

«CE N'EST PAS SEULEMENT UN LANGAGE DE FEMME»: LA VOIX FÉMININE ÉTOUFFÉE DE MARIE DE L'INCARNATION

Alessandra Ferraro*

L'itinéraire de Marie de l'Incarnation marqué par l'entreprise apostolique au Canada qu'elle-même estimait d'«extraordinaire, [...] éloignée de [s]a condition et sans exemple» (Marie de l'Incarnation. *Relation*: 317), continue d'attirer l'attention de chercheurs provenant d'horizons différents. Cependant, si le personnage de la première missionnaire catholique en Nouvelle-France est devenu mythique au Québec et si elle est comptée parmi les grands mystiques en France, son œuvre, la qualité de son écriture ainsi que son importance en tant qu'auteure ne sont pas reconnues selon sa juste valeur¹. Jusqu'aux années 1930, ses écrits n'étaient diffusés qu'à l'intérieur de nombreuses hagiographies qui ont fini par les englober leur ôtant leur authenticité (Ferraro. *Autobiographie*; Landy-Houillon. *La réinvention*). Ces textes dévots ont alimenté pendant les siècles une littérature qui a grandement contribué à l'ériger en personnage fondateur de l'histoire du Québec catholique et en témoin de la présence d'un filon spirituel dans la France postrévolutionnaire.

Les recherches récentes sur les écrits spirituels des femmes dans les colonies (Bruneau, Dunn, Rowan, Woidat, Zecher, Zemon Davis) ont offert des pistes d'analyse intéressantes pour relire l'œuvre de Marie de l'Incarnation et pour reconsidérer son rôle. Le parcours biographique et intellectuel de l'Ursuline présente bien de traits communs avec celui d'autres femmes ayant œuvré dans les cloîtres aux colonies, telles les religieuses mexicaines Sœur Juana de la Cruz, María Magdalena Lorravaquio Muñoz, María De San José et Jacinta Rodrigues

* Université de Udine.

¹ Née à Tours en 1599 au sein d'une famille bourgeoise, femme mariée et mère d'un enfant, en 1631 Marie Guyart prend le voile chez les Ursulines de Tours et, en 1639, elle passe en Nouvelle-France où elle fonde le premier couvent et pensionnat religieux pour Françaises et «Sauvages». Son œuvre, fortement incomplète, a été l'objet d'une édition critique en quatre volumes par Dom Albert Jamet publiée de 1929 à 1932. L'édition critique de sa correspondance a été publiée par Dom Guy Oury en 1971.

Ayres, fondatrice de l'ordre du Carmel au Brésil. En Nouvelle-France les écrits de la sœur hospitalière Catherine de Saint-Augustin ont servi au Jésuite Paul Ragueneau pour composer sa *Vie* (1671). L'œuvre de Marie de l'Incarnation a subi au cours des siècles un sort semblable à celui d'autres ouvrages de femmes de l'époque opérant dans un cadre religieux, auxquelles on ne reconnaissait pas un statut d'auteur, même si elles ont joué un rôle de plus en plus important au sein de l'Église. Invitées, ou parfois obligées par d'autres autorités ecclésiastiques, des hommes, à relater leur expérience et donc à utiliser le «je» de l'écriture, elles n'étaient pas considérées en tant que créatrices de leur œuvre. Dans un contexte doublement marginalisé – le cloître dans une colonie – leur action et leur écriture devaient également passer par des filtres imposés par l'Église catholique post-tridentine qui essayait de contraster toute manifestation spirituelle s'éloignant du canon (Cloud, Mezan Algranti, Powell et Schlau). Comme l'ont montré un grand nombre d'études qui cernent le phénomène dans l'Europe de la Contre-Réforme, l'apparat ecclésiastique contrôlait tout particulièrement les manifestations de la spiritualité féminine, de plus en plus nombreuses. À ce propos, de nombreux témoignages sont présents dans les archives de l'Inquisition et dans les fonds publics et privés de l'époque (Bell, Bilinkoff, Caciola, Coakley, Modica Vasta, Schulte van Kessel, Vauchez, Voaden, Zarri).

Depuis le Moyen Âge l'écriture des religieuses, témoignage de leur sainteté, ne pouvait s'exercer que si un homme d'église la commandait et si, ensuite, il en cautionnait la conformité. Ces textes, enchâssés à l'intérieur d'un récit hagiographique, présentaient aux autres Chrétiens des exemples à suivre et préparaient le parcours de la dirigée vers la sainteté (Bilinkoff, Coakley, Donhoue, Ranft. *Storia della direzione*). Si la direction de conscience implique un rapport de force dans lequel la supériorité de l'homme sur la femme est lexicalisée par le mot «direction» et par l'imposition «sur commande», l'entreprise n'est cependant fructueuse que si une relation de confiance totale s'instaure et que le confesseur parvient à activer des mécanismes psychiques aptes à déclencher la confession et à évoquer le récit du cheminement intérieur de la dirigée. Il s'agit, en outre, d'un rapport où la réussite de l'un est directement liée à celle de l'autre, dans une sorte de *double bind*: si la sainteté de la femme est attestée grâce à l'habileté de son confesseur, le succès de l'entreprise permet au directeur de conscience ou à l'hagiographe d'acquérir un capital symbolique important.

