

Laval théologique et philosophique



Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation

Chantal Théry

Volume 53, Number 2, juin 1997

Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401076ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401076ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Théry, C. (1997). Chemins de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation. *Laval théologique et philosophique*, 53(2), 301–315.
<https://doi.org/10.7202/401076ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

CHEMINS DE TRAVERSE ET STRATÉGIES DISCURSIVES CHEZ MARIE DE L'INCARNATION

Chantal THÉRY

RÉSUMÉ : Différente et originale dans son écriture, à l'instar d'autres écrivaines de la Nouvelle-France, Marie de l'Incarnation l'était aussi dans sa vie de femme, de religieuse, et plus encore de mystique. L'auteur de cet article analyse la correspondance de l'Ursuline sous plusieurs angles pour y trouver des attitudes, des comportements et des conceptions qui font d'elle une femme hors du commun, même pour un lecteur du XX^e siècle. Ses liens avec les Amérindiennes, l'adaptation au nouveau pays, son rôle dans une Église commençante ne sont que quelques-unes de ces voies inhabituelles que Marie de l'Incarnation emprunte pour travailler à la mission, à sa mission.

SUMMARY : Deeply original in her writing, like other authoresses of Nouvelle-France, Marie de l'Incarnation was no less personal in her life as a woman, as a nun and even more as a mystic. The article analyzes the correspondence of this Ursuline from different points of view to characterize her attitudes, her behavior and her conception of people and things. Marie de l'Incarnation opens new ways of dealing with Amerindian women and new ways of living and acting in a new country and in a new church.

J' ai découvert l'existence de Marie de l'Incarnation au théâtre, en 1981, sous les traits d'un travesti passionné, le comédien français Marcel Bozonet, qui, seul sur scène, interprétait et nous révélait, à partir d'extraits de sa correspondance, cette femme remarquable du XVII^e siècle, française d'origine et canadienne par choix. Je venais aussi de découvrir l'existence de textes aussi riches et aussi beaux que ceux de l'épistolière Marie de Sévigné (1626-1696) et commençait à caresser le projet fou de reconstituer (comme Jules Michelet pour sa *Sorcière*) trois cent cinquante ans de la vie symbolique et culturelle d'une femme, de la Française qui arrive au Canada en 1639 à la Québécoise de 1989.

J'avais déjà rédigé un mémoire sur « la Notion d'humanité dans les Relations de voyage au XVIII^e siècle » et mon attirance pour les formes littéraires liées à l'essai

(relations de voyage, correspondances, annales, etc.), pour ces formes prises entre l'Histoire, l'histoire personnelle et la fiction, se reconfirmait¹. D'autant plus que nous savons aujourd'hui que, faute de pouvoir s'appropriier les genres littéraires canoniques, roman, théâtre, poésie, bien des femmes de plume ont investi les formes libres, longtemps boudées, bien sûr, par l'institution littéraire, afin de pouvoir — sous couvert de faire œuvre utile — exercer leurs dons d'écrivaines et exprimer leurs perceptions et leurs idées.

En tant que « littéraire », j'ai donc choisi d'étudier « la représentation et la perception des femmes — amérindiennes, françaises et canadiennes — à l'époque de la Nouvelle-France », par le biais de la narratologie, de la thématique, de la rhétorique et de l'histoire des idées, et d'analyser comment les influences et les contraintes de l'ancien et du nouveau milieu social et naturel, les pratiques de vie, la subjectivité et l'affectivité transforment *l'image de soi, les modèles, les rôles* et la *perception du monde*, s'inscrivent dans les *pratiques de discours et d'écriture*, la langue et l'imaginaire, et traduisent la *mutation culturelle* provoquée par le passage de l'Ancien au Nouveau Monde².

Lire, analyser et enseigner les écrivaines de la Nouvelle-France, c'est ouvrir une fenêtre sur notre patrimoine littéraire et culturel, comprendre ce qui a incité l'Ursuline Marie Guyart de l'Incarnation, les Hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Québec, Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie-Andrée Regnard Duplessis de Sainte-Hélène, l'Hospitalière de Montréal, Marie Morin et la laïque Élisabeth Bégon³, à prendre la plume, entre héroïsation et humilité, tradition et innovation, réticence et plaisir d'écrire. En choisissant délibérément de citer longuement les textes de mon corpus afin de leur rendre justice, de les faire lire et écouter à celles et à ceux qui, découvrant ainsi des œuvres méconnues, éprouveront le besoin de les lire et de les transmettre à leur tour, je me démarque d'une critique qui, trop souvent, choisit de parler sur le texte, à la place du texte. Le *Dictionnaire universel des littératures*, paru en 1994 aux Presses universitaires de France sous la direction de Béatrice Didier, participe aussi dorénavant à l'entreprise de légitimation de ces textes, puisqu'une entrée « Écrivaines de la Nouvelle-France », si mince soit-elle, y figure (t. 2, p. 2602).

Dans le projet de société, de colonisation et d'évangélisation de la Nouvelle-France, la part des femmes sédentaires — dont l'aventure est intérieure ou limitée aux frontières d'une micro-société —, leurs contributions comme leurs résistances, doivent être aujourd'hui plus systématiquement étudiées et appréciées selon les nou-

1. Je n'ai de cesse de tisser, en ces années qui favorisent d'ailleurs l'interdisciplinarité, des liens entre l'Histoire, l'histoire personnelle et la fiction, contre les orgueilleux réflexes disciplinaires qui voient encore la Vérité du côté de l'Histoire et les jeux de style et le mensonge ludique du côté de la littérature ; une historienne de l'Université Laval a d'ailleurs récemment affirmé que les littéraires « s'attardent plutôt à la richesse du style de Marie de l'Incarnation et prennent pour modèle cette écrivaine du XVII^e siècle »... Cette analyse réductrice, ce préjugé éculé, doublé d'autant d'ignorance que de mépris, est loin, heureusement, d'être le fait d'historiens et d'historiennes comme, entre des centaines, Michel de Certeau ou Dominique Deslandres !

2. Ce projet a pu être entrepris sous de meilleurs auspices grâce à deux subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

3. Veuillez consulter les références bibliographiques complètes du corpus à la fin.

veaux critères que l'Histoire dite sans qualité, l'histoire de la vie quotidienne et de la vie privée, l'histoire de la subjectivité et des émotions et les critiques féministes ont forgés. Ces critères rendent les textes de nos écrivaines aussi importants pour nous que les récits de découverte ou de conversion de leurs confrères masculins et les analyses différentielles avec les textes d'auteurs masculins aussi nécessaires qu'éclairantes. Nous devons aussi, à partir des synthèses à visée critique ou historique publiées dès la première moitié du XVIII^e siècle (*les Nouveaux voyages*, les *Mémoires et Dialogues* (1703) de Lahontan, *les Mœurs des Sauvages américains* (1724) de Lafitau ou *l'Histoire de la Nouvelle-France* (1744) de Charlevoix, par exemple) jusqu'aux ouvrages actuels, évaluer les modes de réception critique, comment l'Histoire, l'histoire littéraire ou la sociologie, citent ou négligent, exploitent et analysent les textes et les perceptions des écrivaines de la Nouvelle-France.

