

Le corps de la possédée

Claudie Vanasse

Volume 43, Number 2 (252), May 2001

L'expérience mystique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/32735ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Vanasse, C. (2001). Le corps de la possédée. *Liberté*, 43(2), 76–94.

Le corps de la possédée¹

Claudie Vanasse²

Grande mystique italienne du XIV^e siècle, Catherine de Sienne a subsisté uniquement grâce à l'absorption de l'eucharistie, d'un peu d'eau fraîche et de quelques herbes amères³, de l'âge de 23 ans jusqu'à sa mort dix ans plus tard. Aux XIV^e, XV^e et XVII^e siècles, de telles démonstrations de rigueur dans l'ascétisme ne sont pas isolées chez les représentantes des « invasions mystiques⁴ », car ce sont surtout des femmes. Mais la discipline du corps n'est pas, dans l'histoire du christianisme, le seul fait des mystiques, ni même des femmes. La quasi totalité du contingent formé par les saints et les bienheureux que vénèrent les catholi-

¹ Cet article – un essai sur la mortification corporelle dans les possessions divines et sataniques – a été réalisé dans le cadre du séminaire « Se dire et se faire. Autobiographies féminines au XVII^e siècle » (Université de Montréal), qui s'inscrit dans le projet de recherche FCAR-équipe « Femmes, action et religion au XVII^e siècle » dirigé par D. Deslandres. L'auteure tient à remercier B. Dompnier et D. Deslandres pour leurs commentaires, ainsi que le CRSH et le FCAR qui soutiennent ses études de doctorat.

² Candidate au doctorat en histoire. U. de Montréal / U. Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand II).

³ C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés*, p. 227-240. (Les références complètes se trouvent en bibliographie.)

⁴ L'expression est d'A. Vauchez (*La sainteté en Occident*, p. 472-479) et d'H. Brémond, (*Histoire littéraire du sentiment religieux*).

ques pratique, à des degrés divers, des formes d'austérités corporelles⁵.

La spiritualité ascétique est d'ailleurs née très tôt dans le christianisme et, au cours des siècles, elle a été influencée par les différents courants spirituels qui ont balayé l'Occident chrétien. On ne saurait saisir l'usage de la mortification corporelle sans tenir compte de cet héritage doctrinal. En outre, l'expérience religieuse doit être comprise dans le contexte social, économique, théologique et dévotionnel de l'époque et du lieu qui la voient naître⁶. Finalement, il faut aussi prendre en considération l'expérience individuelle qui donne à la spiritualité de chacun une coloration particulière.

C'est dans cette optique que nous étudierons le discours entourant la pratique de la mortification corporelle dans la première moitié du XVII^e siècle grâce aux écrits autobiographiques de deux ursulines françaises, Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges⁷. La première fait partie du tout premier groupe de femmes missionnaires qui, en dignes représentantes de la Réforme catholique, quittent la France en 1639 pour participer à l'évangélisation des jeunes Amérindiennes du Canada. Elle est de plus reconnue comme l'une des plus grandes mystiques de son époque⁸. Les deux caractéristiques sont d'ailleurs intimement liées : par son départ en Amérique, Marie de l'Incarnation accomplit la volonté que Dieu lui a dictée au cours d'un rêve prophétique et elle s'appuie sur l'autorité divine pour convaincre son entourage, son directeur spirituel et l'évêque de Tours de l'impératif de sa mission⁹. Pour notre étude, nous utiliserons la Relation spirituelle qu'elle a rédigée en 1654 afin de faire

⁵ Il existe de très bonnes études sur la sainteté en Occident, notamment pour la fin du Moyen Âge et pour l'époque moderne. Nous en avons citées quelques-unes en bibliographie.

⁶ C. Bynum, *op. cit.*, p. 18. À propos de la mise en place d'une éthique sexuelle et, plus largement, corporelle, voir P. Brown, *Le renoncement à la chair*.

⁷ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques* (ci-après MI) et Jeanne des Anges, *Autobiographie* (1644) (ci-après JA).

⁸ Concernant la spiritualité de Marie de l'Incarnation, voir notamment les travaux de M.-F. Bruneau, D. Deslandres, A. Mali et C. Vanasse.

⁹ C. Théry, « Entre humilité et héroïsation ».

connaître ses dispositions intérieures à son directeur de conscience, le jésuite Jérôme Lalemant, et à son fils, le bénédictin Claude Martin¹⁰.

Jeanne des Anges, pour sa part, demeure célèbre par la possession satanique qu'elle subit (ou initie ?) au monastère de Loudun de 1632 à 1640, possession qui contamine bientôt toutes les religieuses du monastère. Cette crise religieuse, sur fond de crise politique, connaît un énorme retentissement dans tout le royaume, sa diffusion étant entre autres assurée par la presse de l'époque. Le petit couvent de Loudun se transforme rapidement en véritable théâtre de la possession où se pressent des centaines de personnes venues assister aux exorcismes publics¹¹. Libérée de ses diables (qui sont au nombre de sept) par le jésuite Jean-Joseph Surin, Jeanne des Anges devient, à l'image de son directeur de conscience et exorciste, une mystique que viendront consulter ecclésiastiques, religieuses ou hommes d'affaires. Plusieurs mettent en doute cette conversion et accusent la supérieure de Loudun d'être une fausse spirituelle, une actrice qui aurait interchangé le masque de la possédée pour celui de la mystique afin de ne pas sombrer dans l'oubli¹². Dans son autobiographie rédigée en 1644 à la demande du père Saint-Jure, son nouveau directeur de conscience, elle relate « ce qui s'est passé dans sa possession¹³ ». À cette époque, elle est déjà influencée par la spiritualité mystique de ses directeurs jésuites, ce qui, du coup, imprègne une confession livrée postérieurement.