Vu le caractère exceptionnel de sa personnalité, Marie de l'Incarnation fut invitée à relater sa vie et à témoigner de son intériorité par tous ses directeurs de conscience et par quelques hommes d'église qui la connaissaient. L'année de sa mort, le Jésuite Claude Dablon, Supérieur de la mission de Québec, intégra le dernier texte de celle-ci à sa relation de 1671-72 (Dablon. *Relation*: 227-239), ouvrage de propagande que la Compagnie de Jésus envoyait périodique-

ment en France depuis les débuts de la colonie pour vanter les bienfaits de la mission. C'est le Jésuite qui lui cède la parole:

La Mère Marie de l'Incarnation, Supérieure du Séminaire des Ursulines de Kebec en la Nouvelle France, voulant consoler ses Sœurs sur la mort de la Mere Marie de saint Ioseph, leu a envoyé un abregé de sa vie, de sa mort et de ses vertus. Ces Mémoires estans tombez entre mes mains, j'ay creu que ce seroit faire tort au public de renfermer ce thresor dans les seules Maisons des Ursulines. I'en ay donc tiré la pluspart des choses que ie vay dédire dans ce chapitre (Dablon. *Relation*: 227).

Le récit reproduit en entier l'abrégé de la Mère de l'Incarnation dont l'énonciation est cependant encadrée par le Père Dablon qui en atteste la valeur, le définissant un «thresor».

La majorité des textes de la religieuse n'ont pas été publiés sous son nom. De larges fragments de ses lettres historiques sont insérés dans les *Relations des Jésuites*, comme, par exemple, la lettre LX, qui relate la vie au séminaire des Ursulines, adressée au père Vimont, que le Supérieur de la mission a reproduite dans la *Relation* de 1642 (Vimont. *Relation*: 31-35). Les *Relations des Jésuites* intègrent des passages considérables des écrits de Marie de l'Incarnation, sans la nommer comme auteur (Zemon Davis 279: n. 135). *Les Constitutions du R. P. J. Lalemant pour les Ursulines du Canada, 1647-1681*, rédigées par elle, furent attribuées à son directeur spirituel. La *Relation de 1651-52* du Père Ragueneau comprend au chapitre dix «La vie de la mère Marie de Saint-Joseph» (Ragueneau. *Relation*: 37-57), que l'Ursuline avait envoyée à son fils, mais qui est détournée par le Jésuite à son insu, comme elle le raconte à Claude:

J'avois donné charge qu'on vous envoiât une copie du récit que j'ay fait à nos Mères, de la vie et de la mort de notre chère défunte. On me mande qu'on ne l'a pas encore fait, parce que cet écrit est tombé entre les mains du R. Père le Jeune. 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. Moy qui ne sçavois rien de tout cela, étant Lectrice au réfectoire, je me suis trouvé justement à commencer par cette histoire. J'eus de la confusion et la quitté pour la faire lire à une autre (Marie de l'Incarnation. *Correspondance*: 521).

Mais, le principal hagiographe de Marie de l'Incarnation a été son fils Claude Martin, devenu Bénédictin de Saint-Maur en France, ce qui a doublé leur relation spirituelle et ecclésiastique du lien familial. Abandonné par sa mère, entrée au couvent quand il était encore adolescent et puis une deuxième fois, en 1639, au départ de celle-ci pour le Canada, Claude Martin lui demande, quelques décennies plus tard, une relation pour l'instruire dans son perfectionnement spiri-

tuel. Marie, qui en avait déjà composé plusieurs² depuis son entrée en religion, s'y résout seulement après des demandes réitérées de son fils, appuyées par le Père Jérôme Lallemand, son directeur de conscience. Le manuscrit de la deuxième relation subit bien des péripéties et dut être composé une deuxième fois après un incendie. Claude Martin – imbu de l'esprit de son époque qui commençait à peine à valoriser l'originalité et l'authenticité du témoignage³ –, revendique son rôle d'auteur de *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* (1677), basée donc sur les écrits de sa mère. Dans la préface il évoque la présence de deux auteurs, s'attribuant le rôle d'un écho des paroles maternelles:

Il y a plus d'un auteur; il y en a deux, et l'un et l'autre étaient nécessaires pour achever l'ouvrage. Cette grande servante de Dieu y a travaillé elle-même, et 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, et qui explique par elle-même ce qui pourrait être trop obscur à ceux qui n'auraient pas assez de lumière pour pénétrer les secrets de la vie sublime où Dieu l'a élevée [...] (Martin. *Préface* à la *Vie*: II).

Le biographe reprend plus loin la métaphore de l'écho pour définir la qualité de son intervention par rapport aux ouvrages de sa mère; de l'écho il souligne la fonction de transmettre une voix qui s'est éteinte:

Voilà les sentiments avec lesquels elle a écrit sa vie: mais elle n'a pas été seule à la composer, j'ai dit que son fils y a encore travaillé comme un écho. L'on peut bien certes lui donner ici cette qualité, puisque l'écho est le fils de la voix, et comme un supplément qui l'étend au-delà de sa propre activité, lors même qu'elle n'est plus (Martin. *Préface* à la *Vie*: VIII).

² Nous possédons deux relations spirituelles. Tant la première de 1633 que la deuxième de 1654 seront rédigées sur la commande d'un religieux, après de nombreux refus de la part de Marie et la 'répugnance' qu'elle manifeste en s'attelant à cette tâche à laquelle elle se plie sans nourrir aucun orgueil, péché capital pour un Chrétien. La requête du secret sur ses écrits, fait qui n'était pas inhabituel à une époque et dans un contexte religieux où le moi était particulièrement 'haïssable', est liée au risque de commettre cette faute en écrivant de soi et donc de ne pas respecter le précepte de l'humilité. Le texte de 1633 resta secret jusqu'à sa mort et il ne circula que sous forme anonyme et non imprimé. Il ne fut même pas communiqué au fils de Marie qui, pourtant, le chercha en vain pendant vingt ans et n'y eut accès qu'après la mort de sa mère.