Les *analyses différentielles* entre des textes d'hommes et de femmes de la Nouvelle-France nous permettent de mieux évaluer les activités respectives, les rapports entre micro et macro-société, la part de subjectivité et d'objectivité, les modes de perception, les valeurs axiologiques, les relations interculturelles et de repérer les jeux de pouvoirs (autonomie/dépendance, rapports hommes/femmes, contestation des autorités, etc.). Ainsi, « le soldat du Christ », le Jésuite Paul Lejeune, entretient avec le nouveau pays, avec l'Autre, avec la langue, avec les femmes, un rapport duel, manichéen, hiérarchique et réducteur, qui laisse peu de place à l'échange et au dialogue, comme au versant humain, vivant et charnel, nourricier et quotidien, pulsionnel et festif de l'existence, ce qui n'est pas le cas chez l'humble disciple de saint François, le frère récollet Gabriel Sagard, ou chez nos écrivaines.

Dès 1639, la question des points de vue différents et des enjeux respectifs, entre Jésuites, évêques et religieuses, des rivalités de pouvoir et de sexe, s'impose. Lors de l'arrivée des religieuses en 1639, l'implicite du discours du Jésuite Paul Lejeune, malgré la rhétorique des éloges de commande, trahit l'accueil plutôt tiède qu'il réserve aux « amazones du Grand Dieu » qu'il escomptait d'ailleurs plus séculières que religieuses. L'arrivée des religieuses à Québec le trouble manifestement et affecte son discours. Lorsque Sœur Cécile de Sainte-Croix rapporte que les Amérindiens sont « estonnez et réjouis [...] de ce qui ce voioit des filles aussi bien que des hommes, lesquelles se consacroient à Dieu » (*Corr.*, p. 954), prêts à les recevoir dans leur nation, Lejeune qui, de toute évidence, refuse de partager le crédit des « ouvriers évangéliques », tempère, par des astuces argumentatives et des jugements de valeur, l'admiration que l'on pouvait éprouver à l'égard de ces Vierges trop humaines.

Marie de l'Incarnation devra, toute sa vie, se défendre et justifier le bien-fondé de sa présence en Nouvelle-France :

[...] si l'on dit que nous sommes icy inutiles, parce que la relation ne parle point de nous, il faut dire que Monseigneur notre Prélat est inutile, que son Séminaire est inutile, que le Séminaire des Révérends Pères est inutile [...] et enfin que les Mères Hospitalières sont inutiles, parce que les relations ne disent rien de tout cela. Et cependant c'est ce qui fait le soutien, la force, et l'honneur même de tout le païs. [...] (lorsqu'on en [de la relation] envoie les exemplaires d'ici, l'on en retranche en France beaucoup de choses). [...] M.C. (Sébastien Cramoisy) qui imprime la relation [...] aime fort les Hospitalières d'ici [...];

notre clôture couvre tout, et il est difficile de parler de ce qu'on ne voit pas. Il en est tout autrement des Mères Hospitalières [...]. Mais enfin elles et nous attendons la récompense de nos services de celui qui pénètre dans les lieux les plus cachez, et qui voit aussi clair dans les ténèbres que dans les lumières, cela nous suffit (*Corr.*, 1668, p. 803).

Il est vrai qu'encore que notre clôture ne me permette pas de suivre les ouvriers de l'Evangile dans les nations qui se découvrent tous les jours : étant néanmoins incorporée comme je suis, à cette nouvelle Eglise, notre Seigneur m'ayant fait l'honneur de m'y appeler, il me lie si fortement d'esprit avec eux, qu'il me semble que je les suis par tout, et que je travaille avec eux en de si riches et si nobles conquêtes (*Corr.*, 1664, p. 734-735).

La *rivalité* symbolique se dessine nettement, entre hommes et femmes d'abord, et parfois aussi, comme on l'a vu, entre femmes. En 1639, le Père Lejeune nous confie contre toute attente que « ceux qui travaillent au salut des âmes, ont des tendresses pour leur néophytes, aussi bien que des mères », qu'on ne « mène pas [les séminaristes] par la crainte », qu'il faut leur « donner la liberté de se recréer » et « prendre son temps pour les ranger par amour ». En prévision de l'arrivée et des méthodes des religieuses, il semble vouloir se prévaloir de la même *veine maternante*. Il va substituer au lait maternel — en le survalorisant —, le lait de sa parole. À l'inverse de Marie de l'Incarnation qui voudrait, dit-elle, « faire sortir [s]on cœur par [s]a langue pour dire à [s]es chers Néophytes ce qu'il sent de l'amour de Dieu et de Jésus » (*Corr.*, 1641, p. 125), Lejeune communique pour « manier » et « réduire sous l'empire de Dieu ». Il associe d'ailleurs thématiquement sa parole autoritaire au son du canon qui « redoubl[e] ses foudres et ses tonnerres » et donne « une sainte frayeur à ces pauvres Sauvages » !

Même *rapport différencié au pays*. Les religieuses arrivent au Canada, en règle générale, sans billets de retour et avec la ferme intention de vivre et de s'adapter dans ce nouveau pays. Le sentiment d'appartenance à la Nouvelle-France et l'identité canadienne se tissent petit à petit entre sentiment d'exil, mal du pays, adaptation au nouveau pays et défense de ce dernier. Dès le début, être « canadoise » se superpose dans les textes à force de caractère et femme forte (*Corr.*, 1644, p. 232). Le clivage entre « nos sœurs Canadiennes » et « nos sœurs de France » va se préciser de plus en plus. Dès 1642, Marie de l'Incarnation écrit à l'une de ses correspondantes, mythifiant d'ailleurs les vertus chrétiennes de la Nouvelle aux dépens de l'ancienne France : « C'est assez parler de votre France ; il faut parler de la nôtre » (p. 149). Cette Nouvelle-France dans laquelle elles prennent peu à peu racine s'héroïse, se valorise de diverses manières. Le Canada, si décrié, au climat et aux conditions si rudes, devient petit à petit habitable, plus salubre et agréable à vivre même que le vieux pays.

