'orthodoxie de son expérience à travers le *topos* hagiographique de la conversion. Elle conforme, donc, son texte à la tradition, tout en témoignant de la réactualisation que ce phénomène de crise subit au cours du XVII^e siècle. La conversion se révèle un moment charnière qui sépare la vie de la servante de Dieu en deux étapes contradictoires qui, sur le plan narratif, donnent lieu à une structure temporelle évolutive. Celle-ci, attestée aussi bien par la progression des états d'oraison que par le découpage de la conversion, est compensée par la structure temporelle proleptique qui relève d'une série de récits portant sur des expériences prophétiques.

Tout en suivant la ligne chronologique, la *Relation* présente quelques phénomènes anachroniques. D'un côté, le système rétrospectif comprend des analepses complétives – dont l'extension textuelle, la portée et l'amplitude n'apparaissent que relativement remarquables – et des allusions au passé de l'espace textuel. Ce n'est que dans les deux derniers chapitres que Marie enchâsse dans la progression narrative trois longues analepses qui reprennent toute la durée de sa vie. Lorsque la

narratrice atteint la conclusion de son récit, elle ne veut pas quitter son lecteur sans lui offrir un bilan des trois principes qui ont guidé son élévation et qui sont susceptibles d'orienter le destinataire dans sa vie intérieure. En premier lieu, l'Ursuline signale l'importance d'une constante purification en reproduisant une confession générale dans un discours direct adressé au Verbe Incarné. En deuxième lieu, elle souligne la valeur du recours à la Parole de Dieu à travers une rétrospection des effets de l'Écriture sainte dans sa vie séculière et religieuse, ainsi que dans sa vocation apostolique. En troisième lieu, elle synthétise, dans son "petit discours", les étapes du parcours de son âme vers l'"état de victime" et de la "pauvreté d'esprit spirituelle et substantielle".

De l'autre, le système prospectif, au-delà de quelques amorces et de simples allusions à l'avenir de l'acte narratif, repose sur un ensemble d'anticipations qui correspondent à des événements biographiques, les révélations prophétiques. La prophétie, phénomène typique de l'expérience mystique, est un don de connaissance de Dieu à sa créature, une manifestation instantanée de son immanence et de son éternité. L'expérience surnaturelle qui projette l'avenir dans le présent devient une annonce sur le plan narratif, de sorte que ce qui n'est pas encore, l'évolution du sujet et le dénouement de l'épisode, est déjà exprimé au début du récit. C'est pourquoi la structure temporelle du devenir apparaît, en quelque sorte, nuancée par les anticipations des événements prémonitoires.

La longue analepse qui constitue la *Relation* est contrebalancée, dès la première page, par un mouvement contraire instauré par l'épisode du songe des sept ans qui annonce à la protagoniste sa future union avec Jésus-Christ par la vocation mystique et religieuse. Cette fluctuation vers l'avenir est relancée, dans le neuvième chapitre, par le songe prophétique qui dévoile à Marie sa vocation apostolique et son destin missionnaire. Marie exploite admirablement la nature prémonitoire des deux expériences oniriques, en bénéficiant de la connaissance ultérieure du narrateur, pour créer une tension temporelle qui active un effet de suspense chez le lecteur. Cet effet est amplifié par le caractère énigmatique et symbolique des rêves et par la rhétorique de l'inconscience de la protagoniste. Le lecteur, de même que le personnage, se trouve face à des images qu'il faut déchiffrer, ainsi qu'il attend la réalisation de la prophétie.

Le contenu des rêves évoque parfaitement l'avenir de la protagoniste, même si le deuxième se révèle plus détaillé et structuré que le premier. La révélation enfantine annonce symboliquement l'élévation spirituelle de Marie, les grâces dont elle sera comblée et, en particulier, le mariage mystique. L'expérience de 1634 préfigure la rencontre de Marie et de Madame de la Peltrie pour l'accomplissement d'un projet divin, le déplacement de la terre natale, la série d'obstacles que les deux femmes devront affronter, puis le soutien de Saint Joseph et de la Vierge au cours de l'entreprise.

Dans les parties du texte consacrées à la réalisation des prophéties oniriques interviennent d'autres présages qui concernent aussi bien la religieuse que d'autres personnages. Certaines prémonitions complètent les révélations des songes, par exemple, nous avons vu l'annonce de l'entrée en religion et des difficultés à endurer en Nouvelle-France. Les prophéties intermédiaires se distinguent des rêves en raison de leur amplitude : alors que ces derniers couvrent chacun une période d'une vingtaine d'années, les premières se concrétisent généralement dans l'immédiat, ce qui n'empêche pas qu'elles réactivent constamment la tendance proleptique engendrée par les deux prophéties fondamentales.

La dernière structure temporelle de la *Relation* se fonde sur l'accomplissement prophétique des expériences oniriques, c'est-à-dire les changements de vie dus à la vocation religieuse et apostolique. Le récit de l'abandon de la vie séculière et de la vie religieuse en France implique le croisement de l'histoire intérieure avec l'histoire extérieure du sujet, ainsi que de son histoire individuelle avec sa vie relationnelle. Alors qu'en général le temps de la vie courante n'a pas beaucoup de relief puisqu'il sert de contrepoint au temps intérieur, dans ces deux circonstances il atteint plus de visibilité. Parallèlement, le récit, qui se veut essentiellement le compte rendu du lien privilégié entre Marie et Dieu, met en scène les relations que la protagoniste tisse avec son entourage. Pour réaliser ses dispositions intérieures, la protagoniste est contrainte à dévoiler dans son milieu l'affaire intime et privée qui n'appartient qu'au triangle relationnel constitué par Marie, Dieu et le directeur de conscience.

Jusqu'au septième chapitre, la religieuse se représente comme un être solitaire qui fuit le monde pour se consacrer au perfectionnement intérieur. Tout en fournissant quelques détails de sa vie quotidienne et active, elle n'accorde aucune importance aux personnes qui l'entourent. Celles-ci ne sont que des figurants à l'arrière-plan de la scène où jouent Marie et Dieu. Lorsque la grâce fait connaître à la protagoniste qu'il est temps d'abandonner sa vie séculière et son enfant, le monde extérieur s'anime et prend position pour ou contre l'entrée en religion.

L'espace relationnel de Marie s'amplifie en fonction de l'émergence et de la réalisation de la vocation apostolique. Du neuvième au douzième état d'oraison, le vécu intérieur s'éclipse pour laisser la place aux relations humaines et aux expériences concrètes de la protagoniste. Dans le dixième chapitre, on voit la religieuse avouer sa disposition à ses directeurs de consciences et à d'autres Jésuites. Dans le chapitre suivant, la narratrice réalise la transition de l'histoire individuelle à l'histoire partagée à travers le récit des expériences de Madame de la Peltrie, de la mise en relation des deux fondatrices par le croisement de leurs réseaux de connaissances et du voyage vers la Nouvelle-France. Les deux derniers chapitres, tout en réintroduisant la temporalité intérieure, continuent à offrir des aperçus du monde extérieur qui ne se limitent pas au vécu de Marie.

L'histoire personnelle coïncide avec l'histoire de la nouvelle communauté religieuse et l'histoire de la colonie, comme le montre le récit des débuts de l'établissement des religieuses, de l'œuvre missionnaire auprès des élèves et des peuples amérindiens, de la question des constitutions et des règlements, de l'incendie et de la reconstruction du monastère, des successions au sein de la direction de la mission en Nouvelle-France et des Ursulines, puis, du martyre des Jésuites et du refuge des Hurons à Québec.

Dans ces pages, le discours autobiographique se trouble en raison de l'intégration de procédés narratifs propres à d'autres genres. Le foisonnement d'indications spatio-temporelles, les variations d'instance narrative et la rhétorique de l'héroïsation des protagonistes relèvent du style des journaux de voyage, des annales monastiques et de l'écriture missionnaire. Tous ces éléments apparaissent, d'ailleurs, dans la correspondance de la religieuse qui se révèle, par rapport au compte rendu de la vie missionnaire dans la *Relation*, comme une source d'inspiration. On retrouve dans l'autobiographie les thèmes amplement développés dans les missives, elles-mêmes redevables des *Relations* des Jésuites : l'assouvissement de la curiosité exotique du lecteur – par exemple, à travers la mise en relief de l'altérité amérindienne et des accommodations que la vie missionnaire implique – la valorisation de l'œuvre évangélisatrice et la volonté d'émouvoir les lecteurs à travers la rhétorique de la pauvreté de la communauté religieuse et des autochtones.

Ainsi, la *Relation* met-elle en œuvre un renversement temporel qui dépend spécialement du deuxième changement de vie. Si dans la première partie du texte l'histoire extérieure et relationnelle n'est qu'accessoire et fragmentaire, à partir de la vocation apostolique elle acquiert de plus en plus d'importance. Au fil des pages, le temps de l'intériorité s'ouvre sur le temps de la vie courante et collective, puis, l'être intérieur laisse apparaître un personnage publiquement engagé, ce qui prouve que l'une des singularités de la vie de Marie tient de l'évolution existentielle de sa relation avec Dieu et que l'originalité de son texte relève de la fusion générique.

Notre lecture spatio-temporelle nous a amenés à constater les macrostructures qui traversent la *Relation* à la lumière, d'un côté, du trouble qui affecte la mystique lorsqu'elle doit rendre compréhensible l'identité qui se construit dans la jonction de deux réalités spatio-temporelles contradictoires et, de l'autre, de la singularité tant expérientielle qu'expressive qui apparaît dans l'adaptation de *topoi* hagiographiques et dans l'exploitation de démarches discursives typiques d'autres genres. Nous avons mis en évidence le renversement conceptuel qui émerge dans l'évocation des espaces intérieurs et extérieurs, ainsi que le chevauchement du temps intérieur marqué par les étapes du progrès spirituel, du temps évolutif défini par le passage d'un état d'imperfection et d'inconscience à la voie vers la sainteté, du temps épiphanique et proleptique des

prophéties et du temps historique de l'expérience individuelle et collective. Néanmoins, notre étude a également souligné la spécificité des microstructures spatio-temporelles qui caractérisent le récit des grâces.