³ Nicholas Paige relève cependant une attention nouvelle de la part des biographes, entre autres de Claude Martin, envers le témoignage authentique qui est rapporté dans les textes comme une relique. Il estime que ce genre de textes religieux de l'époque, qui constituent la majorité de textes publiés, attestent un changement de mentalité qui permettra à l'autobiographie de se définir en tant que genre littéraire autonome.

Cependant, Dom Claude tait ici la caractéristique principale de l'écho, qui est celle d'altérer et de déformer, en la modifiant, la voix qu'il amplifie. En effet, s'il choisit de laisser à sa mère une partie du rôle auctorial et s'il déclare avoir rapporté le texte «sans rien changer néanmoins de son ordre ni de ses pensées, ni même de ses paroles», il ajoute, de suite, «sinon quelques-unes qui me semblaient moins claires et moins propres pour exprimer sa pensée. J'ai donc divisé l'ouvrage en livres, les livres en chapitres, et les chapitres en nombres» (*Préface* à la *Vie*: XVIII). On peut mesurer ses interventions si l'on compare la copie de l'original de la *Relation* de 1654 – seul texte complet dont on possède une version recopiée directement de l'original – et la *Vie*, qui pourtant s'en sert comme charpente.

La perspective est ici orientée vers l'extérieur du parcours biographique de Marie, ce qui rend plus immédiatement lisible l'exemplarité de son cheminement. Pour ce faire, quelques topoï de la biographie religieuse – vocation précoce, refus de la famille à l'entrée en religion, obligation au mariage – à peine évoqués à l'intérieur de la *Relation*, sont amplifiés et soulignés dans les *Additions* qui suivent les chapitres en question. Ajouts, corrections, interpolations, suppressions, fragmentations dénaturent ainsi le texte de Marie.

La *Relation* de 1654, texte intime qui peint la voie par laquelle une conscience s'approche de la voie mystique, se transforme ainsi en hagiographie (cf. Ferraro. *Autobiographie*: 209). La voix de Marie est réduite au statut citationnel, prise dans un système de notes et de gloses qui la déforment et qui en subordonnent la fonction. Tout en louant la «facilité si merveilleuse à expliquer les choses les plus difficiles que quand elle parle des mystères de la foi, des attributs de Dieu, et de Dieu même, c'est avec des termes si propres qu'il semble qu'elle ait fréquenté toute sa vie les Écoles de Théologie» (Martin. *Préface* à la *Vie*: XIX), le biographe avoue avoir apporté des corrections lexicales ou syntaxiques lorsque le récit de l'expérience mystique est obscur:

Je serai néanmoins obligé en certaines rencontres d'y donner quelque éclaircissement, tant pour distinguer les différentes sortes d'union qui se rencontrent dans la contemplation éminente et surnaturelle, que pour aider ceux qui n'auraient pas encore assez d'expérience et de lumière pour pénétrer dans ces hauts secrets de la vie spirituelle (Martin. *Préface* à la *Vie*: XIX-X).

En pleine querelle du Quiétisme, au moment où, après l'«invasion des mystiques» (Certeau. *Fable*), la mystique connaît son «crépuscule», selon l'efficace expression de Louis Cognet, le Bénédictin recherche une pleine approbation ecclésiastique pour son hagiographie et pour le parcours spirituel de sa mère.

C'est dans ce contexte historique et religieux que Claude Martin édita la correspondance de l'Ursuline (1681), les *Retraites de la Venerable Mere Marie*

de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une exposition succincte du Cantique des cantiques en 1682 et, deux ans plus tard, *L'École sainte ou explication familière des mystères de la foy pour toutes de personnes qui sont obligées d'enseigner la doctrine chrétienne*. Ces trois derniers textes, tout en paraissant au nom de Marie de l'Incarnation, sont remaniés par l'éditeur à des degrés différents, comme il le déclare lui-même dans les préfaces. Dans la préface aux *Retraites*, Claude Martin annonce avoir rempli les vides et avoir remédié aux défauts du texte tout en assurant qu'il a respecté la pensée de Marie de l'Incarnation:

J'ai trouvé ces Méditations vuides et défectueuses en quelques endroits [...] Je les ai remplies afin qu'il n'y ait rien où il n'y ait de la suite, mais toujours dans son sens et sans m'écarter de ses pensees (Martin 1682: [f. 15v]).

Dans la "Préface" de *L'École sainte* il affirme avoir apporté des modifications importantes:

J'y ai fait en sorte néanmoins qu'en retranchant de certaines choses et y ajoutant d'autres, l'Ouvrage peut servir à toutes sortes de personnes (Martin, *Préface à L'École sainte*: [f. 4v]).

La mesure de ces interventions a été bien évidente au XX^e siècle lorsque on a retrouvé quelques manuscrits. Eugène Griselle, comparant l'original de la lettre du 4 septembre 1641 au texte reproduit dans la *Vie*, montre que Claude Martin l'avait présenté comme s'il s'agissait de deux lettres distinctes, écrites à deux dates différentes. Il en publie une partie dans les lettres spirituelles et le reste parmi les lettres historiques en déplaçant quelques paragraphes (Griselle. *Deux lettres*). L'examen de quatre copies d'originaux de 1644 confirme que ce type de remaniement a été habituel dans la composition de la *Vie* et permet à Griselle de parler d'«altérations», de «déformations» (*Supplément*: 1), de «retouches regrettables, de transpositions et de suppressions plus fâcheuses encore» (*Supplément*: 4).