Les religieuses s'efforcent, en règle générale, de ne pas exacerber les différences et les oppositions entre les races. Elles croiront d'ailleurs plus longtemps à la possibilité d'une « nation mixte », franco-amérindienne. Elles ont la conviction que les *images du Barbare et de la Barbarie* qu'on leur avait données ne correspondent pas à la réalité, et que l'Autre, en définitive, diffère peu de soi. Elles se sentent moins, avec ces Amérindiennes qu'elles appellent leurs petites « princesses », au contact d'une barbarie bestiale que dans l'utopie d'une Église primitive pleine d'innocence. Marie

de l'Incarnation, qui doute assez vite des chances de les franciser, suit d'un regard contrarié mais attendri ses « oyseaux passagers », ses « écurieux » qui sautent la clôture ; compréhensive et quelque peu fascinée, elle explique que « la vie sauvage leur est si charmante à cause de sa liberté, que c'est un miracle de les pouvoir captiver aux façons d'agir des François » (*Corr.*, 1668, p. 828). À l'inverse de ceux des Jésuites, par exemple, on trouve très peu de descriptions physiques des Sauvages dans les écrits des Ursulines ou des Hospitalières. Quand Lejeune repère les opposants majeurs à la Foi dans la liberté des mœurs, la promiscuité des sexes, le pouvoir des femmes, la polygamie et le divorce, les religieuses les mentionnent à peine... Marie de l'Incarnation attribue plutôt les difficultés réelles de la conversion à l'incompréhension et au désintérêt des Amérindiens à l'égard des dogmes, du travail, de la hiérarchisation française, à leur tendance à mêler rêve et réalité. Quant à l'ennemi numéro un de l'époque, l'Iroquois qui terrorise tant les Canadiens, s'il apparaît bien à travers quelques évocations inquiétantes de ses méfaits, il tient somme toute fort peu de place dans les écrits de nos religieuses : « Mon sentiment particulier, confie lucidement Marie de l'Incarnation, est que si nous souffrons en Canada pour nos personnes, ce sera plutôt par la pauvreté que par le glaive des Hiroquois. Et pour le païs en général, sa perte, à mon avis, ne viendra pas tant du côté de ces barbares que de certaines personnes qui par envie ou autrement écrivent à Messieurs de la Compagnie quantité de choses fausses [...] » (*Corr.*, 1659, p. 615).

Dans un esprit de valorisation des capacités des femmes, les religieuses nous ont donné des « *sauvagesses* » un portrait inusité : elles font des Amérindiennes des figures héroïques, des modèles dignes d'être copiés et respectés, en nous les présentant avec fierté comme des femmes interprètes, prédicateures, médecins, ambassadrices de la paix et nomades (les compagnes de Marguerite Bourgeois aimeront mieux « être vagabondes que [...] cloîtrées »), qui remplissent avec succès des fonctions traditionnellement réservées aux hommes. Cette Angélique qui fait « l'office d'Apôtre aux Attikamek » (*Corr.*, 1643, p. 181) remplit Marie de l'Incarnation de fierté : elle est la contrepartie féminine valorisée de l'ouvrier évangélique en mission volante. Quand Lejeune retient d'abord le désir de s'évangéliser et de se franciser des Iroquoises, Marie de l'Incarnation les perçoit d'abord comme des « *capitainesses* »,

des femmes de qualité parmi les Sauvages qui ont voix délibérative dans les Conseils, et qui en tirent des conclusions comme les hommes, et même ce furent elles, ajoute-t-elle, qui déléguèrent les premiers Ambassadeurs pour traiter de la paix (*Corr.*, 1654, p. 546).

En employant le terme « *amazones* », Lejeune ignorait en 1633 que le mot ferait fortune. Les religieuses se l'approprièrent volontiers et l'appliqueront aussi aux valeureuses laïques canadiennes. En valorisant les femmes, les religieuses spéculent sur les compétences et les places des hommes et des femmes, revendiquent plus de responsabilités, de considération et d'autonomie et critiquent en quelque sorte la répartition duelle et hiérarchisée des attributs et des rôles selon les sexes. L'expérience particulière de femmes missionnaires ou pionnières, interpellées en Nouvelle-France par une culture qui conjugue différemment masculinité et féminité, a constitué une échappatoire à l'insidieux clivage des sexes. Le brouillage des sexes chez les Amérindiens (vêtements identiques, cheveux longs pour les deux sexes, etc.) a d'ailleurs

plus inquiété Paul Lejeune que les religieuses. Les Hospitalières, qui se présentent comme des « anges de Dieu », semblent se construire une sorte de *figure androgyne* qui refondrait rôles et sexes, dépasserait les stéréotypes traditionnels, mêlerait plus harmonieusement valeurs masculines et féminines. Cela pourrait expliquer que l'ange Raphaël (peint en 1707 pour l'Hôtel-Dieu de Québec dans l'ex-voto attribué à Michel Dessailant) apparaisse sous les traits d'une femme, l'une des annalistes, que l'archange Gabriel et la Vierge (dans le tableau que J. Légaré [1795-1855] a peint pour les Ursulines) aient sensiblement le même visage asexué ou que l'ange à la trompette de la chapelle des Ursulines ait des caractères féminins accusés, uniques dans l'iconographie du thème⁴.

Entre oblation de soi et héroïsation de soi, le personnage de la missionnaire est influencé par *deux modèles* : l'Amérindienne et la Vierge, présentée sous une figure inédite d'« amazone céleste », de femme active, « médiatrice » et « libératrice ». Les titres et termes féminisés dans la langue et leur mise en contexte révèlent aussi la volonté expresse des religieuses de s'affirmer et de valoriser leurs rôles et leurs fonctions : elles seront « pèlerines », « amasonne chretienne », « apothicairesse[s] », « médecine[s] », « capitainesses », « historienne », « batisseuse », etc.

Plus sensibles à l'originalité de la culture amérindienne, les religieuses ont commencé à tisser entre l'Indienne réelle et la religieuse française une intéressante *Canadienne imaginaire*. Elles ont trouvé en Nouvelle-France et dans leurs communautés — si austères qu'elles aient été —, un espace d'identification différent : elles ont témoigné d'un solide sens des réalités, mis sur pied de véritables entreprises (hôpitaux, écoles, services sociaux...) et fait preuve d'initiatives, d'aptitudes et de qualités qu'on ne porte habituellement pas au compte des femmes.