En nous focalisant sur le rythme et la fréquence narratifs dans la *Relation*, nous avons remarqué que la narratrice met en relief les phénomènes intérieurs saillants de son parcours en s'écartant du sommaire, souvent itératif, qui régit l'ensemble du récit. À travers les passages au singulier et les ralentissements narratifs, la religieuse développe un discours anecdotique tout au long du texte. C'est grâce à des illustrations d'événements aussi bien intérieurs qu'extérieurs – souvent introduites par la formule “une fois” – que Marie concrétise les généralisations itératives. Quant aux faveurs divines, les transitions de fréquence vont de pair à plusieurs variations de rythme qui révèlent le rôle que chaque expérience joue dans l'itinéraire intérieur. En d'autres mots, les différents degrés de ralentissement et de dilatation narratifs explicitent la hiérarchie que l'Ursuline établit entre les grâces fondamentales, comme celles qui sont à l'origine des changements d'état d'oraison, et les grâces secondaires. Le récit des premières donnent toujours lieu à des ralentissements remarquables. Marie consacre généralement un article entier, ou du moins une bonne partie, à des phénomènes dont la durée peut être infime – c'est le cas des songes prophétiques et de la troisième révélation trinitaire qui se réalise en une demi-heure – ou limitée, comme le témoignent les quelques heures de l'épisode de la conversion et de la première grâce trinitaire.

Toutes les grâces extatiques constituent des moments de transport brusque dans l'Ailleurs intemporel et a-topique, des expériences de sortie hors de soi déterminées par l'intervention de Dieu dans la vie de son élue. Au-delà de la mise en relief réalisée par les ralentissements narratifs, ce qui caractérise le récit des grâces est l'orchestration d'une série de stratégies discursives qui permettent au lecteur de saisir clairement la phénoménologie de l'événement : il s'agit de la réification de l'expérience extraordinaire à travers un encadrement circonstanciel détaillé, de l'alternance spatiale extérieur/intérieur et de la transformation temporelle de l'intemporel.

Le récit des grâces s'articule, généralement, en trois phases textuelles qui reproduisent le passage de protagoniste de la dimension existentielle à la réalité intérieure et *vice-versa*. Dans l'introduction, exclusivement centrée sur l'extérieur, la narratrice se soucie de décrire minutieusement la circonstance pré-extatique. Les grâces se produisent souvent dans des lieux clos et sacrés, comme les chapelles et les églises, espaces qui garantissent la nature divine du phénomène en niant toute possibilité d'intervention diabolique. À travers la focalisation sur le personnage, Marie offre un aperçu de l'espace en évoquant quelques éléments du décor, ainsi qu'en décrivant sa posture : on la voit, par exemple, agenouillée devant un autel ou le saint sacrement et assise sur une chaise dans le chœur. En ce qui concerne la localisation temporelle, la religieuse exploite plusieurs sortes

d'indications – la date, la fête liturgique, le moment de la journée, l'âge du personnage et la durée de l'événement – jusqu'à créer, lorsqu'il s'agit des grâces fondamentales, des accumulations immodérées. Puis, les extases surviennent principalement au cours de pratiques dévotionnelles, par exemple, pendant la messe, en prière solitaire ou pendant les oraisons prescrites par la règle monastique.

Pour relater l'émergence de l'expérience extatique, Marie marque la transition de l'espace extérieur à l'espace intérieur à travers le changement perceptif de la protagoniste : au moment où la vue spirituelle se substitue à la vue corporelle, le monde des réalités sensibles se dissipe pour laisser apparaître le monde intérieur et surnaturel. À cette démarche s'ajoute une rhétorique de la perte du contrôle de soi, appuyée par la mise en relief de la rapidité de la transition spatiale. C'est, par exemple, à travers les expressions "subitement", "soudain" et "en un moment" que Marie décrit la nature instantanée, imprévisible et incontrôlable du ravissement. Les opérations divines se révèlent inexorables, c'est pourquoi la religieuse n'a ni la capacité de les prévoir ni la faculté de leur résister. En ce qui concerne le développement de la grâce, nous avons vu que Marie recourt à des images empiriques et à la rhétorique de l'immensité pour représenter l'espace intérieur, ses sujets et leurs actions. L'expérience qui se veut généralement spatiale et visuelle devient parfois auditive, puisque Dieu communique avec l'âme par "paroles intérieures" et que la relation entre les deux sujets se présente comme un "entretien" en raison des nombreux discours directs que le texte déploie. Le contenu des grâces apparaît une succession de phénomènes, tels que visions, communications, impressions et mouvements. Toutefois, la religieuse précise à plusieurs reprises qu'elle est obligée de fragmenter par la verbalisation le contenu que son esprit saisit instantanément et indistinctement, puisque les vues et les opérations divines "en un moment elles disent tout" et que l'expérience se réalise "en un moment, sans intervalle de temps". En d'autres mots, la linéarité narrative rend temporel l'intemporel, aspect que Marie cherche à atténuer à travers une série de formules, forcément temporelles, qui représentent l'instant. Celui-ci constitue la plus menue unité de mesure du temps, une sorte de non-temps qui condense l'éternité divine, selon la conception élaborée au sein de la culture de l'intériorité du XVII^e siècle. En un instant insaisissable l'âme accède à la dimension surnaturelle, puis, c'est toujours en un instant qu'elle reçoit l'illumination de Dieu. Marie reproduit la densité de la communication divine à travers la succession de micro-récits ou micro-instants enchaînés par des embrayeurs temporels ou des expressions – "lors", "lorsque", "au même moment" et "en un instant" – qui expriment la simultanéité et l'instantanéité. Grâce à ces structures, le devenir est aboli et par là la juxtaposition narrative devient superposition temporelle.

Alors que le récit de certaines expériences extatiques se limite à la phase introductive sur l'extérieur et au compte rendu des phénomènes spirituels, d'autres récits enchaînent une dernière phase, le

retour à la réalité concrète. Là, la transition de l'espace intérieur à l'espace extérieur est souvent signalée par des expressions qui témoignent de la reprise du contrôle de soi et du rétablissement de l'appréhension sensible de la protagoniste. La narratrice se remet en scène dans le décor de départ en indiquant la modification ou la stabilité inconscientes de sa posture. De plus, elle précise approximativement la durée de l'extase, mesure qui se heurte à l'absence de temps évoquée par la simultanéité intérieure.

Ainsi, Marie adopte-t-elle deux perspectives, l'une extérieure et l'autre intérieure, pour rendre compréhensible l'ubiquité que la majorité des hommes n'expérimente pas. D'un côté, l'Ursuline concrétise l'événement en l'encadrant dans un espace-temps réel, autrement dit en le situant dans la chronologie existentielle, en indiquant sa durée et en le localisant. À ce propos, nous avons souligné que cette démarche tient de la pratique de la directions de conscience, car c'est également à partir de détails circonstanciels que les confesseurs jugeaient de l'authenticité et de la nature divine de la grâce. De l'autre, Marie parvient à traduire l'infini et l'éternel que son âme expérimente en créant des métaphores spatiales et en employant les expressions temporelles qui se rapprochent le plus d'un temps zéro, c'est-à-dire en exploitant les potentialités du langage qu'elle dénigre constamment à travers la rhétorique de l'indicible. Elle emploie les mots et les structures courants, mais elle les agence de manière à leur donner un sens inédit et la capacité d'exprimer l'ineffable.

L'étude spatio-temporelle de la *Relation*, à travers l'analyse des structures qui prennent en compte l'ensemble de la vie et de la représentation des grâces extatiques, nous permet de repenser le texte à la lumière du concept bakhtinien de chronotope, c'est-à-dire la "catégorie littéraire de la forme et du contenu" qui réalise :

[...] la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret. Ici, le temps se condense, devient compact, visible pour l'art, tandis que l'espace s'intensifie, s'engouffre dans le mouvement du temps, du sujet, de l'Histoire. Les indices du temps se découvrent dans l'espace, celui-ci est perçu et mesuré d'après le temps³⁸⁸.

Dans son étude consacrée au genre romanesque en Europe à partir de l'Antiquité, Bakhtine a rapproché le roman d'aventures et de mœurs aux *Vies des Saints* du christianisme primitif en raison de l'élément commun de la métamorphose. Ces deux expressions littéraires se détournent en quelque sorte du temps biographique pour mettre l'accent sur les "moments exceptionnels" de l'existence du personnage. Le devenir de celui-ci se réduit à deux temps, la crise et la renaissance, qui se traduisent en deux images de l'individu, le pécheur et le saint. Or, nous avons vu que la *Relation* reproduit ce découpage à travers le moment de crise engendré par la grâce de la conversion et que le texte témoigne également de l'évolution que subit la notion de conversion au XVII^e siècle.

³⁸⁸ Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.*, p. 237.

Comme l'affirme Bakhtine, le récit hagiographique est relié à une autre forme littéraire :

Dans les exemples des hagiographies répondant au type des aventures et des mœurs, la métamorphose vient au premier plan : péché, crise, expiation, sanctification. Là, les péripéties et la vie quotidienne sont présentées sous la forme d'une dénonciation de la vie du pécheur ou sous celle d'une humble confession. Cette dernière forme se place déjà à la lisière d'un troisième type de roman antique³⁸⁹.

Il s'agit du roman biographique, appellation employée par le spécialiste pour désigner des formes autobiographiques et biographiques antiques :

[...] qui ont exercé une influence énorme non seulement sur l'évolution des biographies et autobiographies européennes, mais sur tout le roman européen. Ces formes antiques sont fondées sur un nouveau type de temps biographique et sur une nouvelle image spécifique de l'homme au cours de sa vie³⁹⁰.