L'analyse des *Retraites*, autre écrit spirituel de Marie de l'Incarnation datant des débuts de sa vie religieuse, permet d'approfondir les modalités selon lesquelles la voix de Marie a été déformée, même si son nom en tant qu'auteure apparaît en couverture. Si, fâcheusement, nous ne possédons aucun fragment du manuscrit, il est fort probable que celui-ci, comme les autres textes, ait été manipulé par l'éditeur. Il s'agit de notes écrites à la demande de son confesseur de l'époque, sans doute le jésuite Dinet, qui sollicitait l'Ursuline en début de son parcours spirituel de témoigner sur son mode d'oraison. Dans la lettre à son fils de 1653, où elle annonce le plan de la *Relation de 1654*, elle décrit les *Retraites* comme «des oraisons des exercices de dix jours que l'obéissance

m'obligea d'écrire». Et elle ajoute «Si j'avois ces écrits ils me serviroient beaucoup et me rafraichiroient la mémoire de beaucoup de choses qui se sont écoulées de mon esprit» (Marie de l'Incarnation. *Correspondance*: 516-517). Le directeur lui avait proposé de commenter des passages de l'Écriture Sainte dans le but de discerner son esprit pour conférer un ordre à sa démarche. Dans ces textes, qui sans doute devaient servir comme des aide-mémoire lors des entretiens avec son confesseur, Marie essaie de décrire l'état de fusion complète et d'anéantissement qu'elle éprouvait lorsque elle s'adressait à Dieu.

Dans sa préface, Claude Martin explicite son rôle d'éditeur déclarant avoir apporté des ajouts et des éclaircissements dans le but de donner au texte un caractère accompli. Selon Dom Jamet, qui édita les œuvres de Marie de l'Incarnation au XX^e siècle, le fils a déformé le texte, ne l'ayant pas compris:

il en a fait une suite logique de considérations propres à instruire et à édifier, et leur a donné une destination pratique à laquelle leur origine les rendait parfaitement étrangères [...]. Avec ses interpolations, [...] il en a gravement altéré la physionomie (Jamet 14).

En réalité, à l'époque de la publication des *Retraites*, dans un contexte profondément différent des années où Marie avait rédigé ses notes, Claude Martin doit défendre l'oraison mentale et passive qu'elle pratiquait. Prônée en France par les Quiétistes, qui avaient en Fénelon et en Madame Guyon leurs chefs-de-file, cette oraison était désormais considérée comme menace pour l'Église, puisque le fidèle qui embrassait cette voie pouvait négliger les dogmes et se passer de la hiérarchie religieuse pour communiquer directement avec Dieu.

La préface des *Retraites* est marquée, donc, d'un ton apologétique qu'on ne retrouve pas dans les présentations des autres œuvres spirituelles, toutes coulées dans le moule de l'hagiographie, filtrées par ce deuxième auteur que Claude Martin a prétendu être. Le manque d'ordre, de «suivi», semble à l'éditeur de 1682 l'un des principaux défauts des *Retraites*. Il organise, donc, les notes de la religieuse en ajoutant en position liminaire une sorte de table des matières, «Idée générale de chaque retraite», qui de fait divise le volume en chapitres. Chaque texte est défini comme 'Méditation', terme qui accentue le caractère volontaire et réfléchi de la pratique. Chacune de ces méditations porte un titre général: «Que Dieu est vôtre père dans l'ordre de la nature» (Marie de l'Incarnation. *Retraites*: 1) la première; «Que Dieu est vôtre père dans l'ordre de la grâce» la deuxième (*Ibid.*: 3). Suivent en latin et en français les versets de l'Écriture sainte qui constituaient le sujet de chaque oraison. De cette façon, l'écriture d'une expérience intime et extraordinaire est présentée comme un exercice spirituel canonique. La manipulation extérieure du texte le rend plus lisible, plus acceptable aux yeux des détracteurs de l'oraison mentale,

le rattachant à la pratique des exercices, méthodique et volontaire. L'adoption d'une structure textuelle codifiée enserme dans un cadre normatif l'oraison de Marie de l'Incarnation qui a tendance à procéder sans respecter aucune règle et sans suivre le sujet proposé:

C'est pour la meme raison que la Mère de l'Incarnation ne suit pas toujours directement son sujet. Le saint Esprit, qui avoit été son Maître dans l'oraison luy avoit enseigné que quand on se présente devant Dieu, il faut avoir un sujet préparé, de crainte que l'esprit ne s'égare, n'ayant rien qui l'occupe et qui le retienne: mais il lui avoit aussi appris qu'il ne faut pas être esclave (Martin 1682: [f. 14r^o]).

La démarche dans l'oraison de Marie est parfois désordonnée puisqu'elle fait des digressions et touche des sujets absents du verset proposé au commentaire par son directeur. Claude Martin la défend prétextant que l'ordre du Saint-Esprit est différent de celui des hommes:

Mais le saint Esprit n'est point attaché à nos méthodes: il est ennemy du desordre, mais son ordre est tout autre que celui des hommes. De là vient que la Mère de l'Incarnation qui ne se gouvernoit que par ses mouvements, commence quelquefois ses oraisons par le colloque ou par l'affection, et la finit par l'union de l'esprit (Martin 1682: [f. 14v^o]).