Par sa *vocation d'enseignante*, dans la lignée de sainte Anne éducatrice apprenant à lire à la Vierge, Marie de l'Incarnation héroïse l'apprentissage des connaissances et leur transmission par les femmes. Sa vocation et ses dons d'institutrice et d'exégète sont clairement exprimés dans ses *Écrits spirituels*⁵. Les séminaristes compétentes sont, on l'a vu, des disciples hors-clôture des Ursulines. Leurs connaissances et le pouvoir d'une voix féminine déployée et respectée publiquement, ont des accents revendicatifs. Marie remerciera son fils Claude de l'envoi de beaux et excellents livres, tout particulièrement de cette *Année bénédictine* écrite par une femme :

Si vous ne m'aviez assuré que c'est l'ouvrage d'une fille, je ne l'aurois jamais cru, ni mes Sœurs non plus que moy. Cette brave Mère est très-éclairée, et avec sa science l'esprit de

4. Jean TRUDEL, *Un chef-d'œuvre de l'art ancien du Québec. La chapelle des Ursulines*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 37-38.

5. « J'avais beaucoup de lumières [sur les mystères de notre sainte foi]. Je portais en mon âme une grâce de sapience qui me faisait quelquefois dire ce que je n'eusse pas voulu ni osé dire sans cette abondance d'esprit. [...], [les novices] me pressaient de plus en plus de poursuivre. Dieu voulait aussi cela de moi, et j'expérimentais au dedans que c'était le Saint-Esprit qui m'avait donné la clé des trésors du sacré Verbe Incarné et me les avait ouverts dans l'intelligence de l'Écriture Sainte [...]. Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit [...] ne pouvait être enfermé. [...] Je voyais la justice de mon côté ; l'Esprit qui me possédait me la donnait à connaître, qui me faisait dire [...] je suis assez savante pour l'enseigner à toutes les nations ; donnez-moi une voix assez puissante pour être entendue des extrémités de la terre » (R. 1654, p. 194-200).

Dieu y a travaillé. J'admire cet ouvrage [...] les Sœurs sont affamées de cette lecture, et c'est à qui aura le livre pour y lire en particulier [...]. Encore une fois, que j'aime cette généreuse fille, et que je lui veux de bien ! Si elle est de votre connoissance et qu'elle soit à Paris, je vous prie de la visiter de ma part, et de l'assurer de l'estime que j'ay pour elle ; car en vérité on la peut mettre au rang des personnes illustres de notre sexe (*Corr.*, 1669, p. 868).

L'inventaire des livres que possédaient Marie de l'Incarnation et les Ursulines de la Nouvelle-France, ou les Hospitalières, nous permettra de mieux apprécier les sources et l'étendue de la culture des femmes missionnaires. La « culture organisationnelle », les marques d'une femme d'idées et de caractère, supérieure de couvent, stratège, tactique et résistante, diplomate et pédagogue, entre rigueur et souplesse, tradition et modernité apparaissent dans l'épopée des constitutions, et les constitutions de 1647 elles-mêmes, véritable petit traité d'éducation. Bien décidée à défendre des idées neuves dans un pays neuf, Marie de l'Incarnation éprouve le besoin de rédiger de *nouvelles Constitutions* en tenant compte du climat et des conditions particulières :

Nous attendon par la première flotte nostre bulle de Rome, nous avons desjà celles de nos deux Congrégations, mais il nous en faut encore une particulière pour ce pais [...]

il y a quelque chose qui ne s'y peut pas accommoder à la façon de France : le climat, les vivres et autres circonstances y sont entièrement différantes (*Corr.*, 1664, p. 229).

Et en trouvant un *modus vivendi* entre les règles de Tours et de Paris, et en défendant ses convictions contre des supérieurs hiérarchiques... très « vieille-France » :

Ce fut en cette rencontre qu'il me fallut soutenir *un grand combat*, et faire voir que je n'étois pas si flexible en un point si important qu'on se l'étoit imaginé. Je me comporté dans tous les respects possibles, mais toujours avec vigueur et fermeté. [...] Je portois tous les coups, car notre chère compagne étant jeune, on croioit que quand je serois abbatue, on en viendrait facilement à bout. [On ne voulait pas] nous contraindre ouvertement dans les choses qui nous eussent fait tort : Mais par sous main j'en étois pressée par *diverses persuasions*, qui m'étoient *plus pénibles et crucifiantes qu'une violence manifeste* (*Corr.*, 1656, p. 576-577) (Souligné par nous).

Quand Monseigneur de Laval décide que les jeunes professes n'auront plus aucune voix au Chapitre avant qu'elles n'aient accompli quatre ans de profession ou que les religieuses ne chanteront plus à la messe publique — parce qu'il les soupçonne d'y cultiver fierté et narcissisme —, qu'il ordonne que les grandes messes soient entièrement chantées « à voix droite » au lieu de l'être en « plain-chant », Marie de l'Incarnation défend ses valeurs et ses propres convictions, comme l'illustre bien cette lettre du 13 septembre 1661 adressée à son ancienne supérieure de Tours :

Il paroît par votre grande lettre que nous ayons de l'inclination à changer nos Constitutions. Non, mon intime Mère nous n'avons nulle inclination qui tende à cela. Mais je vous dirai que c'est Monseigneur notre Prélat qui en a quelque envie, ou du moins de les bien altérer [...] [il a fait faire un abrégé de nos Constitutions] selon son idée, dans lequel laissant ce qu'il y a de plus substantiel, il retranche ce qui donne de l'explication et ce qui en peut faciliter la pratique. Il y a adjouté en suite ce qu'il luy a plu, en sorte que cet abrégé, qui seroit plus propre pour des Carmélites ou pour des Religieuses du Calvaire [...] ruine effectivement notre constitution. [...] Il nous a donné huit mois ou un an pour y penser. Mais, ma chère Mère, l'affaire est déjà toute pensée et la résolution toute prise : nous ne

l'accepterons pas si ce n'est à l'extrémité de l'obéissance. Nous ne disons mot néanmoins pour ne pas aigrir les affaires ; car nous avons à faire à un Prélat, qui étant d'une très-haute piété, s'il est une fois persuadé qu'il y va de la gloire de Dieu, il n'en reviendra jamais, et il nous en faudra passer par là, ce qui causeroit un grand préjudice à nos observances (*Corr.*, p. 652-653).

Elle rassurera aussi une religieuse de Tours au sujet de la confidentialité des correspondances : si la Révérende Mère est obligée par Monseigneur de Laval d'ouvrir le courrier des religieuses, elle se contente, pour la forme, de rompre tactiquement et diplomatiquement le cachet sans ouvrir ni lire la lettre (1660, p. 644).