Des deux formes d'autobiographie de la Grèce classique – le type platonicien axé sur le chronotope de “La vie de celui qui cherche la vraie connaissance³⁹¹” et l'autobiographie rhétorique basée sur l'*enkomion* – on passe aux formes des “écrits personnels” romano-hellénistiques qui ne font qu'amorcer le processus de l'expression de la “conscience de soi solitaire³⁹²”. C'est, par exemple, à travers l'œuvre autobiographique de Marc Aurèle et de Saint Augustin qu'apparaît une nouvelle forme de conscience de soi : les deux cherchent à se connaître en se détournant en partie de leur rapport au monde ou de l'extroversion socio-politique, autrement dit en mettant en œuvre une sorte de méditation avec eux-mêmes – appuyée sur le stoïcisme chez l'un et sur la foi chrétienne chez l'autre – où ils valorisent les événements intimes, en tant qu'expériences révélatrices de leur existence³⁹³.

De cette modification on aboutit à la réflexion exclusivement intime de la *Relation*, ouvrage qui se fonde, d'après nous, sur le chronotope de la vie de celle qui se connaît à travers la connaissance de Dieu. Le temps biographique glisse à l'arrière-plan pour laisser apparaître le temps de la grâce. L'existence de la protagoniste est soumise à l'intervention d'une instance supérieure qui a déjà décidé son parcours. À travers les grâces et, en particulier, les communications prophétiques, Marie est à la fois informée de la volonté divine à son égard et guidée dans son comportement pour modifier son sort, autrement dit elle est amenée à découvrir et à mettre en œuvre la nature divine qui est en elle. La protagoniste se présente un sujet passif, privé de toute initiative puisqu'il ne fait qu'obéir à son Maître intérieur. Toutefois, Marie garde une certaine autonomie en raison de sa responsabilité, engendrée par la grâce de la conversion, pour sa rédemption et sa purification. D'ailleurs, la religieuse souligne clairement qu'en tout état d'oraison il est possible de déchoir de l'acquis spirituel. Ainsi, les dons divins se révèlent-ils des épreuves, puisque le sujet doit

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 277.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 278.

³⁹¹ *Ibid.*.

³⁹² *Ibid.*, p. 289.

³⁹³ Voir également Georges Gusdorf, *art. cit.*, pp. 968-969.

progressivement se détacher de sa nature humaine et montrer, par sa persévérance, sa fidélité à Dieu.

La connaissance de soi se réalise, donc, à travers l'enchaînement d'événements exceptionnels, moments de jonction entre l'anti-espace-temps divin et l'espace-temps humain. Nous avons vu que cela se traduit, sur la plan narratif, à travers des stratégies qui témoignent de la singularité de la fusion de l'énonciation mystique et autobiographique. Lorsque le récit se focalise sur les ravissements, les révélations et les états de conscience essentiels, le sujet, généralement évoqué par le pronom "je", s'objective à travers la désignation "l'âme" et une série d'équivalents de l'intériorité. Si, d'un côté, la subjectivité est démantelée à mesure que Dieu agit dans l'âme, de l'autre, elle est anéantie par la désappropriation de soi. En d'autres mots, la *Relation* constitue le récit d'un "je" qui se connaît en disparaissant dans l'Autre, en expérimentant son éternité et son immanence dès la vie terrestre. Pour rendre compte de cet aspect, Marie met constamment en relation l'ici-maintenant avec l'instant éternel – exprimé aussi bien par le présent intemporel de la stratégie de l'actualisation que par les expressions de la simultanéité et de l'instantanéité – et avec l'espace infini traduit en images de grandeurs empiriques.

Le "moi" de Marie se découvre et s'affirme au fil des grâces, expériences de voyage dans l'au-delà qui s'avèrent utopiques et uchroniques. C'est dans une portion du devenir et en occupant un lieu réel que Marie se voit simultanément dans l'Ailleurs éternel où l'univers est condensé. Là, la religieuse entre en contact avec Dieu, elle traverse les hiérarchies angéliques, elle perçoit l'avenir et elle se déplace dans le monde terrestre. La superposition de l'espace réel et de l'espace surnaturel au moment de la grâce peut être lue à travers le concept d'hétérotopie élaboré par Michel Foucault dans l'étude intitulée "Des espaces autres"³⁹⁴. Les hétérotopies se définissent par opposition aux utopies : alors que celles-ci "sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels"³⁹⁵, les premières, "sortes d'utopies effectivement réalisées" sont "des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables"³⁹⁶. D'après Foucault, il existe également des espaces où le réel et l'irréel coexistent, comme dans le cas du miroir :

Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent : utopie du miroir. Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet de retour ; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis ; le miroir

³⁹⁴ Michel Foucault, "Des espaces autres", in *Dits et écrits 1954-1988*, t. IV, (1980-1988), Daniel Defert et François Ewald (dir.), Paris, Gallimard, 1994, pp. 752-762. Nous signalons que nous nous approprions la définition du philosophe en nous écartant de sa réflexion sur l'évolution historique et sociale de la perception de l'espace réel.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 755.

³⁹⁶ *Ibid.*, pp. 755-756.

fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréaliste, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas³⁹⁷.

Les expériences mystiques décrites par Marie reproduisent en quelque sorte cet effet de miroir. La grâce est une utopie dans la mesure où Marie se voit là où elle n'est pas corporellement, c'est-à-dire dans l'espace surnaturel qui s'ouvre dans son for intérieur. Toutefois, la grâce est réelle puisque, par reflet, au même moment où Marie se perçoit dans l'Ailleurs, elle se saisit corporellement présente dans l'espace extérieur. Ainsi, l'expérience spirituelle se révèle-t-elle hétérotopique, car le lieu réellement occupé par la protagoniste – sa place dans l'église, sa chambre et tout espace de retraite qu'elle recherche pour s'entretenir avec Dieu – constitue également un non-lieu intemporel. Mais, finalement, la grâce n'est que l'événement déclencheur qui permet à l'Ursuline de reconnaître l'hétérotopie qui la constitue, autrement dit son âme. Celle-ci apparaît, comme le miroir, un lieu de frontière où l'on ne peut pas tout à fait distinguer le réel de l'irréel : l'âme est à la fois une partie invisible de l'être humain – créée à l'image de Dieu, elle a accès aux réalités surnaturelles – et une partie visible, puisqu'elle est la source vitale du corps qui habite le monde.

Ce qui importe c'est qu'à travers ces moments révélateurs de l'hétérotopie Marie construit son identité car, à chaque fois qu'elle revient à elle-même, ce qu'elle a appréhendé dans l'Ailleurs au contact de l'Autre influence sa manière d'être au monde. Les effets des opérations divines se reflètent aussi bien sur le plan spirituel qu'existential. De la grâce découle l'élévation de l'âme, ainsi que la nécessité de vivre en retrait du monde, de mortifier son corps, d'abandonner son enfant pour devenir l'épouse du Christ et de trouver les moyens pour réaliser un projet socio-culturellement déraisonnable. Ainsi, le chronotope de la *Relation*, l'histoire de la sanctification de la protagoniste par l'évolution de sa relation avec Dieu, est-il la condensation de phases basées sur le rapport logique cause-effet ou grâce-réalisation.

Néanmoins, la singularité de l'ouvrage tient également de son chronotope extérieur, le temps-espace réel où se réalise l'évocation de la vie³⁹⁸. Nous avons vu que le texte naît d'une transgression, car Marie enfonce le chronotope privé et sacré de la direction spirituelle, celui qui avait donné lieu à la *Relation* de 1633. Dans ce cas, la religieuse rend compte des mouvements de son âme, des faveurs divines reçues et de ses troubles, pour que le Père de la Haye puisse discerner son état et la guider dans la voie du salut. La *Relation* de 1654 répond à tout autre objectif qu'au soulagement de la conscience d'une mystique inexpérimentée, puisque la religieuse a désormais atteint un haut degré d'élévation spirituelle. Tout en remettant son texte sous la tutelle du directeur de conscience selon le *topos* de l'humilité féminine, Marie écrit son autobiographie spirituelle pour son fils : d'un côté,

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 756.

³⁹⁸ Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.*, p. 279.

pour combler le vide et la souffrance des deux abandons qu'il a subis et, de l'autre, pour l'édifier et l'encourager dans sa vocation mystique. La vie et l'itinéraire de la religieuse, en représentant aussi bien une apologie qu'un modèle de conduite destinés à Dom Martin, témoignent de la désacralisation de l'intérieur qui mènera, d'après Georges Gusdorf, à la naissance de l'autobiographie moderne, lorsque "le rapport entretenu par l'homme avec lui-même aura la priorité sur le rapport à Dieu et au monde"³⁹⁹. L'ouvrage de l'Ursuline s'aligne sur la tendance des productions piétistes et quiétistes qui, au cours du XVII^e siècle, font apparaître :

[...] une nouvelle forme de la conscience religieuse qui, refusant de s'identifier à l'appareil ecclésiastique, se replie sur elle-même, à la recherche d'un dialogue direct avec Dieu qui semble s'être effacé dans le sommeil dogmatique des églises établies. Cette piété de la première personne met l'accent sur la vie propre du sujet religieux qui, pour obéir à la parole de Dieu, prend lui-même la parole. La recherche de Dieu devient ainsi une recherche de soi, puisque la fidélité religieuse exige une adhésion de l'être tout entier⁴⁰⁰.

C'est au sein de ces "chrétiens sans Église"⁴⁰¹ que le "moi" fait l'objet d'une investigation minutieuse à travers l'examen de l'espace du dedans et de l'intime relation avec Dieu. Puis, au cours du siècle suivant, le tribunal intérieur modifiera ses critères de jugement :

Lorsque diminuera la part de l'exigence religieuse, celle de la psychologie augmentera d'autant. Et l'autobiographie littéraire moderne naîtra de la désacralisation de l'espace du dedans. Ceux qui ne s'examinent plus devant Dieu et en fonction de Dieu verront s'ouvrir à leur curiosité, à leur inquiétude, une région autonome de l'être humain. La relation à Dieu était, pour Augustin comme pour les piétistes, le fondement de l'identité personnelle ; de Rousseau à André Gide, Dieu ne cesse de s'éloigner et, à la limite, il meurt. La psychologie héritera de ce domaine qui échappe au contrôle chrétien⁴⁰².