Il soutient en somme cette relation intime et familiale avec Dieu en s'appelant à une volonté divine, garante de la justesse de cette voie.

C'est surtout dans le langage utilisé par l'Ursuline que réside, selon le religieux, le risque principal de transgression. Car c'est à travers le discours, «guerre de cent ans à la frontière des mots» (Certeau. *La Fable I*: 150), que l'expérience mystique est relatée:

Ce qui **blesse** le plus l'imagination, ce sont les **termes** dont se sert pour expliquer les repos et les mouvements de l'âme dans cette oraison: mais sans avoir égard aux **paroles**, convenons de la chose et cela me suffit (C'est nous qui soulignons) (Martin 1682: [f. 10v^o]).

Le style de Marie de l'Incarnation s'éloigne de la rhétorique des clercs de l'époque formés dans les collèges religieux sur des textes latins (Didier, Timmermans). Tout étant nourrie de la lecture des textes mystiques et religieux, son écriture garde le naturel et la spontanéité, même quand elle aborde des sujets de théologie. Le langage de Marie de l'Incarnation reste simple, les métaphores qu'elle utilise concrètes (Hatzfeld); décrivant sa relation à Dieu elle emploie un registre de la vie quotidienne, domestique et familial. En commentant un verset du livre de Jacob (I, 18), elle fait appel à l'expérience commune,

réalisant une opération de traduction: «*Ils nous a engendrez: Il est donc notre Père, nous sommes donc ses Enfants*» (Marie de l'Incarnation, *Retraites*: 5). La méditation sur un verset d'Isaïe (65, 24) lui inspire ces réflexions qui focalisent sur les mouvements corporels dont nécessite la parole et qui sont eux-aussi rendus possibles par Dieu:

Car s'il est vrai, qu'avant que j'aye crié il m'a exaucée, et avant que j'aye parlé il m'a écoutée. [...] Comment aurois-je pu parler, s'il ne m'avoit ouvert la bouche, et s'il n'avoit donné le mouvement à ma langue et à mes lèvres? (Marie de l'Incarnation. *Retraites*: 12).

La relation de Marie à Dieu s'instaure selon le mode d'un entretien, d'un colloque, d'un dialogue amoureux dans lequel la parole a une place cruciale, comme le montre la récurrence des verbes phatiques dans le texte. Souvent l'entretien avec Dieu est représenté sur un ton naturel:

La préparation a été un colloque avec Dieu, luy **demandant** en termes amoureux quelles sont les sorties de l'ame, et quels sont ses ennemis? (198-199).

Je me suis ensuite abandonnée à son aimable jugement, car tout ce qui vient de sa part me plaît, et je ne puis que je ne l'aime. Je me suis néanmoins donné la liberté de **l'interroger** de quelle manière il me jugeroit: je n'ay point entendu de **réponse** mais je me suis retrouvée dans un redoublement de paix, et toute crainte a été bânée de mon esprit (165-166. C'est nous qui soulignons).

Pour dénoncer le défaut de son amour, affecté par la jalousie, la religieuse se sert du style direct, comme dans le passage suivant où la parataxe est l'indice d'un registre oral. L'expression, négligée au point de vue stylistique, produit un effet de spontanéité, presque de naïveté:

Mais puis-je dire que je vous aime ? Parceque l'amitié demande un retour d'amour de celui qui est aimé à celui qui aime. Je ne l'ose dire, je suis bien assurée que mon cœur ne veut partager son amour à aucune créature: Il vous aime d'un amour de jalousie, et il est toujours en crainte que quelque objet crée ne luy dérobe quelque inclinaison (169-170).

Parfois la parole de la femme jaillit avec trop de véhémence, elle est excessive à tel point qu'elle n'ose pas relater le contenu de ces colloques:

L'embrassement a été si grand que je n'ay fait que luy parler d'amour durant tout le temps de l'oraison. Mais c'étoit en des termes si hardis que quand j'y fais réflexion j'en suis toute confuse en moy-même, et ma confusion m'empêche de le dire (126).

Mais, la plupart des fois, elle essaie de traduire sur la page le contenu de son énonciation:

Je ne pouvois faire cesser mon cœur, ny opérer par des actes délibérez, mais je me sentois emportée, et je suivois l'opération de celui qui agissoit en moi. Ces aspirations si véhémentes étoient: O amour, ô amour, ô grand amour! vous êtes venu mettre le feu en la terre; mettez-le en moy, en moy qui suis votre terre et vôtre héritage. O amour, ô grand amour! (174).

Les répétitions et le point d'exclamation marquent l'urgence et l'impétuosité de ces expressions qui émergent du for intérieur de Marie de l'Incarnation; la simplicité du comparant produit un effet d'immédiateté de son écriture. Dans le passage suivant, à l'intérieur de la prise de parole de Marie, la polysyndète sert à rendre de manière frappante cette plénitude de l'âme envahie d'un amour grandissant qui survient par vagues la submergeant:

Je l'entretenais amoureusement sur ses interventions admirables, et il versait dans mon ame des nouvelles lumières qui me faisaient voir que, procédant du Père et Fils, il était le Dieu de bonté, et qu'étant l'amour de tout les deux, il se pouvait faire qu'il ne fit du bien aux hommes. Puis il me liait à lui par des nouveau liens d'amours, qui me serraient fortement à la Divinité par jouissance dans le fond de l'ame (200-201).