Possédée de Dieu, possédée du diable, Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges nous offrent des témoignages éclairants sur un monde où le merveilleux est omniprésent. Beaucoup croient,

¹⁰ Avant de devenir religieuse, Marie de l'Incarnation avait été mariée pendant une courte période de temps et elle a eu un fils, Claude Martin, qu'elle abandonna d'ailleurs à la providence lorsqu'elle entra chez les ursulines en 1633. Ils ont échangé ensemble une abondante correspondance spirituelle pendant les 33 années que l'ursuline passa à Québec (Voir M.-F. Bruneau, « Le sacrifice maternel »).

¹¹ Voir M. de Certeau, *La possession de Loudun*.

¹² H. Brémond, « Surin et Jeanne des Anges », M. de Certeau, *La possession de Loudun*, chapitres 12 et 13, p. 287-326 ; M. de Certeau, « Jeanne des Anges », JA, in p. 303-344 et G. Legué et G. de la Tourette, « Sœur Jeanne des Anges », in JA, p. 19-61.

¹³ JA, p. 63.

en effet, que le surnaturel peut à tout moment faire irruption dans la vie quotidienne et utilisent les forces du bien et du mal pour expliquer toutes sortes de phénomènes liés à une nature incomprise et insoumise. Possessions mystiques et diaboliques ne représentent, dans ce contexte, que deux manières d'entrer en contact avec un « au-delà » que personne ne remet en doute. Selon Michel de Certeau, elles sont d'ailleurs « notoirement symétriques », « présentant une structure analogue¹⁴ » mais contraire. Il nous a donc semblé intéressant de faire le parallèle entre les deux à travers l'étude de la mortification corporelle que les deux ursulines ont pratiquée à divers moments de leur relation avec les puissances de l'au-delà. Avant même de fournir des éléments explicatifs concernant les pratiques ascétiques de Marie de l'Incarnation et de Jeanne des Anges, il conviendra de présenter les divers moyens utilisés par les deux religieuses pour discipliner leur corps.

Les moyens de la mortification

Pour évaluer les moyens utilisés par Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges pour se mortifier, nous avons relevé les différentes références qu'elles fournissent chacune dans leur autobiographie, tout en sachant que ces énoncés ne sont qu'indicatifs et qu'ils ne nous renseignent pas nécessairement sur la fréquence des pratiques pénitentielles.

La pratique la plus fréquemment utilisée par les deux ursulines est sans conteste la discipline qui désigne chez Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges l'instrument utilisé pour la flagellation. La haire et le cilice, surtout mentionnés par Marie de l'Incarnation sont, quant à eux, des chemises rudes portées directement sur la peau qu'elles irritent. La première est souvent en crin alors que la seconde (qui est parfois aussi une large ceinture) est constituée de poils de chèvre provenant de la Cilicie, d'où elle tire son nom. Cachés sous les vêtements pendant de longues heures, la haire et le cilice permettent une mortification à la fois discrète et continue, contrairement à la discipline

¹⁴ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, p. 13.

brève et violente que l'on doit s'administrer (ou se faire administrer) à l'abri des regards importuns.

D'ailleurs, les choix opérés par les deux ursulines dans l'éventail des pratiques ascétiques n'est certainement pas innocent : il reflète le caractère et la personnalité de chacune. Ainsi, Marie de l'Incarnation, dont la détermination n'a d'égale que la patience, privilégie (à l'exception de la discipline) un type de pratiques ascétiques moins violent et théâtral que Jeanne des Anges, qui est beaucoup plus instable et excessive. Le port d'une ceinture ornée de piquérons, le contact du feu, des orties et des épines forment un contingent de mortifications qui s'accorde bien avec cette dernière.

Cependant, n'oublions pas que les religieuses sont soumises à la direction spirituelle de leurs confesseurs qui déterminent tant le type que la fréquence des pratiques ascétiques de leurs pénitentes. En effet, l'Église catholique à l'époque moderne affiche une nette volonté de contrôler ses ouailles. Mais les directeurs de conscience, soucieux de départager les vraies expériences mystiques des fausses et de démasquer les opérations du démon, se spécialisent dans le discernement des esprits par une connaissance détaillée des états intérieurs de leurs dirigées¹⁵. Cette connaissance, et peut-être les suggestions des religieuses elles-mêmes, ont certainement permis aux confesseurs de Marie de l'Incarnation et de Jeanne des Anges de leur recommander des mortifications qui leur conviennent. Du reste, les manuels de confesseurs, les traités sur l'oraison mentale, la contemplation ou la mortification – et ils sont légion au XVII^e siècle – recommandent unanimement cette adaptation de la direction spirituelle au pénitent ou à la pénitente¹⁶.