Or, dans la *Relation*, l'identité de la protagoniste est encore le résultat de la relation avec Dieu, de même que l'exploration des mouvements de la conscience se réalise encore devant Dieu. Toutefois, Marie fait un pas vers la désacralisation autobiographique dans la mesure où elle reconstruit son cheminement intérieur et extérieur pour se justifier aux yeux de celui qui, avant d'être son supérieur en religion, est un fils abandonné. Le texte a une fonction réparatrice, il sert à renouer le lien maternel brisé par la vocation mystique et apostolique de l'Ursuline. Mais, à la compensation affective s'ajoute la responsabilité spirituelle envers le destinataire de l'ouvrage. Marie offre sa vie en exemple à un jeune religieux qui est appelé à la vie mystique, ce qui implique le renversement de l'objectif originnaire des écrits nés dans le cadre de la direction de conscience. Au lieu d'ouvrir son cœur à son confesseur pour recevoir les jugements et les conseils nécessaires à son perfectionnement, la religieuse s'examine pour accompagner son lecteur dans son propre parcours spirituel, aspect qui émerge de manière évidente à travers la démarche didactique qu'elle déploie, en créant un effet de crescendo, tout au long de la *Relation*. On passe d'une attitude pédagogique

³⁹⁹ Georges Gusdorf, *art. cit.*, p. 969.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 981.

⁴⁰¹ Nous empruntons l'expression à Leszek Kolakowski : *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Anna Posner (trad.), Paris, Gallimard, 1987 [1965], 824 p..

⁴⁰² Georges Gusdorf, *art. cit.*, p. 990.

faible, qui se révèle implicitement à travers le procédé de l'objectivation et de l'actualisation des états de conscience, à des formes plus marquées, comme les digressions analytiques et synthétiques dont le nombre et l'ampleur augmentent au fur et à mesure qu'on se rapproche de la conclusion du récit.

Il est également important de rappeler que l'auto-discernement suscité par le besoin spirituel de Dom Martin ne s'adresse pas qu'à lui. La *Relation* s'insère dans le chronotope privé de l'échange épistolaire entre la mère et son fils, mais dans le texte on ne retrouve aucune trace de ce contexte communicatif. L'ouvrage, en dissimulant le destinataire premier, tend à reproduire le modèle littéraire qui s'est affirmé, depuis le Moyen-Âge, dans le domaine monastique féminin. Cependant, le chronotope privé de la confidentialité du rapport au directeur de conscience n'est que le prétexte pour un chronotope semi-public, car l'exemplarité et le caractère pédagogique de l'autobiographie interpellent un public de spirituels et, spécialement, d'âmes qui cherchent à se perfectionner. Marie ne songe pas à la publication comme le feront les autobiographes modernes, elle ne pense non plus écrire pour un seul destinataire, de sorte que la circonstance de production de la *Relation* s'avère intermédiaire. Comme nous l'avons vu à travers la correspondance, Marie conjugue deux impératifs car, pour exaucer la requête de son fils, elle est institutionnellement contrainte à recevoir l'approbation de son directeur de conscience. Le texte fait apparaître ces deux destinataires, l'un explicitement à travers le *topos* de l'obéissance et l'autre implicitement à travers l'apologie de l'abandon et l'instance pédagogique. L'Ursuline sait que les directeurs spirituels se servent des confessions écrites par leurs dirigés pour l'édification d'autres. Elle craint que Dom Martin fasse le même usage de son autobiographie, ainsi que le prouvent ses recommandations de confidentialité qui apparaissent dans les lettres d'accompagnement de la *Relation*. Toutefois, la crainte que la religieuse manifeste à ce moment-là nous semble en quelque sorte affectée. Derrière l'humilité se cache encore une transgression, la conscience que le texte qu'elle rédige pour l'utilité de son fils atteindra un public, c'est-à-dire un groupe plus ou moins restreint de spirituels qui bénéficiera de la circulation subreptice promue par Dom Martin.

Puis, la désacralisation de l'intériorité chez Marie se réalise également sur le plan énonciatif, dans la mesure où le texte intègre les stratégies discursives et les thèmes qui appartiennent à d'autres genres littéraires. Au-delà des traits hérités de la tradition voisine de l'hagiographie, nous avons mis en relief la tendance didactique qui donne parfois lieu à des passages qui semblent tirés d'un guide spirituel, ainsi que l'instance historique, aussi bien hétérodiégétique qu'homodiégétique, qui se faufile dans les chapitres consacrés à la vocation apostolique et à la vie missionnaire. Là, nous avons reconnu le style des annales monastiques, des mémoires et des relations de voyage missionnaires, écritures que la religieuse a longtemps pratiquées dans sa correspondance en raison

de son rôle au sein de la Nouvelle-France. Enseigner à autrui et reconstruire les événements fondamentaux de l'histoire d'une communauté et d'une colonie naissantes signifie s'écarter de l'espace du dedans et de l'individualité.

Malgré ces glissements énonciatifs, la *Relation* demeure une confession intime, le compte rendu de la conscience de soi élaboré par un sujet troublé par la nécessité de parler d'une expérience invisible et ineffable qui ébranle l'idée même de sujet. La vie et l'œuvre de Marie se rattachent à la tradition et à la culture de son temps, mais sous certains aspects sa personnalité et son écriture s'avèrent précurseurs. Comme Marie a su franchir et fléchir l'espace monastique en fonction de ses vocations – pensons seulement à l'implantation d'un ordre féminin à l'autre bout du monde –, elle a contribué, probablement comme tant d'autres moniales l'ont fait à travers leurs autobiographies oubliées par la critique française, à la naissance du genre autobiographique moderne. C'est dans les tensions de la *Relation* – l'hybridité générique, la singularité de la raison qui est à l'origine du texte, le fait d'imaginer à la fois un destinataire unique et pluriel – que se situent les éléments d'une première forme d'émancipation autobiographique.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE MARIE DE L'INCARNATION

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, pp. 151-476.

Id., *Le supplément à la 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, pp. 481-498.

Id., *Correspondance*, nouvelle édition par dom Guy-Marie Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1071 p..

II. OUVRAGES SUR MARIE DE L'INCARNATION

1. Biographies

BEAUMIER, Joseph-Louis, *Marie Guyart de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines au Canada, 1599-1672*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien-Public, 1959, 270 p..

BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. VI, *Marie de l'Incarnation – Turba Magna*, Paris, Bloud et Gay, 1926, 529 p..

CASGRAIN, Henri-Raymond, *Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de la colonie*, Québec, Desbarats, 1864, 467 p..

CHAPOT, Léon, *Histoire de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure du monastère des Ursulines de Québec, d'après Dom Claude Martin, son fils, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, décédé en odeur de sainteté à l'Abbaye de Marmoutier, le 9 août 1696*, 2 vol., Paris, Poussielgue, 1892.

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier, *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation : Institutrice et première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Le Mercier, 1735 [1724], 422 p..

- DEROY-PINEAU, Françoise, *Marie de l'Incarnation : Marie Guyart femme d'affaires, mystique, Mère de la Nouvelle-France. Tours, 1599 – Québec, 1672*, Paris, Laffont, 1989, 309 p..
- GROULX, Lionel, *La grande dame de notre histoire : esquisse pour un portrait*, Ottawa, Fides, 1966, 61 p..
- JAMET, Albert, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Paris, Beauchesne, 1932, 350 p..
- LAPORTE, Yolaine, *Marie de l'Incarnation : mystique et femme d'action*, Montréal, XYZ, 1997, 187 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, Louis Billaine, 1677, 766 p..
- OURY, Guy-Marie, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, 2 vol., Tours, Société archéologique de Touraine, 1973.
- RICHAUDEAU, Pierre-François, *Vie de la révérende mère Marie de l'Incarnation, ursuline (née Marie Guyart), première supérieure du monastère des Ursulines de Québec*, Tournai, Casterman, 1874, 519 p..
- Vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation : Ursuline, née Marie Guyart, fondatrice du monastère de Québec, par une religieuse du même ordre [i. e. Marie de Chantal Gueudré] ; avec une introduction de Mgr Baunard*, Paris, Retaux, 1893, 516 p..
- ZEMON DAVIS, Natalie, *Women on the Margins : Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1995, 360 p..

2. Éditions de Claude Martin

- MARTIN, Claude, *Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, divisées en deux parties*, Paris, Louis Billaine, 1681, 675 p..
- Id.*, *Retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une Exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, Veuve Louis Billaine, 1682, 248 p..
- Id.*, *L'École sainte, ou Explication familière des mystères de la foi pour toutes sortes de personnes qui sont obligées d'apprendre ou d'enseigner la doctrine chrétienne*, Paris, J.-B. Coignard, 1684, 562 p..

3. Études critiques

- ADOUR, Paul, *Marie de l'Incarnation, Ursuline missionnaire en Canada*, Paris, La Colombe, 1961, 144 p..
- ADRIAZOLA, Maria-Paul del Rosario, *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation : la "Thérèse de France et du Nouveau Monde"*, Paris, Cerf/Siguiet, 1989, 403 p..
- BERNARD, Charles André, *Le Dieu des mystiques*, vol. 3, *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, 468 p..
- BOUCHER, Ghislaine, *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation (1599-1672), Symbolique spirituelle*, Sillery, Religieuses de Jésus-Marie, 1976, 191 p..
- BRUNEAU, Marie-Florine, *Women Mystics Confront the Modern World : Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Mme Guyon (1648-1717)*, Albany, SUNY Press, 1998, 279 p..
- CHABOT, Marie-Emmanuel, *Marie de l'Incarnation d'après ses lettres*, Québec/Ottawa, Ursulines/Éditions de l'Université d'Ottawa, 1946, 337 p..
- Id.*, *Dis-moi ton nom. Les noms divins dans les écrits de Marie de l'Incarnation*, Sainte-Foy, Sieger, 1989, 99 p..
- CUZIN, Henri, *Du Christ à la Trinité, d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 1936, 158 p..
- GERVAIS, Pierre, *Marie de l'Incarnation : Études de théologie spirituelle*, Namur, Vie Consacrée, 1996, 211 p..
- GOLDSMITH, Elizabeth C., "Discovering New Worlds: Marie de l'Incarnation and the process of Autobiography", in *Publishing Women's Life Stories in France, 1647-1720 : From Voice to Print*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 12-41.
- GOURDEAU, Claire, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Sillery, Célat/Septentrion, 1994, 130 p..
- HATZFELD, Helmut A., "Mística femenina clásica en España y Francia. Experiencia religiosa y apostación lingüística de Santa Teresa de Jesús y de la Venerable Marie de l'Incarnation", in *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, pp. 210-242.
- L'HEUREUX, Mère M. Aloysius Gonzaga, *The Mystical Vocabulary of Vénérable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems*, Washington D. C., The Catholic University of America, 1956, 193 p..
- JETTÉ, Fernand, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation : Fondatrice des Ursulines de Québec*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1954, 226 p..