Après ce paroxysme, Marie sera obligée d'avouer l'ineffabilité de l'expérience qui suit:

[...] Toutes ces choses me sont venues à l'esprit à la vue de la sentence sudite; après quoi, je me suis trouvée dans la meme suspension que le matin, expérimentant dans la substance de l'âme de très vives touches de l'adorable saint Esprit. Je n'ai point de paroles pour les exprimer. Que ce Dieu d'amour soit éternellement béni des Anges et des hommes! (202-203).

L'analyse de quelques caractéristiques de l'écriture de Marie de l'Incarnation dans les *Retraites* permet de mieux cerner les craintes que Dom Claude Martin exprime dans sa préface au sujet du langage utilisé. En 1682 il doit justifier de ne pas avoir modifié quelques «expressions tendres et dévotes»:

Quant aux expressions tendres et dévotes qui marquent si bien l'onction intérieure dont elle était remplie, je n'y ai pas voulu toucher. C'est un ouvrage du saint Esprit qu'il n'a pas fallu corrompre de sentiments humains (Martin 1682: [ff. 15v^o-16r^o]).

Nous croyons qu'il est utile d'analyser en détail la *Préface* de Dom Claude aux *Retraites*, texte qui a subi une censure de la part de Dom Jamet, le scrupu-

leux éditeur de l'œuvre de l'Ursuline (Jamet 1930). En effet, le texte est reproduit dans son édition critique, mais il est amputé d'un long passage, sans aucune justification. Dans le passage éliminé Dom Claude Martin évoque les acteurs de la lutte qui avait eu lieu dans l'Église catholique de l'époque, opposant d'un côté les théologiens, les savants, les anti-mystiques, les accusateurs potentiels de Marie de l'Incarnation, aux 'femmes dévotes' et aux 'esprits foibles'. Ces savants, ces théologiens – écrit Claude Martin – «qui croient que ces états passifs sont des illusions et des chimères, qui n'ont de la réalité que dans l'imagination de quelques femmes dévotes ou de quelques esprits foibles» (Martin 1682: [f. 3v^o]), pourraient considérer tels les écrits de Marie de l'Incarnation. Ils pourraient les dévaluer ou les faire condamner, car Marie de l'Incarnation relate son expérience employant un langage métaphorique discrédité:

Je ne parle point du mariage mystique et spirituel, car c'est particulièrement ce mot qui choque quelques esprits, et qui leur fait dire que l'oraison passive et toutes ces espèces d'oraisons ne sont que des oraisons de femmes où l'on ne parle que d'époux et épouses (Martin 1682: [ff. 8v^o-9r^o]).

Tout comme l'oraison passive caractérisée par une mise en suspens de l'entendement, à une époque où le rationalisme s'impose, est considérée insuffisante, fautive, voire fausse, 'illusion' ou 'chimère', le langage qui la traduit est vu comme excessif, baroque, extravagant au moment où dans les lettres s'impose l'esprit de clarté et de finesse.

À ces savants, qui essaient de déterminer le cadre dans lequel s'exerce la relation avec Dieu, le préfacier oppose l'expérience des femmes et de personnes simples ayant un commerce avec Dieu qui n'est nullement à proscrire puisqu'il représente l'une des voies possibles de la Foi. Claude considère que l'écriture mystique de l'Ursuline «n'est pas seulement un langage de femme ny de quelques petits esprits» (Martin 1682: [f. 14r^o]). La rattachant à la tradition des Pères de l'Église, il prévient ainsi l'accusation à laquelle devaient répondre les femmes visionnaires de l'époque, comparées à des esprits faibles, s'égarant facilement, comme l'avaient prouvé les événements récents de Loudun.

Cette préface sert d'écran énonciatif aux *Retraites*, seul texte qui, pendant plus de deux siècles, malgré les altérations apportées par Claude Martin, rendra publique l'écriture intérieure de Marie de l'Incarnation. La voix de Marie de l'Incarnation fait entendre un langage 'tendre', 'imagé', 'simple', et donc radicalement 'autre', un langage 'féminin' qui traduit d'une façon très efficace cette expérience extraordinaire du rapport direct avec Dieu qui commence par un colloque et se termine par une union amoureuse, par une fusion totale de l'être dans l'autre. Son discours relate l'altérité radicale qui caractérise l'expérience mystique pour Michel De Certeau (*Absent*: 52). Dans le récit de Marie affleurent

les traces d'une ouverture à cette expérience de don de soi à l'autre, à ce voyage vers l'ailleurs, spirituel et géographique qui marque son itinéraire existentiel. Mais, il s'agit aussi d'un discours qui explore une autre différence, présentant un Dieu proche, aimant et ami, un Dieu autre, un Dieu féminin (Muraro).

Le langage de Marie de l'Incarnation, peu contrôlé, négligé, trop 'tendre', 'blesse', 'choque' les théologiens car c'est un 'langage de femme'. La locution restrictive 'ce n'est pas seulement un langage de femme' employée par Claude peut être considérée comme une clé pour lire les *Retraites*. Elle assume la valeur d'une dénégation par laquelle le Bénédictin tente de dissimuler la féminité de l'écriture de Marie de l'Incarnation. En réalité, en la refoulant⁴, il accentue l'écart de la parole féminine par rapport à celle des savants qui, à travers les siècles, l'ont rabaissée, marginalisée, déformée ou coupée.