J'ai tout particulièrement été sensible aux *motivations des femmes missionnaires* et au contraste entre affirmation et effacement de soi, fierté et humilité. L'alternance entre ces deux pôles est moins, à mon avis, le signe d'une contradiction que d'une élaboration dialectique, un jeu de balançoire rhétorique. L'excès d'humilité était le levier autorisé de l'affirmation de soi : elles se rabaissaient d'abord, pour mieux oser ensuite s'exprimer ou favoriser leurs projets. Aussi, si vous lisez sous la plume de Marie de l'Incarnation qu'elle est « une foible et imbecille créature » (*Corr.*, p. 373) ou le « plus chétif instrument qui soit sous le Ciel » (p. 81) entre les mains merveilleuses de Dieu, si elle s'excuse de « la petite capacité de [son] sexe » (p. 156), ne vous laissez pas tromper par la rhétorique bien apprise de « *la modestie affectée* » ou de l'infinie humilité imposée par des institutions misogynes ou sexistes, tournez plutôt quelques pages et écoutez-la parler des « ressorts inconcevables » « que la nature cache en soy », ou de sa force au delà des stéréotypes de sexes :

Je vous assure qu'il me faut un courage plus que d'homme pour porter les Croix qui naissent à monceaux tant dans nos affaires particulières, que dans les générales du pais, où tout est plein d'épines (1652, p. 485).

Une *analyse littéraire* et *toute profane* des thèmes et de l'argumentation fait mieux apparaître les motivations, les *stratégies argumentatives* et le rôle particulier que Marie de l'Incarnation et d'autres femmes ont, par exemple, fait jouer à Dieu et à son fils. Nous avons toutes les raisons de croire que la force de caractère et la combativité, l'audace et la témérité habitaient Marie avant les missions de la Contre-Réforme catholique et que la vocation missionnaire a constitué leur mode et leur espace autorisés. L'appel des « terres étrangères », du « bout du monde », signifiait sans doute que l'on était prête à aller au bout de soi-même, au meilleur de soi, d'une autre soi-même. On peut étudier le *parcours* de Marie Guyart de l'Incarnation en se demandant comment elle a réussi à vaincre les résistances, à défendre et à rendre compte de « sentiments, qui ne convenoient point à [s]on sexe ny à [s]a condition » (*Corr.*, 1635, p. 26). Pleine « de la confusion d'oser aspirer », elle « demande pardon de [sa] témérité » mais ne veut pas perdre un désir qui la suit partout (p. 27). Cette idée fixe est supportée par un rêve⁶. Au cours du XVII^e siècle, plusieurs milliers de biographies de religieuses furent écrites, imprimées. Des rêves⁷ y apparaissent qui légitiment une vocation et justifient l'écriture d'une « Vie » de femme. Trop de théolo-

6. Son rêve clef de 1633 fera l'objet de plusieurs versions aux variantes révélatrices.

7. Des rêves, des nécromancies, des histoires narrées sont, souvent, des stratégies discursives nécessaires pour parvenir à dire des réalités difficiles, à avouer des vérités jugées inacceptables.

giens, d'historiens et de critiques dénoncent ou discréditent ces « superstitions », ces « enthousiasmes » féminins, mais Jacques Le Brun⁸, par exemple, en tient judicieusement compte : « Un départ ("Mon cher père", "Mon cher fils"), la perte où s'inscrit le désir, créent la condition d'une écriture, d'une "explication" impossible de vive voix. » Le rêve réactualise un songe inaugural perçu comme promesse et appel, garantit un destin et balise un trajet qu'il faut suivre coûte que coûte. Le rêve est un signe, un appel divin invérifiable, sauf à considérer les traces fortement imprimées chez la rêveuse, son intime conviction, « l'instinct si violent qui [la] pousse » et lui donne force et assurance.

Marie fait à Dieu la promesse de lui obéir. Dieu la légitime, garantit ses projets ; lui refuser, c'est refuser à Dieu et la damner pour promesse non tenue. Les religieuses se raccrocheront d'autant plus à Dieu que les hommes contrecarreront leurs projets. Dieu est leur sublime mandateur, leur caution magique. Marie s'abandonne au désir du Père tout-puissant en s'absentant à elle-même. Ce chèque en blanc, cette page blanche mérite plus ample examen. En prétendant qu'elle n'est « rien », Marie tente d'écarter tout soupçon de narcissisme, d'orgueil. Je ne suis Rien et Dieu est Tout mais si je me voue à Dieu, le Tout m'investit, car Dieu « ne refuse rien à ceux qui s'abandonnent à sa conduite » (1648, p. 345). Le Rien investi par le Tout s'illimite : au service de Dieu, amour et sentiments illimités assurent le dépassement de soi ; le moi n'est plus haïssable. Le mysticisme chrétien nous captive encore aujourd'hui : je pense, entre autres, aux travaux de Michel de Certeau, à ceux consacrés aux Béguines ou à Hildegarde de Bingen.

Selon Elisja Schulte Van Kessel⁹, il « implique une relation d'amour directe avec un Dieu personnel. Dieu comme l'autre mais aussi comme reflet et semblable, vécu en fin de compte comme le moi le plus intime » :

[...] au cœur de cet univers intérieur, les mystiques jouissaient d'une liberté inouïe. Là, fortes de leurs ambitions, elles échappaient non seulement au monde contraignant des liens juridico-contractuels, mais aussi à tout ce qui pouvait entraver leur fuite. En Dieu, tout était possible, même le comble de la folie ou leur union amoureuse et érotique [...] élevée au-dessus du monde contraignant des lois sociales et ecclésiastiques.

Dans ce pacte, qui contraint l'autre ? est l'instrument de l'autre ? Il semble que les désirs se superposent, qu'il y ait obligation réciproque : « [...] mon cher Amour, écrit Marie de l'Incarnation, vous êtes tout-puissant pour me donner ce que vous me faites désirer. [...] Tout cela me fait poursuivre mes importunités auprès de mon bien aimé, et je tâche de luy gagner le cœur » (*Corr.*, 1635, p. 27-28). « C'est vous même qui êtes la cause de ce que je suis si hardie avec vous » (1626 ?, p. 3). Et elle ajoute : « [...] je le carresserai tant qu'il ne me pourra refuser » (1635, p. 36).

En tant que littéraire, la question des *prétextes* et des *fonctions de l'écriture* me passionne. Marie de l'Incarnation, qui avoue faire partie des « âmes choisies » par

8. « Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps », dans *Rêver en France au XVII^e siècle*, Lille III, *Revue des Sciences Humaines*, LXXXII, 211 (juillet-septembre 1988), p. 27-47.

9. Elisja SCHULTE VAN KESSEL, « Vierges et mères entre ciel et terre », dans Georges DUBY, Michelle PERROT, *L'Histoire des femmes*, t. 3, XVI^e-XVIII^e siècles, sous la direction de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Plon, 1991, p. 141-174.