- KLEIN, Joseph, *L'itinéraire mystique de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Paris, Dillen, 1938, 240 p..
- LABELLE, Suzanne, *L'esprit apostolique d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1968, 214 p..
- LEBRETON, Jules, "L'union mystique dans la vie apostolique : Marie de l'Incarnation", in *Tu solus sanctus, Jésus-Christ vivant dans les saints*, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 169-206.
- LOEW, Jacques, *La vie à l'écoute des grands priants*, Paris, Fayard, 1986, 271 p..
- MAÎTRE, Jacques, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000, 197 p..
- MALI, Anya, *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, 189 p..
- MICHEL, Robert, *Vivre dans l'esprit : Marie de l'Incarnation*, Montréal, Bellarmin, 1975, 337 p..
Le milieu familial de Marie Guyard (Marie de l'Incarnation) 1599-1672, Tours, Centre généalogique de Touraine, 1999, 115 p..
- OURY, Guy-Marie, *Ce que croyait Marie de l'Incarnation : et comment elle vivait de sa foi*, Tours, Mame, 1972, 195 p..
- Id.*, *Physionomie spirituelle de Marie de l'Incarnation*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1980, 153 p..
- PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris, Pierre Téqui, 1935, 247 p..
- RENAUDIN, Paul, *Une grande mystique française au XVII^e siècle, Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec : essai de psychologie religieuse*, Paris, Bloud & Gay, 1935, 340 p..
- RÉTIF, André, *Marie de l'Incarnation et la mission*, Tours, Mame, 1964, 173 p..
- ROBITAILLE, Georges, *Telle qu'elle fut, études critiques sur Marie de l'Incarnation*, Montréal, Beauchemin, 1940, 177 p..
- THÉRY, Chantal, *De plume et d'audace : Femmes de la Nouvelle-France*, Montréal/Paris, Tryptique/Cerf, 2006, 262 p..
- THIRY, André, *Marie de l'Incarnation. Itinéraire spirituel*, Paris, Beauchesne, 1972, 176 p..
- VERCIANI, Laura, *Marie de l'Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004, 223 p..

4. Thèses de doctorat

MENGOLI, Michela, *Marie de l'Incarnation e la Relation del 1654 : la scrittura tra biografia ed estasi*, thèse de doctorat en littératures francophones, Université de Bologne, 1994-1995, 220 p. : [<http://www2.lingue.unibo.it/francofone/tesi.htm>].

5. Ouvrages collectifs

BRODEUR, Raymond (dir.), “Regards pluriels sur Marie Guyard de l'Incarnation”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n. 2 (1997), pp. 269-484.

Id., *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, 159 p..

Id., *Femme, mystique et missionnaire, Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, 387 p..

Id., Dominique DESLANDRES et Thérèse NADEAU-LACOUR (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 477 p..

COMBY, Jean (dir.), *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, ursuline*, Paris, Cerf/Bellarmin, 1993, 223 p..

DEROY-PINEAU, Françoise (dir.), *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, 415 p..

Id., Actes du colloque “Quatre cents ans de regards sur Marie Guyard”, 13-14 mai 2013, à l'Université François Rabelais de Tours et à l'Abbaye de Solesmes : [<http://touraine-canada.org/index.php/les-actes-du-colloque.htm>].

6. Articles

BERTHIAUME, Pierre, “Marie de l'Incarnation ou le théâtre mystique”, in *Croire à l'écriture. Études de littérature québécoise en hommage à Jean-Louis Major*, Yvan G. Lepage et Robert Major (dir.), Orléans, Davis, 2000, pp. 37-51.

BERTRAND, Dominique, “Dieu agit le premier. L'oraison de Marie de l'Incarnation”, in *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, ursuline*, Jean Comby (dir.), Paris, Cerf/Bellarmin, 1993, pp. 101-131.

- BRODEUR, Raymond, “Regards pluriels sur Marie de l’Incarnation. Questions méthodologiques et pertinence pour aujourd’hui !”, in *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Saint-Laurent, Fides, 1996, pp. 353-366.
- BRUNEAU, Marie-Florine, “Marie de l’Incarnation : l’anthropologie mystique”, in *Voyages, récits et imaginaire*, Actes de Montréal, Bernard Beugnot (dir.), Paris/Seattle/Tübingen, Gunter Narr, 1984, pp. 181-198.
- Id.*, “Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l’écriture chez Marie de l’Incarnation (1599-1672)”, *Études littéraires*, vol. 27, n. 2 (1994), pp. 67-76.
- COUILLARD, Marie, “Le discours mystique de Marie de l’Incarnation : Paroles de femme et/ou érotomanie ?”, in *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires I*, Élisabeth J. Lacelle (dir.), Montréal, Bellarmin, 1983, pp. 163-173.
- DEROY-PINEAU, Françoise et Paul BERNARD, “Projet mystique, réseaux sociaux et mobilisation des ressources : le passage en Nouvelle-France de Marie de l’Incarnation en 1639”, *Archives des Sciences sociales des religions*, vol. 13 (2001), pp. 61-91.
- DESLANDRES, Dominique, “Un projet éducatif au XVII^e siècle, Marie de l’Incarnation et la femme amérindienne”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, n. 4 (1983), pp. 277-285.
- Id.*, “L’éducation des Amérindiennes d’après la correspondance de Marie Guyart de l’Incarnation”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol 16, n. 1 (1987), pp. 91-110.
- Id.*, “Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Les débuts des Ursulines et des Hospitalières à Québec”, in *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Jean Delumeau (dir.), Paris, Cerf, 1992, pp. 209-224.
- Id.*, “Qu’est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d’ethnohistoire d’une mystique d’après sa correspondance”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n. 2 (1997), pp. 285-300.
- Id.*, “In the Shadow of the Cloister: Representations of Female Holiness in New France”, in *Colonial Saints : Discovering the Holy in the Americas 1500-1800*, Allan Greer et Jodi Bliinkoff (dir.), New York/London, Routledge, 2003, pp. 129-152.
- Id.*, “La religieuse et ses livres. Le cas de Marie Guyart de l’Incarnation au début de la Nouvelle-France”, in *Ad libros ! Mélanges d’études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Jean-François Cottier, Martin Gravel et Sébastien Rossignol (dir.), Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2010, pp. 349-374.
- DUNN, Mary, “The Cruellest of All Mothers’ : Marie de l’Incarnation, Motherhood, and Christian Discipleship”, *Feminist Studies in Religion*, vol. 28, n. 1 (2012), pp. 43-62.

- FERRARO, Alessandra, “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, pp. 47-59.
- Id.*, “Autobiographie, biographie, hagiographie : la construction du mythe de Marie de l’Incarnation”, in *Inventing Canada / Inventer le Canada*, Actes de la Conférence internationale (Graz, 13-16 décembre 2007), Klaus-Dieter Ertler et Martin Löschnigg (dir.), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008, pp. 199-209.
- Id.*, “Attività missionaria e mediazione interculturale nella Nouvelle-France : Marie de l’Incarnation (1599-1672)”, in *Le culture dei missionari*, Actes du colloque d’Udine, 24-26 janvier 2006, Nicola Gasbarro (éd.), Roma, Bulzoni, 2009, vol. I, pp. 153-174.
- Id.*, “Une voix qui perce le voile : émergence de l’écriture autobiographique dans la *Relation de 1654*”, *Ponts/Ponti : langues, littératures, civilisations des pays francophones*, vol. 9 (2010), p. 58-69.
- Id.*, “Il cibo nelle *Relations* di Marie de l’Incarnation”, *Oltreoceano*, vol. 4 (2010), pp. 67-77.
- Id.*, “Dal discorso mistico all’autobiografia : le *Relations* (1633-1654) di Marie de l’Incarnation”, in *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (secc. XVI-XXI)*, Actes du colloque international de Naples, 4-6 novembre 2010, Rita Librandi (dir.), Firenze, Cesati, 2012, pp. 405-417.
- FREIDEL, Nathalie, “Écriture de mission et mission de l’écriture : la correspondance de Marie de l’Incarnation”, in *De l’Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.), Québec, Presses de l’Université Laval, 2011, pp. 185-198.
- GIGUÈRE, Hermann, “Une voie de l’indicible : le fond de l’âme”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n. 2 (1997), pp. 317-333.
- HOUDARD, Sophie, “Le cri public du fils abandonné ou l’inexprimable secret de la cruauté d’une mère”, *Littératures classiques*, vol. 68 (2009), pp. 273-284.
- LANDY-HOUILLON, Isabelle, “Les lettres de Marie de l’Incarnation : exil et jouissances”, in *Expériences limites de l’épistolaire. Lettres d’exil, d’enfermement, de folie*, Colloque de Caen, 16-18 juin 1991, André Magnan (dir.), Paris, Champion, 1993, pp. 145-153.
- Id.*, “Marie de l’Incarnation et les jésuites : une exception culturelle ?”, in *Femme, mystique et missionnaire, Marie Guyart de l’Incarnation*, Raymond Brodeur (dir.), Québec, Presses de l’Université Laval, 2001, pp. 69-97.
- Id.*, “L’émergence du « je » dans les écritures croisées de Marie de l’Incarnation et de Claude Martin, son fils”, in *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie*

Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux, Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 61-73.