Bibliographie

- Beaude, Joseph. "De l'autobiographie comme provocation. Essai sur la composition de la *Relation*". Jean Comby (ed.). *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation Ursuline*. Paris/Montréal: Cerf/Bellarmin. 1993: 37-61.
- . "Parole de la mère, discours du fils". Françoise Deroy-Pineau (ed.). *Marie Guyart de l'Incarnation, un destin transocéanique, Tours 1599 - Québec 1672*. Montréal: Fides. 1999: 211-216.
- Bell, Rudolph. "Telling her Sins: Male Confessors and Female Penitents in Catholic Reformation Italy". Lynda Coon - Katherine J. Haldane - Elisabeth Sommer (eds.). *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*. Charlottesville VA: Virginia UP. 1990: 118-133.
- Bilinkoff, Jodi. "Confessors, Penitents and the Constructions of Identities in Early Modern Avila". Barbara B. Diefendorf - Carla A. Hesse (eds.). *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Nathalie Zemon Davis*. Anne Harbor Mich: Michigan UP. 1993: 83-100.
- . "Confession, Gender, Life-Writing: some Cases (mainly) from Spain". Katharin Jackson Lualdi - Anne T. Thayer (eds.). *Penitence in the Age of Reformation*. Burlington: Ashgate. 2000: 169-183.
- . *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents 1450-1750*. Ithaca NY: Cornell University Press. 2005.
- Brodeur, Raymond (ed.). *Femme, mystique et missionnaire: Marie Guyart de l'Incarnation: Tours, 1599-Québec, 1672*. Laval: Presses de l'Université Laval. 2001.
- Carr, Thomas J. (ed.). *The Cloister and the World: Early Modern Convent Voices. Studies in Early Modern France*, 11 (2007).
- Certeau, Michel de. *L'absent de l'histoire*. Paris: Mame. 1973.
- . *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*. Paris: Gallimard. 1987.

⁴ De la part de Claude la dénégation renvoie à son extraordinaire rôle d'hagiographe de sa propre mère avec laquelle il a entretenu ce rapport ambivalent, d'homme d'église et de fils, qui avait joui aussi bien de son enseignement mystique que de son affection.

- Cloud, Christine. *Embodied Authority in the Spiritual Autobiographies of Four Early Modern Women from Spain and Mexico*. Dissertation Ph. D. Advisor Maureen Ahern. Ohio State University: Spanish and Portuguese. 2006.
- Coakley, John W. *Women, Men and Spiritual Power. Female Saints and their Collaborators*. New York: Columbia UP. 2006.
- Cognet, Louis. *Crépuscule des mystiques: Bossuet, Fénelon*. Tournai: Desclée. 1958.
- Dablon, Claude. *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France, les années 1671 et 1672*. Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy. 1673.
- Dandrey, Patrick (ed.). *Génétique matérielle, génétique virtuelle, pour une approche généticienne des textes sans archives*. Laval: Presses Universitaires de Laval. 'Les collections de la République des Lettres'. 2009.
- Deroy-Pineau, Françoise (ed.). *Marie Guyart de l'Incarnation, un destin transocéanique, Tours 1599- Québec 1672*. Montréal: Fides. 1999.
- Didier, Béatrice. *L'écriture-femme*. Paris: Presses Universitaires de France. Collection 'Écriture' 9. 1991³.
- Donohue, Darcy. "Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/biographers". *Journal of Hispanic Philology*, 13 (1989): 230-239.
- Dunn, Mary. "The Cruellest of All Mothers': Marie de l'Incarnation, Motherhood, and Christian Discipleship". *Feminist Studies in Religion*, 28 (Spring 2012), 1: 43-62.
- Ertler, Klaus-Dieter - Löschnigg, Martin (eds.). *Inventing Canada/Inventer le Canada*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 2008.
- Ferraro, Alessandra. "Une voix qui perce le voile: émergence de l'écriture autobiographique dans la Relation de 1654 de Marie de l'Incarnation". *Ponti/Ponts. Langues, littératures, civilisations. Saintetés*, 9 (2010): 57-69.
- . "Autobiographie, biographie, hagiographie: la construction du mythe de Marie de l'Incarnation". Klaus-Dieter Ertler - Martin Löschnigg (eds.). *Inventing Canada/Inventer le Canada*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 2008: 199-209.
- Greenberg, Mitchell. *Baroque Bodies: Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press. 2001.
- Greenspan, Kate. "Autohagiography and Medieval Women's Spirituality". Jane Chance (ed.). *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Gainesville: Florida UP. 1996: 216-236.
- Greer, Allan - Bilinkoff, Jodi. *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas 1500-1800*. London: Routledge. 2003.
- Griselle, Eugène. "Deux lettres autographes de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation et de la Mère Marie de Saint-Joseph, Ursulines de Québec". *Études*, CVII (1906): 577-599.
- . *La vénérable Mère Marie de l'Incarnation première supérieure des Ursulines de Québec. Supplément à sa correspondance*. Paris: Savaète. 1909.
- Lallemant, Jérôme. *Les Constitutions du R. P. J. Lalemant pour les Ursulines du Canada, 1647-1681*. Ed. Gabrielle Lapointe. Québec: Les Ursulines de Québec. 1974.
- Hatzfeld, Helmut. "Mística femenina clásica en España y Francia. Experiencia religiosa y aportación lingüística de Santa Teresa de Jesús y de la Venerable Marie de l'Incarnation". *Estudios Literarios Sobre Mística Española*. Madrid: Gredos. 1955: 210-242.
- Jamet, Albert. "Les écrits spirituels de Tours". Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*. II. Paris/Québec: Desclée De Brouwer/L'Action sociale. 1930: 9-21.
- Landy-Houillon, Isabelle. "Marie de l'Incarnation et les Jésuites: une exception culturelle?". Raymond Brodeur (ed.). *Femme, mystique et missionnaire: Marie Guyart de l'Incarnation: Tours, 1599-Québec, 1672*. Laval: Presses de l'Université Laval. 2001: 69-97.
- . "La réinvention du texte de Marie de l'Incarnation, par Dom Claude Martin, son fils". Patrick Dandrey (ed.). *Génétique matérielle, génétique virtuelle, pour une approche généti-*