Dieu (*Corr.*, p. 929), avoir « reçu plus de grâces et de miséricordes qu'il n'y a de grains de sable dans la mer » (1668, p. 826), accepte de se concevoir et d'être perçue comme un relais, une messagère, un témoin, une traductrice de prédilection, mais sait que, par ricochet, pour l'amour de Dieu, de bonnes âmes protégeront son vaisseau de terre et ses écrits. Ses directeurs spirituels successifs, sa supérieure de Tours et son fils inciteront cette témoin exceptionnelle à faire le récit de sa vie, à transcrire son expérience spirituelle. Ce n'est — humilité et pudeur obligent — que sollicitée, mandatée, intimée, que Marie de l'Incarnation s'exécutera, partagée entre le désir de laisser et de ne pas laisser de traces écrites. Mais, valorisant l'écrit comme mémoire vivante et gage de l'élaboration de soi, elle pouvait difficilement ne pas être tentée :

Il y a vingt ans que je l'aurois fait plus avantageusement et avec plus de facilité, et il y auroit des matières qui donneroient de grands sujets d'admirer la grande et prodigue libéralité de Dieu à l'endroit d'un ver de terre tel que je suis : car j'ay laissé quelques papiers à ma Révérende Mère Françoise de saint Bernard, qui sont mes oraisons [...] que l'obéissance m'obligea d'écrire : j'avois fait encore quelques autres remarques dans un livret touchant les mêmes matières. Si j'avois ces écrits ils me serviroient beaucoup et me rafraîchiroient la mémoire de beaucoup de choses qui se sont écoulées de mon esprit (*Corr.*, 1653, p. 516-517).

Son rôle de témoin privilégiée et son vœu de *sincérité* et de *transparence* lui permettent, auprès de ses intimes, de se confier d'abondance : « Non, mon affection ne vous peut rien céler, et je croirais offencer la sincérité de la vôtre, si j'usois de réserve quand je communique avec vous », écrit-elle à son fils. Devoir écrire, urgence d'écrire, plaisir d'écrire aussi : « Je divise la réponse en deux, afin de multiplier le plaisir que j'ay à vous entretenir », lui dit-elle encore (1652, p. 493). Marie de l'Incarnation possède indubitablement un savoir-écrire, l'art et la manière de persuader, de gagner ses correspondants à sa cause. Outre cette maîtrise, ce qui frappe dans les textes de nos écrivaines, c'est le désir, l'urgence et la dramatisation de l'écriture. Marie, à peine arrivée, dresse la liste de tout ce qui lui manque en Nouvelle-France, à commencer par le papier à écrire. Elle nous confie que sa compulsion d'écrire, en dépit des difficultés matérielles, est intense ou que le fait de prendre la plume est un exutoire salutaire :

Ce n'est pas que je m'arrête à écrire mes dispositions, s'il n'y a de la nécessité : mais en cette occasion une sentence de l'Escriture sainte m'attira si fort l'esprit, que ma foiblesse ne pouvant supporter cet excez, je fus contrainte de me soulager par ma plume en écrivant ce peu de mots, qui vous feront connoître la voye par où cette infinie bonté me conduit [...] cette lumière me porte (*Corr.*, 1647, p. 316).

J'avais une si grande vivacité intérieure qu'en marchant elle me faisait faire des sauts, en sorte que si l'on m'eût aperçue, l'on m'eût prise pour une folle. Et de fait, je l'étais, ne faisant rien comme les autres. [...] Quand j'avais bien chanté [les] louanges [de Notre-Seigneur], je prenais une plume et j'écrivais mes passions amoureuses pour évaporer la ferveur de l'esprit, car autrement, ma nature n'eût pu tant souffrir. [...] quand il me retirait ses grâces et ce soutien si fort, j'étais comme un oiseau en l'air qui n'a rien à quoi se prendre, et je demeurais dans la pure souffrance, en attendant qu'il plût à cette divine bonté de m'en retirer, ne tenant ce me semblait, qu'à un petit fil de sa miséricorde (*R.* 1633, p. 164-165).

Et, comme bien des intellectuel/le/s, elle avoue :

Je soupire après la retraite et la solitude, mais il n'est pas en ma disposition de choisir cet état. [...] Monsieur de Genève dit qu'il y a des oyseaux qui en volant prennent leur refec-tion. J'en suis de même en matière de la vie de l'esprit (*Corr.*, 1660, p. 641).

Le fil de la *voix*, tout comme celui de l'écriture, semble assurer chez Marie de l'Incarnation un accord légitime et valorisé entre le corps et l'esprit¹⁰. Sa fierté et le plaisir qu'elle éprouve à chanter sont évidents : « je souhaiterais que vous eussiez la voix aussi forte et aussi libre que moy pour pouvoir exprimer au dehors les lumières que Dieu vous donne » écrit-elle à son fils (*Corr.*, 1647, p. 314) ; « nous nous portons fort bien et nous chantons mieux qu'on ne fait en France. L'air est excellent » (*Corr.*, 1640, p. 109-110). Les menaces que Monseigneur de Laval fait peser sur le chant des religieuses la contrarient donc au plus haut point¹¹.

L'expérience des femmes mystiques, plus déchirées par le clivage aliénant entre *corps et esprit* que leurs confrères masculins, est encore un précieux témoignage au-jourd'hui. Elles se sont efforcées de conjuguer expérience spirituelle et corporelle, sensible et sensuelle. Marie Guyart s'est dite en religion, « de l'Incarnation », con-cernée plus qu'une autre par ce Dieu fait chair en la personne de son fils.

[Les femmes mystiques] savaient vivre, écrit Elisja Schulte Van Kessel, l'union physique avec Dieu incarné de façon plus fréquente et plus directe, car elles étaient davantage con-cernées par le corps, la naissance et la mort, la nourriture, les soins et la consolation, le lait, le sang et les larmes. C'était bien chez les femmes qu'était né le culte de la *Pietà* : la *Mater Dolorosa* tenant sur ses genoux le corps du Christ, mort et non encore ressuscité, tendrement exhibé comme un nouveau-né en signe de renaissance de toute l'humanité. C'était aussi parmi elles que s'était développé le culte de l'Eucharistie, de l'offrande ré-pétée du Corps. Beaucoup vivaient la transsubstantiation — du pain en Corps et du vin et de l'eau en Sang — de façon si intense qu'au moment de la prise de l'hostie s'accom-plissait en elles une totale *imitatio Christi*. En consommant son corps, les femmes devenaient le Christ. Dans cette union parfaite, sa souffrance devenait chaque fois la leur¹².

Le cœur et le corps de Marie de l'Incarnation ont été tout particulièrement sensi-bilisés par sa maternité. Le rapport mère-fils, source d'émotion tendre et vive, de pro-fonde et de poignante angoisse aussi, s'exprime à travers des métaphores très corpo-relles :

A votre sujet, il me sembloit que mes os se déboitoient et qu'ils quittoient leur lieu, pour la peine que le sentiment naturel avoit de cet abandonnement (*Corr.*, 1664, p. 725).