¹⁵ À ce sujet, voir I. Poutrin, *Le voile et la plume*, p. 51-70 et 101-114.

¹⁶ Pour ne citer qu'un exemple, le jésuite François Guilleré, dans son traité sur *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*, propose différentes manières de conduire les personnes selon qu'elles soient bilieuses et emportées, sanguines et affectives, etc. (p. 129 et ss.).

La nature déchue

Les pratiques ascétiques permettent aux hommes de s'infliger volontairement une douleur physique. Aux yeux des chrétiens, cette souffrance revêt un caractère positif puisqu'elle contribue à purifier l'homme de ses péchés, à l'image du Christ mort sur la croix pour laver le péché du monde. D'autres mortifications tels le jeûne, l'altération du goût des aliments, la privation de sommeil et la recherche de l'inconfort durant le repos briment les besoins essentiels de l'être vivant. On voudrait ne lui accorder que ce qu'il lui faut pour survivre et éviter qu'il ne prenne ses aises. De cette manière, c'est la condition humaine et la corruptibilité du corps qui l'accompagne nécessairement, qui sont visées. L'homme, créé à l'image de Dieu, n'aurait pas dû être mortel ni avoir de tels besoins physiologiques mais, par sa propre faute, il a perdu sa condition première et est devenu corrompu.

Étymologiquement, le verbe mortifier provient du latin *mortificare* qui signifie « donner la mort¹⁷ ». Dans le christianisme, particulièrement à l'époque moderne, les mortifications tant corporelles que psychologiques constituent un instrument efficace dans la lutte de l'homme contre la concupiscence, ce penchant irréductible au péché, conséquence de la faute d'Adam. Par la domination de leur corps, les chrétiens mènent en réalité un combat qui se déroule dans le théâtre intérieur de la nature humaine dont ils ont une vision pessimiste. Celle-ci se base sur l'interprétation augustinienne du péché originel, doctrine incontournable pour la compréhension de la spiritualité ascétique et qu'il convient d'exposer brièvement puisque les théologiens catholiques des XVI^e et XVII^e siècles, dans leurs discours sur la mortification, s'appuient fréquemment sur celle-ci.

Comme ses prédécesseurs, saint Augustin croit qu'au paradis terrestre, le corps et l'âme de l'homme vivaient en parfaite harmonie, dans une sorte de condition angélique. Pour lui, le Paradis n'était pas incompatible avec le désir sexuel : s'ils n'avaient pas commis la faute, Adam et Ève auraient même engendré des

¹⁷ G. Mathon, « Mortification », col. 790.

enfants « avec une volupté ordonnée et réglée par la volonté¹⁸ ». Mais en voulant goûter à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en désobéissant au commandement divin, Adam et Ève ont voulu substituer leur volonté à celle de Dieu et ont détourné leur amour pour Lui vers leur propre personne. La racine du péché se trouve donc dans l'amour-propre de l'homme, ce que réaffirment encore les théologiens à la fin du XVII^e siècle, dont Bossuet :

L'âme, se voyant belle, s'est délectée en elle-même et s'est endormie dans la contemplation de son excellence ; elle a cessé un moment de se rapporter à Dieu, elle a oublié sa dépendance ; elle s'est premièrement arrêtée et ensuite livrée à elle-même. Déçue par sa liberté, qu'elle a trouvé si belle et si douce, elle en a fait un essai funeste [...] Mais en cherchant d'être libre jusqu'à s'affranchir de Dieu et des lois de la justice, l'homme est devenu captif de son péché (*Traité de la concupiscence*, p. 56-57).

En conséquence, Adam et Ève ont perdu la familiarité de Dieu, ils ont été soumis à la souffrance et à la mort, ils ont perdu la subordination de leurs passions, ils sont devenus ignorants et concupiscent. Leur nature s'est donc corrompue : tout comme la gourmandise ou la paresse, le désir sexuel n'est qu'un signe visible de cette dislocation intérieure qui empêche au corps d'écouter la volonté. Marie de l'Incarnation et Jeanne des Anges partagent, comme beaucoup de gens à leur époque, ces convictions sur la nature humaine. Même ces femmes sont convaincues que les appétits dérégles les détournent de Dieu :

Il faut avouer que, quand j'eusse fait l'imaginable pour confesser et anéantir tout ce que j'avais d'impur en moi, [...] je vis en 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 (Marie de l'Incarnation p. 93).