Id., « Au bruit de tous les infinis » : la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation et de son fils Claude Martin », *Littératures classiques*, n. 71 (2010), pp. 303-325.

LONSAGNE, Jacques, « Les Écrits spirituels de Marie de l'Incarnation. Le problème des textes », *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 44 (1968), pp. 161-182.

MAÎTRE, Jacques, « Marie Guyart, essai de psychanalyse socio-historique », in *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, Françoise Deroy-Pineau (dir.), Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 195-208.

MENGOLI, Michela, « L'étrange destin des écrits de Marie de l'Incarnation », in *Actes du "Premier Colloque des jeunes chercheurs en Littérature québécoise"*, avril 1993, Paris, Centre de Coopération interuniversitaire franco-québécoise, Université Paris VII, 1994, pp. 11-16.

Id., « La Relation de 1654 de Marie de l'Incarnation : une autobiographie spirituelle », in *The Guises of Canadian Diversity / Les masques de la diversité canadienne*, Actes du colloque sur les littératures canadiennes de l'Université Libre de Bruxelles, septembre 1993, Serge Jaumain et Marc Maufort (éd.), Amsterdam, Rodopi, 1995, pp. 109-120.

Id., « Marie de l'Incarnation et la Relation de 1654 : une écriture féminine binaire », *Francofonia*, revue du Département de philologie française et anglaise de l'Université de Cadix, n. 4 (1995), pp. 223-250.

NADEAU-LACOUR, Thérèse, « Marie Guyart de l'Incarnation dans tous ses états. La gestation et l'affirmation d'une « subjectivité mystique » », in *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyard de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 25-60.

NEPVEU, Pierre, « Admirable néant », in *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998, pp. 31-41.

OURY, Guy-Marie, « Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec », *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 46 (1970), pp. 397-410.

PEELMAN, Achiël, « Marie Guyart de l'Incarnation et la spiritualité amérindienne : un dialogue impossible ? », in *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, Françoise Deroy-Pineau (dir.), Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 365-374.

RAYEZ, André, « Marie de l'Incarnation et le climat spirituel de la Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 16, n. 1 (1962), pp. 3-36.

- RINGUET, Chantal, “La *Relation de 1654* de Marie de l’Incarnation : une expérience humaine défiant les limites de la spatialité”, in *Territoires féminins*, Sylvie Mongeon (dir.), “Cahiers du Célat”, Montréal, UQÀM, 2006, pp. 45-67.
- ROBERT, Sylvie, “La relation indicible”, in *L’itinéraire mystique d’une femme. Marie de l’Incarnation, ursuline*, Jean Comby (dir.), Paris, Cerf/Bellarmin, 1993, pp. 195-221.
- ROWAN, Mary M., “Conversion and Reconversion in the Writings of Marie de l’Incarnation”, *Québec Studies*, vol. 6 (1988), pp. 65-77.
- THÉRY, Chantal, “Les écrivaines de la Nouvelle-France : entre le mal du pays et prendre pays”, *Québec Studies*, vol. 12 (1991), pp. 11-19.
- Id.*, “Marie de l’Incarnation, intimée et intime, à travers sa *Correspondance* et ses *Écrits spirituels*”, in *Discours et pratiques de l’intime*, Manon Brunet et Serge Gagnon (dir.), Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1993, pp. 107-118.
- VANASSE, Claudie, “Le corps de la possédée”, *Liberté*, vol. 43, n. 2 (2001), pp. 76-94.
- VERCIANI, Laura, “Una mistica nella Nouvelle-France : il confronto col « sauvage » negli scritti di Marie de l’Incarnation”, in *L’altra riva/La otra orilla*, Maria Grazia Profeti (éd.), Firenze, Alinea, 2003, pp. 53-67.
- ZECHER, Carla, “A New-World model of Female Epistolarity : the *Correspondance* of Marie de l’Incarnation”, *Studies in Canadian Literature*, vol. 21, n. 2 (1996), pp. 89-103.
- Id.*, “Life on the French-Canadian Hyphen : Nation and Narration in the *Correspondance* of Marie de l’Incarnation”, *Québec Studies*, vol. 26 (1998-1999), pp. 38-51.
- WOIDAT, Caroline, “Captivity, Freedom, and the New World Convent : The Spiritual Autobiography of Marie de l’Incarnation Guyart”, *Legacy : A Journal of American Women Writers*, vol. 25, n. 1 (2008), pp. 1-22.

7. Ouvrages de divulgation : prose, théâtre, cinéma, musique, bande dessinée

- ANHALT, Istvan, *La Tourangelle, Marie de l’Incarnation, Ursuline de Tours, Première Supérieure du Monastère des Ursulines dans la Nouvelle France*, Toronto, Berandol Music Ltd., 1982, 256 p..
- BEAUMIER, Joseph-Louis, “*Le reliquaire de la Grande Ursuline*” ou *Histoire de la Chapelle Saint-Michel à Tours (France)*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien Public, 1972, 112 p..
- Id.*, *À Tours, l’Ermitage St-Joseph reconstruit comme au temps de Marie de l’Incarnation*, Trois-Rivières, Éd. Du Bien-Public, 1986, 93 p..

BERTHIER, René, Pierre DHOMBRE et Charles VILLOUTREIX, *Marie de l'Incarnation et le journal de l'aventure spirituelle et missionnaire*, “Les Grandes Heures des Chrétiens”, Paris, Univers Média, 1983.

Folle de Dieu, de Jean-Daniel LAFOND, avec Marie Tifo, Canada, 2008, documentaire, 76 min..

GAGNON, Daniel, *Rendez-moi ma mère! Lettres de Claude Martin à sa mère, Marie de l'Incarnation*, Montréal, Leméac, 1994, 183 p..

GILBERT, Roger Paul, *Marie Guyart, folie de Dieu*, Montréal, Médiaspaul, 2003, 135 p..

LAFOND, Jean-Daniel, *Marie de l'Incarnation, ou, la déraison d'amour: théâtre*, Montréal, Leméac, 2009, 85 p..

LAMARCHE, Gustave, *Celle qui voit ou la chevalière de la Loire. Parabole héroïque canadienne en trois parties et onze tableaux en vers, avec musique*, Joliette, Paraboliers du roi, 1939, 190 p..

SALLENAVE, Danièle, *L'Amazone du grand Dieu*, Paris, Bayard, 1997, 157 p..

VUARNET, Jean-Noël, *L'Aigle-Mère*, Paris, Gallimard, 1995, 168 p..

III. LES URSULINES

1. Histoire

JUTRAS, Claude, “Au cœur de la ville : les Ursulines de Trois-Rivières”, *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, vol. 98 (2009), pp. 10-15.

LAPOINTE, Gabrielle (éd.), *Constitutions et règlements des premières Ursulines de Québec, par le Père Jérôme Lallemant, 1647*, Québec, Monastère des Ursulines, 1974, 267 p..

OURY, Guy-Marie, *Les Ursulines de Québec (1639-1953)*, Sillery, Septentrion, 1999, 370 p..

2. Archives des Ursulines de Québec

Annales du Monastère des Ursulines de Québec, document 1/E9, 1.1.

3. Archives des Ursulines de Trois-Rivières

Le manuscrit de la Relation de 1654 de Marie de l'Incarnation

SŒUR SAINTE-JULIE, “Notre histoire. Marie de l'Incarnation : Sa relation spirituelle manuscrite de l'année 1654 (Propriété des ursulines de Trois-Rivières)”, 1977, document III-AA-2-4-3.

IV. LE XVII^e SIECLE

1. Spiritualité, sainteté et mystique

a. Volumes

ALBERT, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté : la mythologie chrétienne des aromates*, Paris, E.H.E.S.S., 1990, 379 p..

BEAUDE, Joseph, *La Mystique*, Paris, Cerf, 1990, 123 p..

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

Id., *La science des saints : le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Millon, 1992, 279 p..

BEUGNOT, Bernard, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996, 297 p..

BOSSUET, Jacques-Bénigne, *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, 483 p..

CALVET, Louis, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Paris, Del Duca, 1956, 475 p..

CATTO, Michela (dir.), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, il Mulino, 2004, 304 p..

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

COGNET, Louis, *Crépuscule des mystiques : Bossuet, Fénelon*, Tournai, Desclée, 1958, 396 p..

Id., *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française*, Paris, Fayard, 1958, 121 p..

Id., *La spiritualité moderne*, vol. I, *L'essor : 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, 511 p..

DELUMEAU, Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, 195 p..

JOSSUA, Jean-Pierre, *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Paris, Gallimard, 1996, 176 p..

KOLAKOWSKI, Leszek, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Anna Posner (trad.), Paris, Gallimard, 1987 [1965], 824 p..

LELOUP, Jean-Yves (dir.), *Maître spirituel, maître intérieur*, Plan-d'Aups, Del'Ouvert, 1986, 167 p..