[...] je me suis trouvée en des détresses si extrêmes [...] que j'avois peine de vivre (*Corr.*, 1670, p. 898).

10. L'une de ses biographes, Françoise DEROY-PINEAU, estime que sa voix est pour elle une sorte de yoga res-piratoire (*Marie de l'Incarnation*, Paris, Robert Laffont, 1989).

11. « [...] il s'en est peu fallu que notre chant n'ait été retranché. [Monseigneur notre Prélat] nous laisse seu-lement nos Vêpres et nos Ténèbres, que nous chantons comme vous faisiez au temps que j'étois à Tours. Pour la grande Messe, il veut qu'elle soit chantée à voix droite, n'ayant nul égard à ce qui se fait soit à Pa-ris, soit à Tours, mais seulement à ce que son esprit luy suggère être pour le mieux. Il craint que nous ne prenions de la vanité en chantant, et que nous ne donnions de la complaisance au dehors. Nous ne chantons plus aux Messes parce, dit-il, que cela donne de la distraction au Célébrant, et qu'il n'a point veu cela ailleurs » (*Corr.*, 1661, p. 653).

12. Elisja SCHULTE VAN KESSEL, *art. cit.*, p. 167.

Marie de l'Incarnation vit intimement le principe de la transsubstantiation des corps ; les transfusions de corps et d'amour s'opèrent aisément, l'amour humain est transposé, sublimé, plus précisément revalorisé, idéalisé. Le Christ est par excellence le Parfait Amant de la tradition courtoise : sous couvert du divin, la tendresse et l'amour humains peuvent se dire et se rêver et *l'amour illimité*, le don total se concevoir sans honte et en toute confiance : « Ah ! ma chère Fille, qu'il est bon de s'abandonner à corps perdu entre les bras de Dieu », confie Marie de l'Incarnation à sa nièce (*Corr.*, 1668, p. 830) ; « En un mot, on peut dire que le cœur et l'âme est un paradis où il n'y a rien de secret entre l'aimé et l'amante » (*R.* 1633, p. 266)¹³. Cet abandon en toute quiétude n'est pas sans évoquer le « *locus amœnus* », bras, nid, mer, lieux paradisiaques et quasi utérins où régresser en toute béatitude, comme deux cœurs indissociables, un petit oiseau dans son nid, un poisson dans l'eau ou une « éponge » dans la mer :

Aussi, une fois, j'expérimentai qu'on avait ravi mon cœur et qu'on l'avait enchâssé dans un autre cœur, et qu'encore que ce fût deux cœurs, ils étaient si bien ajustés que ce n'était qu'un, et une voix intérieure me dit : « C'est ainsi que se fait cette union des cœurs » (*R.* 1654, p. 115).

Qu'est-ce que demeurer en Dieu et être logé en lui ? Cela ne se peut dire. La hardiesse croissait en mon âme qui jouissait de son Tout en ce *nid* d'amour (*R.* 1633, p. 198).

Le premier état est l'oraison de quiétude [...]. [L'âme] se trouve comme une éponge dans ce grand océan [...]. L'âme étant ainsi attachée à son Dieu comme au centre de son repos et de ses plaisirs, attire facilement à soy toutes ses puissances, pour les faire reposer avec elle. D'où elle passe à un silence, où elle ne parle pas même à celui qui la tient captive, parce qu'il ne lui en donne ni la permission ni le pouvoir. En suite elle s'endort avec beaucoup de douceur et de suavité sur ces mammelles sacrées [...] (*Corr.*, 1665, p. 747).

L'âme tombe dans un doux labyrinthe où elle est enchantée, ou plutôt saintement enivrée. Elle ne sait où elle est. Elle se sent seulement perdue dans cette mer d'amour, où étant anéantie, elle devient tout, et où ne possédant rien, elle jouit de ses richesses infinies par la communication de ses biens (*R.* 1633, p. 365).

« Les mystiques qui, note encore Elisja Schulte Van Kessel, accordaient une grande importance à l'imagination et à la faculté de perception des sens, semblent avoir vécu cette relation tant enviée avec l'Amant divin de façon fort immédiate, personnelle et spontanée. Ici encore, elles étaient peu freinées par des modèles culturels, au point que leur parfait abandon suscitait souvent l'envie et la désapprobation des mystiques masculins¹⁴. »

13. « Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençai à étendre les 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" » (*R.* 1654, Premier état d'oraison, p. 47).

14. Elisja SCHULTE VAN KESSEL, *art. cit.*, p. 166. D'autant plus, ajoute-t-elle, que parfois « les femmes dans leur plus profonde intimité devenaient Dieu, et que le Sauveur devenait Mère ». « Aussi en coûta-t-il bien des efforts aux réformateurs tridentins pour tenter de venir à bout de cette expérience bisexuelle, jugée désormais inadmissible, en expliquant aux fidèles que le Fils de Dieu devenu chair n'avait aucunement pris le corps d'une femme, mais uniquement celui d'un homme mâle (*d'huomo maschio*) ».

La difficulté de la désincarnation qui désespère la mystique, les résistances du corps qui parlent encore le corps vivant, trop vivant, nous intéressent heureusement aujourd'hui :

Il me semble que je suis encore bien éloignée de la pureté que demande ce fond intérieur. J'en découvre quelque chose, mais je ne le tiens pas, parce que je suis encore attachée à une nature foible, fragile et susceptible des impuretez de la terre. Ah, mon dieu ! [...] Quoique dans mon fond je ne veuille ni vie ni mort, [...] mon cœur s'épanouit et se dilate, parceque c'est [la mort] qui me doit délivrer de ce moy-même, qui me nuit plus que toutes les choses du monde (*Corr.*, 1657, p. 594).

Le corps en santé est pourtant valorisé par notre Ursuline qui ne manque pas d'insister sur « les qualitez requises, tant de corps que d'esprit » (*Corr.*, 1644, p. 239) des jeunes recrues, sur leur jeunesse, leur force, leur santé physique ou leur ressort moral : « Mais il me semble que vous soyez las de vivre. Hé ! pourquoi ne voulez-vous pas vivre [...] ? » lance-t-elle à son fils en 1667 (p. 795). L'intimité du corps malade ose aussi se dire et s'écrire, par identification à la souffrance du Christ sans doute : Marie de l'Incarnation mentionne volontiers son flux hépatique, sa colique néphrétique, ses vomissements, ses abcès, sa rétention d'urine¹⁵, etc., tout comme ses pueurs¹⁶.