- cienne des textes sans archives*. Laval: Presses Universitaires de Laval. 'Les collections de la République des Lettres'. 2009: 213-229.
- . "L'émergence du 'je' dans les écritures croisées de Marie de l'Incarnation et de Claude Martin, son fils". Raymond Brodeur - Dominique Deslandres - Thérèse Nadeau-Lacour (eds.). *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2009: 61-73.
- Lejeune, Paul. *Relation de 1651-1652*. Paris: Cramoisy. 1653.
- María de San José. *A Wild Country out in the Garden: the Spiritual Journal of a Colonial Mexican Nun*. Ed. Kathleen Ann Myers - Amanda Powell. Bloomington IN: Indiana University Press. 1999.
- Marie de l'Incarnation. *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, divisées en deux parties*. Ed. Claude Martin. Paris: Louis Billaine. 1681.
- . *Retraites de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une exposition succincte du "Cantique des cantiques"*. Ed. Claude Martin. Paris: Louis Billaine, 1682.
- . *L'école sainte ou explication familière des mystères de la foy pour toutes de personnes qui sont obligées d'enseigner la doctrine chrétienne*. Ed. Claude Martin. Paris: Louis Billaine. 1684.
- . *Relation, (1654). Écrits spirituels et historiques*. II. Ed. Albert Jamet. Paris/Québec: Desclée De Brouwer/L'Action sociale. 1930.
- . *Correspondance (1634-1677)*. Ed. dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes. Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- 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*. Ed. dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes. Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- . "Préface". Marie de l'Incarnation. *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une exposition succincte du "Cantique des cantiques"*. Ed. Claude Martin. Paris: Louis Billaine. 1682: ff. [2]-[16].
- Mezan Algranti, Leila. "Mémoire et hagiographie: la (re) construction de la vie d'une religieuse dans le Brésil colonial". *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 19 (2004): <<http://clio.revues.org/index657.html>> (consulté le 30 Mai 2009).
- Muraro, Luisa. *Lingua materna, scienza divina. La filosofia mistica di Margherita Porete*. Napoli: M. D'Auria. Collana 'La Dracma'. 1995.
- . *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*. Ed. Clara Jourdan. Napoli: M. D'Auria. Collana 'La Dracma'. 2001.
- . *Il dio delle donne*. Milano: Mondadori. 2003.
- Myers, Kathleen Ann. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America". *Colonial Latin American Review*, 9 (December 2000), 2: 151-165.
- Modica Vasta, Marilena. *Esperienza religiosa. Scritture femminili tra Medioevo ed età moderna*. Acireale: Bonanno. 1992.
- . "La scrittura mistica". Lucetta Scaraffia - Gabriella Zarri (eds.). *Donne e fede, santità e vita religiosa in Italia*. Bari: Laterza. 2009: 375-398.
- Oury, Guy Dom. *Marie de l'Incarnation*. Québec/Sablé-sur-Sarthe: Les Presses de l'Université Laval/Abbaye Saint-Pierre de Solesmes. 1973.
- Paige, Nicholas. "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*, 49 (1997): 243-259.
- Powell, Amanda - Schlau, Stacey (eds.). *Mujeres alborotadas: Early Modern and Colonial Women's Production. Letras femeninas*, 35 (2009), 1.
- Ragueneau, Paul. *Relation de ce qui s'est passé en la mission des pères de la Compagnie de Jésus au pays de La Nouvelle France ès années 1651 et 1652*. Paris: Cramoisy. 1653.

- . *La Vie de la Mere Catherine de Saint Augustin, Religieuse Hospitaliere de la Misericorde de Quebec en la Nouvelle France*. Paris: Florentin Lambert. 1671.
- Ranft, Patricia. "A Key to Counter-Reformation Women's Activism: the Confessor Spiritual Director". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 10 (1994): 7-26.
- Renoux, Christian. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation". *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 105 (1993), 1: 177-217.
- Schulte van Kessel, Elisa (ed.). *Women and Men in Spiritual Culture. Fourteenth-Seventeenth Centuries*. The Hague: Netherlands Government Publishing Office. 1986.
- 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*, 110 (1998), 2: 921-942.
- Timmermans, Linda. *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*. Paris: Champion. 'Bibliothèque littéraire de la Renaissance'. 1993.
- Vauchez, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École française de Rome. 1981.
- Vimont, Barthélémy. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1642*. Paris: Cramoisy. 1643.
- 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*, 25 (2008), 1: 1-22.
- Zarri, Gabriella (ed.). *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.
- (ed.). *Storia della direzione spirituale. III: L'età moderna*. Brescia: Morcelliana. 2008.
- Zeher, Carla. "Life on the French-Canadian Hyphen: Nation and Narration in the Correspondence of Marie de l'Incarnation". *Quebec Studies*, 26 (Fall 1998/Winter 1999): 38-51.
- Zemon Davis, Natalie. *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge, Mass. / Londres: Harvard University Press. 1995.