- MAYEUR, Jean-Marie, Charles et Luce PIETRI et al. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IX, *L'âge de raison (1620/30-1750)*, sous la responsabilité de Marc Venard, Paris, Desclée, 1997, 1214 p..
- MIQUEL, Pierre, *Mystique et discernement*, Paris, Beauchesne, 1997, 224 p..
- PAPASOGLI, Benedetta, *Le « Fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000, 312 p..
- PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, 708 p..
- RANUM, Orest, "Les refuges de l'intimité", in *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), Paris, Seuil, 1986, pp. 211-265.
- Le saint concile de Trente œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes, nouvellement traduit par M. l'Abbé Chanut*, t. II, Lyon, C. de la Roche & Claude Rey, 1685, 459 p..
- SUIRE, Éric, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, 507 p..
- THURSTON, Herbert, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Marcelle Weill (trad.), Monaco, Rocher, 1986 [1961], 508 p..
- TOURNAND, Jean-Claude, *Introduction à la vie littéraire du XVII^e siècle*, Paris, Colin, 2005, 191 p..
- VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993, 283 p..
- VAN DER SCHUEREN, Éric, *Les sociétés et les déserts de l'âme : approche sociologique de la retraite religieuse en France au XVII^e siècle*, Bruxelles, Académie Royale de Langue et de Littérature françaises, 2001, 506 p..
- VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris/Rome, Baccard/École française de Rome, 1981, 765 p..
- ZARRI, Gabriella (dir.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Selliers, 1991, 570 p..
- Id.*, *Storia della direzione spirituale*, vol. III, *L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, 628 p..

b. Articles

- BERNOS, Marcel, "Confession et conversion", in *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e Colloque de Marseille (janvier 1982), Centre Méridional des Rencontres sur le XVII^e siècle, 17, 1983, pp. 283-293.
- BEUGNOT, Bernard, "Quelques figures de l'espace intérieur", *Études littéraires*, vol. 34, n. 1-2 (2002), pp. 29-38.
- CERTEAU, Michel de, "Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle : Une « Nouvelle Spiritualité » chez les Jésuites français", *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 41 (1965), pp. 337-386.
- DESJARDINS, Lucie, "Les divers portraits de l'intériorité. Représentation des passions et connaissance de soi", *Dix-septième siècle*, vol. 252, n. 3 (2011), pp. 441-454.
- EMELINA, Jean, "La Bible et le sexe : aspects et problèmes. Quelques exemples au XVII^e siècle", in *Censure, autocensure et art d'écrire*, Jacques Domenech (dir.), Bruxelles, Complexe, 2005, pp. 87-105.
- HOUDARD, Sophie, "Les Auteurs mystiques et la « pensée du dehors »", in *Une histoire de la « fonction-auteur » est-elle possible ?*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa, 11-13 mai 2000, E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, Nicole Jacques-Lefèvre et Frédéric Regard (dir.), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 193-215.
- LE BRUN, Jacques, "Censure préventive et littérature religieuse en France au début du XVIII^e siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 167 (1975), pp. 201-225.
- Id.*, "Expérience religieuse et expérience littéraire", in *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, Manfred Tietz et Volker Kapp (dir.), Papers on French Seventeenth Century Literature, 1984, pp. 123-146.
- Id.*, "Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne", *Savoirs et clinique*, vol. 8 (2007), pp. 37-45.
- NIES, Fritz, "Genres littéraires d'inspiration religieuse", in *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Actes du colloque de Bamberg 1983, Manfred Tietz et Volker Kapp (dir.), Papers on French Seventeenth Century Literature, 1984, pp. 211-223.
- OURY, Guy-Marie, "Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle", *Études d'histoire religieuse* (S.C.H.E.C), vol. 50 (1983), pp. 255-279.
- RIOU, Daniel, "Le XVII^e siècle et la question du sujet", *Littératures classiques*, vol. 34 (1998), pp. 279-293.

SUIRE, Éric, “La sainteté à l’époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI^e-XVIII^e siècle)”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 110, n. 2 (1998), pp. 921-942.

2. Spiritualité, sainteté et mystique féminines

ALBERT, Jean-Pierre, *Le sang et le ciel : les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, 458 p..

BELL, Rudolph M., *L’anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994, 307 p..

MACK, Phyllis, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, 467 p..

MAÎTRE, Jacques, *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, 482 p..

SCARAFFIA, Lucetta et Gabriella ZARRI (dir.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma/Bari, Laterza, 1994, 552 p..

VUARNET, Jean-Noël, *Le Dieu des femmes*, Paris, L’Herme, 1989, 200 p..

Id., *Extases féminines*, Paris, Hatier, 1991, 220 p..

3. Histoire des femmes

BERNOS, Marcel, *Femmes et gens d’Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Cerf, 2003, 404 p..

DUBY, Georges et Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3, XVI^e-XVIII^e siècles, Paris, Plon, 1991, 557 p..

PASCAL, Catherine, “Les recueils de femmes illustres au XVII^e siècle”, Communication donnée lors des premières Rencontres de la SIEFAR, “Connaître les femmes de l’Ancien Régime. La question des recueils et dictionnaires”, Paris, 20 juin 2003 : [www.siefar.org/docsiefar/file/Pascal-dicos.pdf].

RAPLEY, Elisabeth, *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montréal/Londres, Mc Gill/Queen’s University Press, 1990, 285 p..

TIMMERMANS, Linda, *L’accès des femmes à la culture sous l’Ancien Régime*, Paris, Champion, 2005, 967 p..

VIENNOT, Éliane, *La France, les femmes et le pouvoir*, t. II, *Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008, 504 p..

4. Biographie et autobiographie spirituelles, littérature monastique féminine

a. Volumes

ARENAL, Electa et Stacey SCHLAU, *Untold Sisters: Hispanic Nuns and Their Own Works*, University of New Mexico Press, 1989, 450 p..

CARR, Thomas M. (dir.), “The Cloister and the World : Early Modern Convent Voices”, *Studies in Early Modern France*, vol. 11 (2007), 267 p..

JAMES, Geneviève, *De l'écriture mystique au féminin*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2005, 167 p..

PAIGE, Nicholas D., *Being Interior : Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, 297 p..

POUTRIN, Isabelle, *Le voile et la plume : Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, 495 p..

VERCIANI, Laura, *Le moi et ses diables. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2001, 203 p..

b. Articles

BONS, Renée, “Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVII^e et XVIII^e siècles”, in *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, Bernard Dompnier et Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000, pp. 255- 275.

BOWMAN, Frank, “Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle”, in *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Marc Fumaroli (éd.), Genève, Droz, 1982, pp. 313-334.

CARR, Thomas M., “Les Abbesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions pauliennes”, *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 21, n. 1 (2003), pp. 1-23.

DIEFENDORF, Barbara B., “Discerning Spirits : Women and Spiritual Authority in Counter-Reformation France”, in *Culture and Change : Attending to Early Modern Women*, Margaret Mikesell et Adele Seeff (dir.), Newark/London, University of Delaware Press/Associate University Press, 2003, pp. 241-265.

HENNEAU, Marie-Élisabeth, “Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l’usage de la lecture et de l’écriture dans les couvents de femmes (17^e-18^e s.)”, in *Lectrices d’Ancien Régime*, Isabelle Brouard-Arends (dir.), Rennes, PUR, 2003, pp. 69-79.

LE BRUN, Jacques, “Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle”, in *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du XII^e Colloque de Marseille (janvier 1982), Centre Méridional des Rencontres sur le XVII^e siècle, 17, 1983, pp. 317-330.

Id., “L’institution et le corps, lieux de la mémoire d’après les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle”, *Corps écrits*, vol. 11 (1984), pp. 111-121.

Id., “Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps”, *Revue des sciences humaines*, vol. 211 (1988), pp. 27-47.

Id., “Mutations de la notion de martyr au XVII^e siècle d’après les biographies spirituelles féminines”, in “Sainteté et martyr dans les religions du livre”, *Problèmes d’histoire du Christianisme*, vol. 19, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1989, pp. 77-90.

PAIGE, Nicholas D., “Genèse d’une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l’autobiographie religieuse au XVII^e siècle”, *Cahiers de l’Association internationale des études françaises*, vol. 49, n. 1 (1997), pp. 243-259.

Id., “Writing Interiority : Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism”, *Morrison Library Inaugural Address Series*, vol. 12 (1998), 34 p..

Id., “Enlightened (Il)literate : Problems of Gender and Authority in Early Modern Devotional Writing”, *Studies in Early Modern France*, vol. 7 (2001), pp. 115-140.

PROSPERI, Adriano, “Diari femminili e discernimento degli spiriti : le mistiche della prima età moderna”, conférence présentée au Département d’histoire de L’Université de Trieste, 19 janvier 1994 : [<http://w3.uniroma1.it/dprs/sites/default/files/173.html>].

5. Langage mystique

a. Volumes

CERTEAU, Michel de, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p..

Id., *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, Daniela De Agostini (trad.), Firenze, Olschki, 1989, 230 p..

MIQUEL, Pierre, *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*, Paris, L’Harmattan, 2001, 182 p..

b. Articles

BARUZI, Jean, “Introduction à des recherches sur le langage mystique”, in *Encyclopédie des mystiques : Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif*, t. I, Marie-Madelaine Davy (dir.), Paris, Seghers, 1977, pp. XXIX-XLVI.

CERTEAU, Michel de, “« Mystique » au XVII^e siècle. Le problème du langage « mystique »”, in *L’homme devant Dieu*, vol. II, *Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris Aubier, 1964, pp. 267-291.

FERRARI, Anne, “Les formes du silence dans le discours mystique, ou quand dire, c’est taire”, *Littératures classiques*, vol. 39 (2000), pp. 281-296.

LAUDE, Patrick, “L’intelligence contemplative et l’expérience du temps et de l’espace dans la mystique de pur amour et de simple regard”, *Littératures classiques*, vol. 39 (2000), pp. 349-361.

NADEAU-LACOUR, Thérèse, “La parole mystique : un acte théologique autrement rationnel”, *Laval théologique et philosophique*, vol 58, n. 2 (2002), pp. 259-270.

SAINT-GERMAIN, Christian, “De la direction des âmes en l’absence de guide. Tourments et paradoxes du discours mystique”, in *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Saint-Laurent, Fides, 1996, pp. 315-334.

TRÉMOLIÈRES, François, “Approches de l’indicible dans le courant mystique français. Bremond et Certeau lecteurs des mystiques”, *XVII^e siècle*, vol. 207 (2000), pp. 273-298.

6. Langue française

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, 3 vol., La Haye/Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690.

VAUGELAS, Claude Favre de, *Remarques sur la langue françoise*, éd. critique par Zygmunt Marzys, Genève, Droz, 2009, 1002 p..

7. Entrées encyclopédiques

CERTEAU, Michel de, “Mystique”, *Encyclopædia universalis*, Paris, 1990, pp. 1031-1036.

VILLER, Marcel (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 17 vol., 1932-1995 :

ADNÈS, Pierre, “Mariage spirituel”, t. X, col. 388-408.