L'intime est lié au registre des émotions intenses, à la fragilité et à la vulnérabilité. L'intime est dans ce tremblement, cette effraction, cette césure, cette fissure qui se créent en nous dans les instants de désarroi, de souffrance ou de joie, entre tension et détente, méfiance et confiance, lorsqu'un événement ou un être nous « transe-porte » au plus loin ou au plus profond de nous, *terra incognita intimus*, nous atteint au plus tendre de notre chair, au plus authentique de notre âme, au plus inconnu de nos pensées, au plus inattendu de nos réactions, nous force dans nos retranchements, où, tremblant/e/s et désespéré/e/s, se dévoilent nos contradictions, nos ambivalences, nos souffrances, nos élans, nos aspirations et nos rêves les plus fous. *L'expérience intime*, qu'elle soit *humaine, mystique*¹⁷ ou *poétique*, par son caractère quasi indicible, ineffable, exprime donc une expérience des limites du vécu humain et de la pratique de la langue qui nous fascine encore aujourd'hui. Marie de l'Incarnation a beaucoup réfléchi sur la difficulté à traduire les sensations et les émotions fortes en mots :

[...] j'ai lu le *Cantique des cantiques* [...]. 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. 1654*, Septième état d'oraison, p. 147).

15. À son fils : *Corr.*, 1665, p. 744-745 ; 1667, p. 790-791 ; au Père Poncet : 1667, p. 784.

16. « [...] il se forma des pierres dans les reins qui me causoient d'étranges douleurs [...]. L'on avoit résolu de me tirer cette pierre, mais entendant parler qu'on y vouloit mettre la main, j'eus recours à la très-sainte Vierge par un *Memorare* que je dis avec foy, et au même temps, cette pierre tomba d'elle-même, et les autres la suivirent » (*Corr.*, 1665, p. 745).

17. L'expérience mystique renvoie à un « royaume intérieur dont la réalité échappe à l'intelligence comme à la vue » (Michel De Certeau).

Oh ! que c'est une grande peine de ne pouvoir dire les choses de l'esprit comme elles sont ! L'on n'en parle qu'en bégayant, et encore faut-il chercher des similitudes pour s'exprimer ; autrement, il se faudrait taire (R. 1633, p. 266).

J'ay dit en ces mots, je diray mieux en ces respirs qui ne me permettent pas de faire aucun acte et je ne sçay comme il faut dire quand il est question de parler des choses aussi nues et aussi simples que celles-cy [...] (Corr., 1668, p. 826).

Marie de l'Incarnation n'hésite donc pas à réclamer, comme l'avait déjà fait Hildegarde de Bingen, une écriture plus libre, plus spontanée, quasi automatique, à la fois matérielle et spirituelle :

Je vous ay simplement exposé mes sentiments 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 (Corr., 1654, p. 532).

« Les livres, ni la studiosité ne peuvent apprendre ce langage » (R. 1654, Septième état d'oraison, p. 140), écrivait Marie de l'Incarnation en 1654. Le peuvent-ils mieux aujourd'hui ?

Voilà donc quelques-unes des pistes de recherche que j'ai suivies, explorées peu ou prou. C'est un travail de longue haleine, patient et passionnant. Avant de conclure, laissez-moi encore vous suggérer des lectures croisées, des comparaisons entre des femmes missionnaires, comme par exemple, entre Marie de l'Incarnation et sa contemporaine, la Mexicaine *Sœur Juana Inés de la Cruz*¹⁸ ou l'Ursuline *Marie-Madeleine Hachard de Saint-Stanislas*, partie de Rouen, en 1727, pour la Nouvelle-Orléans.

La *fortune littéraire* des figures héroïques de la Nouvelle-France, du XVII^e siècle à nos jours, n'est pas à négliger non plus. Je compte donc aussi, à moins que d'autres ne s'y mettent (vive les centres de recherche et le CÉMI !), explorer comment l'image de Marie de l'Incarnation a été reprise et transformée dans des textes de fiction¹⁹.

BIBLIOGRAPHIE

BÉGON, Elisabeth, *Lettres au cher fils* (1748-1753), éditées par Nicole DESCHAMPS, Montréal, Hurtubise HMH, 1972. Réédition : Montréal, Boréal Compact, 1994.

BOURGEOYS, Marguerite, *Les Écrits de Mère Bourgeois. Autobiographie et testament spirituel*, Montréal, Congrégation de Notre-Dame, 1964.

18. Le septième festival de films et de vidéos de femmes de Montréal nous a permis de voir, en juin 1991, le film de l'Argentine Maria Luisa Bemberg, *I, the worst of all*, consacré à cette religieuse mexicaine du XVII^e siècle, Sœur Juana Inés de la Cruz (?1648-1691?). Poète espagnole de talent et essayiste féministe, Sor Juana Inés de la Cruz est l'auteure de la *Respuesta a Sor Filotea* (1691), un essai sous forme de lettre. Dans son anthologie sur la Poésie mexicaine publiée en 1989 (Montréal, Écrits des Forges/Le Castor Astral), Claude Beausoleil esquisse d'ailleurs un parallèle entre Sor Juana Inés de la Cruz et Marie de l'Incarnation.

19. Étrangement, des romanciers s'identifient aujourd'hui au fils de Marie de l'Incarnation, tel Daniel Gagnon dans son roman *Rendez-moi ma mère !*, paru en 1994 aux éditions Leméac.

- CRUZ, Juana Inés de la (Sor) (?1648-1691?), *A Woman of Genius. The Intellectual Autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, Translation and Introduction by Margaret Sayers Peden, Salisbury, Connecticut, Lime Rock Press, 1987.
- JUCHEREAU de Saint-Ignace, Jeanne-Françoise, et Marie-Andrée REGNARD DUPLESSIS de Sainte-Hélène, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, éditées et annotées par Dom Albert Jamet, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, 1939, 444 p.
- MARIE DE L'INCARNATION (1599-1672), *Correspondance*, éditée et annotée par Dom Guy-Marie Oury, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1971, 1073 p. Abrégé sous *Corr.*
- *Constitutions et Règlements des Premières Ursulines de Québec, 1647*, Édition préparée par la Sœur Gabrielle Lapointe. Québec : Monastère des Ursulines de Québec, réédités par Gabrielle Lapointe, 1974.
- *Écrits spirituels et historiques* : tome I (*Tours, Relation de 1633*) ; tome II (*Québec, Relation de 1654*), édités par Dom Claude Martin, réédités par Dom Albert Jamet, Québec, Les Ursulines de Québec, 1985. Abrégé sous *R. 1633* et *R. 1654*.
- *Catéchisme de la Vénérable mère Marie de l'Incarnation ou Explication familière de la doctrine chrétienne*, Paris/Leipzig, Casterman, 1878.
- MORIN, Marie (Sœur), *Histoire simple et véritable. Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal 1659-1725*, édition critique par Ghislaine Legendre, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979.