De plus, tous les hommes portent la faute d'Adam car au moment de pécher, celui-ci contenait toute sa descendance en lui et la tache originelle s'est transmise à tous à travers la repro-

¹⁸ Cette parole de saint Augustin est citée par J. Delumeau (p. 275). Sur la doctrine de saint Augustin, voir Ph. Delahaye *et al.*, P. Brown (p. 464-512) ; J. Delumeau (p. 273-314) et P. Guilluy.

duction. Cette dernière idée a d'ailleurs porté bon nombre de chrétiens à confondre le péché originel et le péché sexuel, confusion que les prédicateurs et les auteurs de traités moraux ont largement répandue dès les derniers siècles du Moyen Âge¹⁹. Encore au XVII^e siècle, Bossuet, dans son *Traité de la concupiscence*, reprend cette confusion : « Ce désordre a commencé dans nos premiers parents : nous en naissons, et cette ardeur démesurée est devenue le principe de notre naissance et de notre corruption tout ensemble » (p. 34-35). Néanmoins, l'idée que le désir sexuel est cause de la chute circulait déjà parmi les penseurs chrétiens depuis le II^e siècle²⁰. Elle les a conduits à une vision de plus en plus négative de la sexualité mais aussi du corps, directement associé à la nature corrompue de l'homme.

Un autre glissement sémantique est venu renforcer cette association, cette fois à propos du concept de la chair. Ce mot, tel que l'avait d'abord utilisé saint Paul, désigne à la fois le corps physique et la nature déchue, principe des appétits déréglés et racine du péché²¹. Depuis l'époque patristique, ces deux significations ont tendu à se fondre l'une dans l'autre²² : le corps est bien devenu le lieu du péché.

La mortification des sens

Afin de lutter contre le mal, le chrétien cherche à mortifier ses sens, « fenêtres du corps [par lesquelles] le poison du plaisir entre jusqu'à l'âme pour la corrompre²³. » Les sens possèdent en effet un empire considérable sur les facultés de l'âme car ils nourrissent son imagination et ses passions et la troublent par

¹⁹ J. Le Goff, « Le refus du plaisir », p. 54-55.

²⁰ P. Brown, *Le renoncement à la chair*, p. 121.

²¹ Cette affiliation est plus évidente chez Jeanne des Anges qui utilise les deux sens du mot chair pour désigner le corps et la nature corrompue (p. 120-121 et 131-132).

²² M. Viller et J. Bonsirven, « Chair » et M.-D. Gasnier, « Éléments pour une pensée chrétienne du corps », p. 76-77. Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière indique bien les deux significations sous le vocable « chair ».

²³ F. Guilleré, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, p. 61.

des tentations et des désirs matériels qui ébranlent sa volonté. Mais comment ne pas céder aux plaisirs des sens ? Il faut combattre le mal dans son principe, notamment en s'attaquant à la chair rebelle et en demeurant chaste.

Encensées par saint Paul dans ses *Épîtres*, la virginité et la continence sexuelle sont nécessaires à celui qui souhaite retrouver sa pureté originelle car, aux dires de l'apôtre, l'esprit est opposé à la chair et celle-ci détourne de Dieu²⁴. L'hagiographie, par ailleurs, a largement véhiculé cet idéal de chasteté, contribuant à en faire une caractéristique obligatoire de la sainteté chrétienne. Pour lutter contre le désir sexuel, la mortification du corps est un instrument efficace, comme en témoigne Jeanne des Anges qui subit fréquemment des « tentations contre la chasteté » qu'elle attribue le plus souvent au démon²⁵ :

La violence que m'a faite ce maudit esprit par ces impuretés et par le feu de la concupiscence qu'il me faisait ressentir au-delà de ce que je puis dire, m'a obligée de me jeter sept ou huit fois dans des brasiers de feu où je demeurais des demi-heures tout entières, afin d'éteindre cet autre feu, de sorte que j'avais la moitié du corps tout grillé (p. 135).

Si Marie de l'Incarnation ne semble pas livrer un tel combat, elle associe toutefois la continence à la perfection religieuse puisqu'elle prononce un vœu de chasteté perpétuelle après son veuvage. Encore dans le monde, elle repousse tous les prétendants pour se vouer à Dieu²⁶.

L'usage de la mortification dans la possession satanique

La pénitence corporelle s'inscrit, chez Jeanne des Anges, dans un vaste combat contre le diable institué au plus fort de la possession par son directeur de conscience, le père Jean-Joseph

²⁴ Rom. 8, 5-13. Voir aussi P. Brown, *Le renoncement à la chair*, p. 74-78.

²⁵ JA, p. 86, 101-102, 106-107, 131-132.

²⁶ MI, p. 78.

Surin²⁷. Dans les écrits de la supérieure de Loudun, le corps est le siège de la possession satanique : « J'avais sept démons *dans le corps* » (p. 77), dit-elle. Dès le début de la possession, la présence du diable s'exprime par un vocabulaire du corps, un langage des sens. « Grimaces, contorsions, révolutions, etc. constituent peu à peu le lexique du diable²⁸. » Les démons qui possèdent Jeanne des Anges font d'ailleurs toutes sortes d'opérations sur son corps : ils la livrent à la gourmandise et à la luxure, ils provoquent chez elle une grossesse nerveuse et laissent des marques physiques sur sa main après leur sortie. C'est donc armée de sa discipline qu'elle poursuit sa lutte contre leurs assauts :

Peu après ce démon me saisit encore, ce qui m'affligea beaucoup. Je me déterminai de recommencer de prendre la discipline, ce que je fis pour ne point céder à mon ennemi. Je ne sache pas avoir eu plus de combats que ce jour-là ; car, sans exagération, je fis ce jour là plus de sept heures de discipline à diverses reprises (p. 139)²⁹.