Id., “Visions”, t. XVI, col. 949-1002.

BERTHELOT DU CHESNAY, Charles, “Direction spirituelle en Occident, III, Du 17^e siècle à nos jours”, t. III, col. 1119-1142.

BOTTEREAU, Georges, “Modestie”, t. X, col. 1441-1445.

CANÉVET, Mariette, “Sens spirituels”, t. XIV, col. 598-617.

COGNET, Louis, “Esprit”, t. IV, col. 1233-1246.

DEBONGNIE, Pierre, “Devotio moderna”, t. III, col. 727-747.

DAESCHLER, R., “Anéantissement”, t. I, col. 560-565.

DUPUY, Michel, “Oraison”, t. XI, col. 831-846.

GAILLARD, Jean, “Eau”, t. IV, col. 8-29.

Id., “Feu”, t. V, col. 247-273.

JETTÉ, Fernand, “État”, t. IV, col. 1372-1388.

Id., “Extase, Mystique chrétienne, V, Tradition spirituelle du 13^e au 17^e siècle”, t. IV, col. 2131-2151.

Id., “Le fond de l’âme chez Marie de l’Incarnation”, t. V, col. 661-666.

MARTIN, Henri, “Discernement des esprits et direction spirituelle”, t. III, col. 1281-1286

NOYE, Irénée, “Examen de conscience, V, Généralisation et systématisation”, t. IV, col. 1818- 1831.

OLPHE-GALLIARD, Michel, “Direction spirituelle en occident, II, Au 16^e siècle”, t. III, col. 1108-1119.

OURY, Guy-Marie, “Marie de l’Incarnation, ursuline, 1599-1672”, t. X, col. 487-507.

REYPENS, L., “Âme”, t. I, col. 433-469.

VANDENBROUCKE, François, “L’action du Saint Esprit dans les âmes”, t. IV, col. 1302-1318.

VERNET, F., “Autobiographies spirituelles”, t. I, col. 1141-1159.

VILNET, Jean, “L’Écriture et les mystiques”, t. IV, col. 247-260.

8. Histoire de la Nouvelle-France

DELÂGE, Denis, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, 416 p..

V. THÉORIES LITTÉRAIRES ET LINGUISTIQUES

1. Volumes

BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961 [1957], 215 p..

Id., *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, 221 p..

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trad.), Paris, Gallimard, 1978 [1975], 488 p..

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. I, 1966 ; t. II, 1974.

BOURNEUF, Roland et Réal OUELLET, *L'univers du roman*, Paris, PUF, 1975 [1972], 246 p..

GENETTE, Gérard, *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, 294 p..

Id., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, 285 p..

Id., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, 574 p..

GREIMAS, Algirdas Julien, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, 216 p..

LOTMAN, Iouri, *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, 415 p..

LECLERC, Gérard, *Le sceau de l'œuvre*, Paris, Seuil, 1998, 311 p..

POULET, Georges, *Études sur le temps humain*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1949, 405 p..

Id., *Études sur le temps humain*, vol. IV, *Mesure de l'instant*, Paris, Plon, 1968, 377 p..

VIOLLET, Catherine et Claire BUSTARRET, *Genèse, censure, autocensure*, Paris, CNRS, 2005, 234 p..

WEINRICH, Harald, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Bologna, il Mulino, 2004 [1973], 300 p..

2. Articles

SPENCER, Catherine, "Nouvelles voies/voix de l'analyse textuelle : entre sémiotique et stylistique, l'énonciation", *Œuvres et critiques*, vol. 16, n. 1 (1991), pp. 73-86.

VI. THÉORIES PHILOSOPHIQUES

FOUCAULT, Michel, “Des espaces autres”, in *Dits et écrits 1954-1988*, t. IV, (1980-1988), Daniel Defert et François Ewald (dir.), Paris, Gallimard, 1994, pp. 752-762.

Id., *La pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 1986 [1966], 61 p..

HUXLEY, Aldous, *Les portes de la perception*, Paris, 10/18, 1977 [1954], 320 p..

LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens*, t. II, *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, 350 p..

Id., *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004, 367 p..

RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil, 1983, 404 p..

VII. GENRES LITTÉRAIRES

1. Hagiographie et autobiographie

a. Volumes

AIGRIN, René, *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953, 416 p..

GUSDORF, Georges, *Les écritures du moi*, vol. 1, “Lignes de vie”, Paris, Jacob, 1991, 430 p..

Id., *Auto-bio-graphie*, vol. 2, “Lignes de vie”, Paris, Jacob, 1991, 504 p..

HERMETET, Anne-Rachel et Jean-Marie PAUL (dir.), *Écritures autobiographiques. Entre confession et dissimulation*, Rennes, PUR, 2010, 319 p..

LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 [1975], 381 p..

Id., *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, 333 p..

Id., *Les brouillons de soi*, Paris, Seuil, 1998, 327 p..

Id., *L'autobiographie en France*, Paris, Colin, 2010, 216 p..

Id. et Catherine VIOLLET, *Genèses du « Je ». Manuscrits et autobiographie*, Paris, CNRS, 2000, 245 p..

MIRAUX, Jean-Philippe, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, Paris, Colin, 2009 [1996], 126 p..

SIMONET-TENANT, Françoise (dir.), *Le propre de l'écriture de soi*, Paris, Téraèdre, 2007, 179 p..

b. Articles

GUSDORF, Georges, “De l’autobiographie initiatique à l’autobiographie genre littéraire”, *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, vol. LXXV, n. 6 (1975), pp. 957-994.

LEJEUNE, Philippe, “Génétique et autobiographie”, extrait de la communication lors de la session CLELIA 2007 : [www.fabula.org/atelier.php ?G%26acute%3Btique_et_autobiographie].

PIKE, Burton, “Time in Autobiography”, *Comparative literature*, vol. 28, n. 4 (1976), pp. 326-342.

STAROBINSKI, Jean, “Le style de l’autobiographie”, *Poétique*, vol. 3 (1970), pp. 257-265.

2. Écriture épistolaire

BRAY, Bernard, *Épistoliers de l’âge classique. L’art de la correspondance chez Madame de Sévigné et quelques prédécesseurs, contemporains et héritiers*, Tübingen, Gunter Narr, 2007, 504 p..

FESSIER, Guy, *L’épistolaire*, Paris, PUF, 2003, 238 p..

FREIDEL, Nathalie, *La conquête de l’intime. Public et privé dans la Correspondance de Madame de Sévigné*, Paris, Champion, 2009, 732 p..

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève, *L’épistolaire*, Paris, Hachette, 1995, 160 p..

3. Récits de voyage

a. Volumes

OUELLET, Réal, *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVII^e siècles), au carrefour des genres*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2010, 165 p..

PIOFFET, Marie-Christine, *La tentation de l’épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997, 299 p..

Id., *Écrire des récits de voyage (XV^e-XVIII^e siècles): esquisse d’une poétique en gestation*, Actes du colloque tenu à Toronto, 4-6 mai 2006, Québec, Presses de l’Université Laval, 2008, 357 p..

POULIOT, Jean, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal/Paris, Desclée de Brouwer, 1940, 319 p..

WOLFZETTEL, Friedrich, *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France, du Moyen Age au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, 334 p..

b. Articles

OUELLET, Réal, “Qu’est-ce qu’une relation de voyage ?”, in *La recherche littéraire. Objets et méthodes*, Claude Duchet et Stéphane Vachon (dir.), Montréal/Paris, XYZ/Presses universitaires de Vincennes, 1993, pp. 235-246.

PARENT, Marie, “Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans *Le Grand voyage du pays des Hurons* de Sagard et la *Relation* de 1634 de Lejeune”, in *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Réal Ouellet (dir.), Sillery, Septentrion, 1993, pp. 67-87.

REICHLER, Claude, “Littérature et anthropologie. De la représentation à l’interaction dans une *Relation de la Nouvelle-France* au XVII^e siècle”, *L’Homme*, vol. 164 (2002), pp. 37-55.

4. Utopie

RACAULT, Jean-Michel, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l’utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2003, 473 p..

IMBROSCIO, Carmelina, “Utopie et rêve/Utopie et uchronie”, in *Histoire transnationale de l’utopie littéraire et de l’utopisme*, Vita Fortunati et Raymond Trousson (dir.), Paris, Champion, 2008, pp. 819-830.

VIII. SAINTE THÉRÈSE D’ÁVILA

1. Œuvre

THÉRÈSE D’ÁVILA, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Cerf, 1995.

SANTA TERESA, *Las Moradas*, Tomás Navarro Tomás (éd.), Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 265 p..

2. Études critiques

ALLENDESALAZAR, Mercedes, *Thérèse d’Avila, l’image au féminin*, Paris, Seuil, 2002, 282 p..

COURCELLES, Dominique de, *Thérèse d’Avila, femme d’écriture et de pouvoir dans l’Espagne du Siècle d’Or*, Grenoble, Millon, 1993, 228 p..

GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, 380 p..

HOORNAERT, Rodolphe, *Sainte Thérèse écrivain. Son milieu, ses facultés, son œuvre*, Paris/Lille/Bruges, Desclée, De Brower & Cie, 1922, 652 p..

VERMEYLEN, Alphonse, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle, 1600-1660*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1958, 298 p..

IX. SAINT AUGUSTIN

1. Œuvre

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Philippe Sellier (éd.) et Arnauld d'Andilly (trad.), Paris, Gallimard, 1993, 599 p..

2. Études critiques

COURCELLE, Pierre, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, 746 p..

PIERI, Bruna, “Memoria, tempo, racconto : spunti metanarrativi nelle Confessioni di Agostino”, in *Memorie, diari, confessioni*, Andrea Fassò (dir.), Bologna, il Mulino, 2007, pp. 27-50.

MANDOUZE, André, “Se/nous/le confesser ? Question à saint Augustin”, in *Individualisme et autobiographie en Occident*, Claudette Delhez-Sarlet et Maurizio Catani (dir.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 73-83.