Son confesseur lui prescrit également la discipline dans l'espoir d'attirer sur son cas la miséricorde divine :

Le Père me proposa de faire de nouveaux efforts pour combattre notre ennemi, ajoutant qu'il était d'avis que je me retirasse pour aller faire la discipline, jusqu'à ce que Dieu eût pitié de moi, me tirant de l'oppression de mon ennemi, et qu'il espérait que Dieu me bénirait et me rendrait victorieuse (p.176).

Employer la souffrance volontaire dans l'espoir d'apaiser la colère de Dieu et d'attirer sa pitié est une idée répandue dans le christianisme : dans les moments de crises des XIII^e et XIV^e siècles, des laïcs – mieux connus sous le nom de *Flagellants* – ont déclenché de grandes dévotions pénitentielles pour détourner les châtements divins. Et Dieu, omnipotent, est assurément plus puissant que le démon, cet ange qu'il a lui-même déchu. D'ailleurs, dans l'esprit des religieux, Dieu permet au démon

²⁷ JA, p. 114-115 et 140. La presque totalité des extraits qui se rapportent à la discipline corporelle se trouvent entre les pages 114 et 177.

²⁸ M. de Certeau, *La possession de Loudun*, p. 68-69.

²⁹ Aussi p. 120-121, 123, 124, 134, 135 et 137.

d'agir, l'utilisant comme un auxiliaire pour punir les hommes de leurs péchés et les conduire sur la voie de la conversion³⁰.

Aussi, dans le discours de la possédée, on s'aperçoit rapidement que, sous le couvert du combat contre Satan se livre en fait un autre combat, celui de l'homme contre sa nature. Grâce au « traitement moral³¹ » du père Surin, Jeanne des Anges admet petit à petit sa propre responsabilité dans la possession. D'abord, elle reconnaît que les démons puisent leurs forces dans ses propres défauts, notamment son amour-propre et son naturel dissimulateur :

Le diable me trompait souvent par un petit agrément que j'avais aux agitations et autres choses extraordinaires qu'il faisait dans mon corps. Je prenais un extrême plaisir d'en entendre parler et j'étais bien aise de paraître plus travaillée que les autres, ce qui donnait de grandes forces à ces esprits maudits, car ils sont bien aise de nous pouvoir amuser à regarder leurs opérations, et, par là, ils s'insinuent peu à peu dans les âmes et prennent de grands avantages sur elles ; car ils font que l'on n'appréhende pas leur malice. Au contraire, ils se familiarisent avec l'esprit humain et tirent de lui par ces petits agréments un tacite consentement pour opérer dans l'esprit de la créature qu'ils possèdent, ce qui leur est fort préjudiciable, car, par là, ils impriment en elles ce qui leur plaît et leur font croire ce qu'ils veulent [...] (p. 83)³².

Elle finit par avouer que le mal provient d'elle-même et que, « à la réserve de grandes violences, un démon et moi c'était la même chose » (p.128) :

Je fus donc, par la grâce de Notre-Seigneur, bien établie dans la résolution de me prendre à moi-même de tous mes troubles, et de ne plus tant regarder les démons comme en étant les auteurs. C'était avec raison que je m'établissais dans ce sentiment, car, après avoir bien examiné toutes mes inclinations, et être un peu entrée

³⁰ D. Deslandres, « "Le diable a beau faire..." Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre ».

³¹ Pour avoir quelques indications sur la conduite du père Surin et sur la personnalité de Jeanne des Anges, voir M. de Certeau, « Jeanne des Anges » et H. Brémond, « Surin et Jeanne des Anges ».

³² Un bon nombre d'exemples démontrent cette prise de conscience (p. 80, 114, 119, 120, 123-124, 127).

dans les sentiments de la grâce, je reconnus bientôt que le mal venait de moi, et que mes ennemis se servaient des matières que je leur fournissais (p.126).

Quand, suivant l'avis du père Surin, la religieuse se résout à se « jeter dans une vie fort pénitente », elle se décourage à l'avance. Il lui semble qu'elle veut « entreprendre des choses impossibles, à cause de la faiblesse de [sa] nature » (p.126). Et, en effet, elle ne parvient pas seule à se défaire de la présence envahissante de ses démons. Jeanne des Anges ne peut réussir à surmonter sa chair faible (dans les deux sens du mot) sans la grâce divine³³. Armée de sa discipline et portée par sa foi, l'ursuline réussit apparemment à surmonter l'épreuve :

Pendant cette année-là, je ne l'ai point prise [la discipline] moins que trois fois par jour mais avec une telle violence que j'étais pour l'ordinaire toute en sang, et, si Dieu ne m'eût très particulièrement aidée de sa grâce, je n'eusse pu subsister un mois dans ce combat. Mais Notre-Seigneur me faisait bien voir qu'il le désirait de moi, car, lorsque j'étais toute déchirée jusqu'aux os et qu'il me semblait que je ne pouvais plus continuer à me discipliner à cause de l'état où j'avais mis mon corps, en même temps je me trouvais guérie de mes blessures. J'offrais à Dieu ma volonté et le désir que j'avais de combattre mes ennemis : pour lors, Notre-Seigneur me guérissait (p.108-109).

Soulignons au passage la violence des austérités de Jeanne des Anges qui s'accorde si bien avec le portrait qu'elle dresse de son propre caractère³⁴. Mais, si elle s'adonne avec autant d'énergie à la discipline de son corps, il semble qu'elle ne joint pas toujours l'esprit d'humilité qui conviendrait à la pénitence qu'elle s'impose. Pour combattre la chair avec l'aide de la grâce, en effet, la mortification des membres est loin d'être suffisante. La supérieure de Loudun s'en rend bien compte, son amour-propre étant son plus grand ennemi. Au cours d'une oraison, une voix intérieure le lui reproche d'ailleurs :

Je veux bien que tu continues la rigueur de ta vie et que tu ne pardonnes rien à tes sens, mais je veux encore que

³³ JA, p. 76, 114, 133, 137, 140, 145, 147.

³⁴ Voir aussi JA, p. 139 et 183.

tu attaques ton esprit et que tu domptes la dureté de ton ennemi par la patience, en souffrant avec humilité et douceur ce qui t'arrivera en cet état (p. 144-145).

À la lumière de ces aveux, peut-on dire que, par le biais de la mortification corporelle, Jeanne des Anges vise en fait l'anéantissement de sa propre nature mais sous le couvert d'un combat avec le démon³⁵ ?

L'usage de la mortification corporelle dans l'union mystique

Si, chez Marie de l'Incarnation, le corps n'est pas présenté littéralement comme le domaine de Satan, il conserve tout de même une image négative : c'est le siège du péché. Les témoignages qu'elle nous livre à propos de ses austérités concernent pour la plupart la période qui précède son entrée en religion. Cela laisse entendre qu'à ses yeux, ce type de pratiques a une plus grande utilité dans le monde que dans le cloître, le monde étant perçu dans le catholicisme comme un lieu dangereux, « misérable vallée³⁶ » où la rédemption est beaucoup plus difficile à atteindre.

En outre, il semble que les ursulines n'aient pas encouragé de telles pratiques. C'est du moins ce qu'affirme Marie de l'Incarnation : « Une des premières choses que l'on me fit observer fut de suivre la vie commune, de quitter mes tuniques de serge, etc. ; de tout cela, l'on ne me laissa que ce qui s'accommodait à la règle » (p.165). Nous avons vérifié dans la règle des ursulines de Québec – rédigée en 1647 par le père Lalemant avec la collaboration de Marie de l'Incarnation – « ce qui s'accommode à la règle ». En plus du jeûne, les seules pénitences recommandées sont plutôt douces pour le corps :

baiser les pieds des sœurs de toute ou d'une partie,
manger à terre, estre prostrée au seuil de la porte lorsque la Communauté entre et sort du réfectoire ; demander

³⁵ Voir JA, p. 80, 83, 90-91, 115, 119, 120.

³⁶ L'expression est utilisée par J.-F. LeTillier dans une lettre à Jeanne de Chantal (citée dans F.-M. de Chaugy, *La vie de IX Religieuses*, p. 75). Ce type d'expression est assez commun dans les écrits religieux à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne.

pièce à pièce tout ce qu'on a besoin pour sa réfection, le demander humblement à genoux [...]»³⁷.

De plus, les lettres écrites par les consœurs de Marie de l'Incarnation après sa mort ne parlent pas d'austérités corporelles. Elles insistent davantage sur son courage et sa patience pendant ses maladies³⁸.

En somme, l'essentiel des extraits qu'elle nous a laissés et qui concernent la mortification du corps coïncident avec la période durant laquelle elle mène une existence séculière. D'ailleurs, comme le fait remarquer Marie-Florine Bruneau, la discipline du corps n'occupe pas une place centrale dans la spiritualité de Marie de l'Incarnation : elle aurait dans ce cas choisi de joindre un ordre religieux dont la règle était beaucoup plus austère, telles les carmélites ou les feuillantines³⁹.

C'est avec la permission de son premier directeur, le feuillant Raymond de Saint-Bernard, que Marie Guyard débute ses pénitences corporelles, un peu plus d'un an après sa « conversion » de 1620. « 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 », note-t-elle (p. 71). Le but qu'elle poursuit par cette mortification se situe sur un plan métaphysique extrêmement élevé, celui de l'union mystique. Elle se heurte en cela à sa propre chair qu'elle cherche à réduire par de rigoureux traitements, à l'instar des premiers Pères du désert :

Elle fait l'imaginable pour gagner son cœur [celui de Dieu], 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

³⁷ J. Lalemant, *Constitutions et Règlements*, p. 171-172.

³⁸ Voir les annexes XXXI à XXXIX de la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation (p. 1010-1030).

³⁹ M.-F. Bruneau, *Women Mystics Confront the Modern World*, p. 40.

peu qu'il lui en faut pour ne le pas laisser mourir, parce qu'elle veut qu'il souffre (p. 96-97).

On décèle dans cet extrait une sorte de dualisme pratique opposant le corps et l'esprit : la souffrance du premier permet la libération du second⁴⁰. Cette idée, fortement inspirée par saint Paul, a traversé les siècles malgré les positions anti-dualistes de l'Église, comme l'a bien montré Robert Bultot. D'ailleurs, Jeanne des Anges partage aussi cette conception : « Par ces pratiques de mortifications, Notre-Seigneur me donna un grand pouvoir sur moi-même, car je vins dans une telle liberté d'esprit que je pouvais faire oraison » (p. 147). Mais, chez Marie de l'Incarnation, ce dualisme corps/esprit est nuancé par sa conception de l'âme, laquelle est divisée en deux parties, l'une supérieure et l'autre inférieure ou sensitive. La première tend à rejoindre Dieu, mais elle est enchaînée à la condition mortelle par la partie inférieure qui est le lien entre le créé et l'essence de l'homme. Cette seconde partie correspond en fait à la nature corrompue par le péché⁴¹ et c'est elle que Marie de l'Incarnation veut anéantir par les mortifications de son corps. Soulignons qu'il ne s'agit pas de faire réellement mourir son corps ou ses « passions », mais plutôt de mourir au monde et à soi-même : « En cette mort, que j'appelle ainsi au regard des choses spirituelles, il y a plusieurs degrés, parce qu'il y a bien des coins et recoins et des trésors divers de ruses et de finesses en la nature corrompue [...]. » Cette mort en plusieurs degrés dont elle parle est, en d'autres mots, l'avancement spirituel de l'âme vers l'union mystique.

Comme Marie de l'Incarnation, bon nombre de mystiques au XVII^e siècle s'inscrivent dans ce que Louis Cognet appelle la *via negationis*, c'est-à-dire la voie du renoncement au créé qui permet de parvenir à une parfaite nudité d'esprit, essentielle à la rencontre divine. Cette union se produit par l'absorption de la volonté de l'homme dans la volonté de Dieu, nécessitant une abnégation totale de soi et aboutissant à une sorte de dépersonnalisation. Dans cet itinéraire spirituel, la mortification corporelle contribue à atteindre cet état d'anéantissement car elle humilie

⁴⁰ Aussi, MI, p. 131, 145, 204-205, 246-247.

⁴¹ MI, p. 114-115.

autant le corps, siège du péché, que la partie sensitive de l'âme. Le combat se déroule sur deux fronts : l'un extérieur et l'autre intérieur.

L'utilisation de pratiques de mortification s'insère, semble-t-il, au début du « chemin de perfection » qui conduit au mariage spirituel, aboutissement ultime de l'expérience mystique que Marie de l'Incarnation atteint à l'âge de 27 ans⁴². Dans le douzième état d'oraison, elle nous parle de « ceux qui, *entrant en la vie spirituelle*, s'étudient à se mortifier et les dompter [ses passions], pour tâcher d'avancer en la perfection, pour enfin tâcher d'acquiescer par leur travail, avec l'assistance de la grâce, la paix du cœur » (p. 291). Elle-même recourt à la haine ou à la discipline presque exclusivement pendant qu'elle vit dans le monde, peu de temps après avoir reçu ses premières visions mystiques. Il n'est pas étonnant qu'à cette époque son directeur de conscience cherche à éprouver la solidité de sa vocation et à en contrôler l'authenticité.

Durant cette période, Marie Guyard tient d'ailleurs un discours beaucoup plus négatif à l'égard du monde, qu'elle voit « tout contraire à l'Esprit de Jésus-Christ (p. 115)⁴³ », et de la création en général. À l'instar des mortifications corporelles, cette vision pessimiste du monde et de l'être disparaît après sa prise de voile. Cela laisse croire qu'à ce moment de sa vie, Marie de l'Incarnation a terminé un certain processus de renoncement qui culmine avec la séparation de son fils⁴⁴. Elle semble avoir réussi à transcender le créé pour atteindre un état d'union stable avec Dieu. À ce stade, les pratiques ascétiques ne revêtent plus la même importance.

⁴² Elle relate cette expérience dans le septième état d'oraison de son autobiographie (MI, p. 136-164).

⁴³ Voir aussi MI, p. 72, 104, 105, 153, 154-155 et 197.

⁴⁴ Il ne faut pas oublier que la *Relation spirituelle* de Marie de l'Incarnation est écrite plusieurs années après son départ pour Québec. Elle y fait donc a *posteriori* une réflexion sur son itinéraire spirituel, ce qui ne nous permet pas de savoir ce qu'elle pensait réellement au moment où elle est entrée chez les ursulines ou lorsqu'elle a quitté la France.

Conclusion

Finalement, une chose ressort clairement des deux écrits. La mortification corporelle est un moyen nécessaire dans la lutte de l'homme contre sa nature corrompue. Il s'agit de transcender la nature même de l'être, son amour pour lui-même et sa tendance à succomber aux passions de ses sens sans tenir compte des volontés de l'esprit. En affligeant volontairement leur corps de souffrances, elles cherchent à atteindre un plus grand contrôle de soi qui leur permettrait de s'attirer la grâce divine.

On se souvient toutefois de Marie de l'Incarnation et de Jeanne des Anges pour d'autres raisons que leurs mortifications, lesquelles occupent une place assez secondaire dans leurs écrits. Le ton même qu'elles utilisent pour en parler laisse le lecteur sur l'impression que ces pratiques n'ont rien d'exceptionnel ou d'étrange. Et, en effet, les pratiques ascétiques semblent être monnaie courante dans l'univers religieux du XVII^e siècle comme en témoignent bon nombre de biographies spirituelles et d'écrits autographes de cette époque⁴⁵. L'Église, à travers la mainmise des directeurs de conscience sur les religieuses, cautionne et encourage la discipline du corps tout en prêchant une certaine modération dans sa pratique. À l'ère du concile de Trente, elle démontre une grande volonté à contrôler ses ouailles et décourage le plus souvent les initiatives personnelles, surtout celles des femmes. Si les destins de Marie de l'Incarnation et de Jeanne des Anges paraissent extraordinaires, elles n'en demeurent pas moins soumises au contrôle des clercs qui leur suggèrent des dévotions conformes aux idéaux de l'Église qu'ils représentent.

Bibliographie

Sources primaires

Bossuet, J.-B., *Traité de la concupiscence* (1694), Paris, Éditions La Bibliothèque, 2000.

De Chaugy, F.-M., *Les vies de IX Religieuses de l'Ordre de la Visitation Sainte Marie*, Annecy, Jacques Clerc, 1659.

⁴⁵ La thèse de doctorat de l'auteure portera sur les mortifications corporelles dans le catholicisme français à l'époque moderne.

Furetière, A., *Dictionnaire universel* (1690), Paris, SNL - Le Robert, 1978 (réédition).

Guilloré, F., *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*, Seconde édition, Paris, Etienne Michallet, 1679.

——— *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes, également utiles aux directeurs et aux pénitents*. Paris, Michel le Petit et Estienne Michalet, 1670.

Jeanne des Anges, *Autobiographie* (1644), Legué, G et G. de la Tourette (éd.), Grenoble, J. Millon, 1990.

Lalemant, J., *Constitutions et Règlements des Premières Ursulines de Québec* (1647), G. Lapointe (éd.), Québec, Les Ursulines de Québec, 1974.

Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, G. Oury (éd.). Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

——— *Écrits spirituels et historiques*, volume 2, Québec, A. Jamet (éd.), Québec, Les Ursulines de Québec, 1985.

Sources secondaires

Bertaud, E., « Discipline (instrument de pénitence) ». *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 1302-1311.

Boisset, L. F., « Souffrir : un chemin », in J. Comby (dir.), *L'itinéraire mystique d'une femme, Marie de l'Incarnation*, Paris, Le Cerf, 1993, p. 135-165.

Brémond, H., « Surin et Jeanne des Anges », in *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 5, Paris, 1920, p. 178-251.

——— *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, volume 2, La conquête mystique, Paris, Bloud et Gay, 1916-1933.

Brown, P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984.

——— *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1993 (1988 en anglais).

Bruneau, M. F., « Le sacrifice maternel comme alibi à la production littéraire chez Marie de l'Incarnation », *Études littéraires*, 27, 2 (automne 1994), p. 67-76.

——— *Women Mystics Confront the Modern World : Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, Albany, S. U. N. Y. Press, 1998.

Bultot, R., « Bonté des créatures et mépris du monde », *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 62, 1978, p. 362-394.

Bynum, Caroline, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994.

Cognet, L., *Crépuscule des mystique*, Paris, Desclée, 1991 [1958].

Certeau, M. de, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1990 [1970].

Delahaye, Ph. et al., *Théologie du péché*, vol. 1, Tournai, Desclée & Co, 1960.

Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.

Deslandres, D., « "Le diable a beau faire..." Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre ». *Théologiques*, 5, 1 [1997], p. 23-41.

——— « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2, juin 1997, p. 285-300.

Gasnier, M.-D., « Éléments pour une pensée chrétienne du corps », in J.-C. Goddard, *Le corps*, Paris, Intégrale/Vrin, 1992.

Guilluy, P., « Péché originel », *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 1036-1061.

Le Goff, J., « Le refus du plaisir », *L'Histoire*, 63, janvier 1982, p. 52-59.

Mali, A., *Mystic in the New World : Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Leiden / New York / Köln, 1996.

Mathon, « Mortification », *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, tome IX, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey & Ané, 1982, col. 790-795.

Poutrin, I., *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velasquez, 1995.

Renoux, C., *Sainteté et mystique féminine à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, 3 tomes, Université de Paris-I, thèse de doctorat, 1995.

Sallman, J.-M., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PU., 1994.

Théry, C., « Entre humilité et héroïsation. Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France », in Hayward, A. et A. Witfield (dir.), *Critique et littérature québécoise*. Montréal, Tryptique, 1992, p. 183-198.

Vanasse, C., *Idéaux tridentins et missions en Nouvelle-France. Les exemples de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation*, Université de Montréal, mémoire de maîtrise, 1999.

Vauchez, André, *La sainteté en Occident à la fin du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

Viller, M. et J. Bonsirven, « Chair », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome II, Paris, Beauchesne, 1952, col. 441-446.

Weinstein, D. et R. Bell, *Saints and Society : The Two World of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1982.