

Université de Montréal

**La figure de la savante ignorante dans la *Relation de 1654*
de Marie de l'Incarnation et la *Vie par elle-même* de Madame Guyon**

Par
Stéphanie Guité-Verret

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)
en Littératures de langue française, option recherche

Août 2022

© Stéphanie Guité-Verret, 2022

Université de Montréal
Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**La figure de la savante ignorante dans la *Relation de 1654*
de Marie de l'Incarnation et la *Vie par elle-même* de Madame Guyon**

Présenté par
Stéphanie Guité-Verret

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Ugo Dionne
Président-rapporteur

Judith Sribnai
Directrice de recherche

Nathalie Freidel
Membre du jury

Résumé

Le XVII^e siècle français connaît un engouement pour la mystique, qui se pense alors comme une « Science des Saints » et développe ses pratiques, ses discours et son propre champ disciplinaire. Cette science mystique prône une approche anti-intellectuelle de la connaissance, une abnégation de la pensée et une indéfinition du savoir, dont le sens, difficilement accessible, doit demeurer caché. Les mystiques, et particulièrement les femmes, présentent ainsi un rapport paradoxal à la connaissance. Parce qu'elles sont reconnues pour entretenir un lien direct avec Dieu et pour leur cheminement religieux marqué par l'extraordinaire, les femmes de ce courant spirituel apparaissent favorisées. Leur ignorance, caractère déjà rattaché à la spiritualité mystique, mais plus accentué chez elles en raison de la nature de leur sexe, les élève au rang de sujet spirituel privilégié. François de Sales a notamment pensé ce renversement de valeurs, en insistant sur la « savante ignorance » de ces saintes. À partir de ce paradoxe, ce mémoire s'attache à dégager une figure de la savante ignorante dans deux autobiographies spirituelles du XVII^e siècle, la *Relation de 1654* de Marie Guyart, dite de l'Incarnation et la *Vie par elle-même* de Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, dite Madame Guyon. Il propose d'étudier la façon dont ces deux autrices font leur et transforment, chacune à sa façon, cette figure. Bien plus qu'une simple désignation, le double caractère « savant » et « ignorant » de la femme mystique pose une tension entre des manières d'être, des approches du monde, des attitudes et des compétences opposées. Le paradoxe établi par François de Sales mérite en ce sens d'être déplié et approfondi. Nous nous y appliquerons, en suggérant qu'il traverse tout le sujet, influençant sa construction et sa représentation et qu'il implique l'ensemble de l'œuvre : la figure de la savante ignorante se trouve à même les formes de discours, les procédés d'énonciation et les tours stylistiques, elle s'incarne dans la narration et la structure du récit et appelle à différentes stratégies de légitimation.

Mots-clés : Marie de l'Incarnation, Madame Guyon, littérature mystique, littérature du XVII^e siècle, Science des Saints, autobiographie spirituelle

Abstract

The French 17th century nourishes a keen interest for mysticism, conceived as a “Science of the Saints”, with its own disciplinary field, practices and discourses. This mystic science advocates an anti-intellectual approach to knowledge, a denial of thought as theory and differentiation, a process difficult to fathom and better kept hidden. The mystics, and women in particular, have a paradoxical relation to knowledge. Believed to have a direct connection do God and a religious path marked by the extraordinary, the women of this spiritual movement appear privileged. Their ignorance, a trait already attached to the mystic way, but more accentuated in their case due to the nature of their gender, raises them to the rank of a privileged subject. François de Sales reflected this value reversal by insisting on the “savante ignorance” when speaking of these holy women. On the basis of this paradox, this thesis seeks to present the figure of a “savante ignorante” in two spiritual autobiographies of the 17th century: the *Relation of 1654* by Marie Guyart, also known as Marie de l’Incarnation, and *Life by herself* by Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, also known as Madame Guyon. It proposes to study the way these two authors address this figure and transform it in their own way. More than a simple designation, the double nature of the mystic woman as “savante” and “ignorante” creates a tension between opposite ways of being and of approaching the world, and within attitudes and skills. In this sense, the paradox established by François de Sales deserves to be developed and deepened. We will apply ourselves to do so by proposing that this paradox cuts through every aspects of the subject, influencing the construct and the representation of the self, and ultimately influencing the entire work of the author: the figure of the “savante ignorante” can be found throughout the forms of the discourse, the processes of enunciation and the stylistic choices; it is embedded in the narrative structure and calls for different strategies of legitimation.

Keywords : Marie de l’Incarnation, Madame Guyon, mystic literature, literature of the 17th century, Science of the Saints, spiritual autobiographies

Table des matières

Résumé	I
Abstract	II
Table des matières	III
Liste des sigles et abréviations	V
Remerciements	VI
Introduction	1
Première partie	19
Chapitre 1 La perte de soi.....	22
1.1. S’humilier.....	23
1.1.1. L’humiliation du <i>moi</i>	24
1.1.2. L’humiliation et l’éprouvé du corps	26
1.1.3. La langue humiliée	30
1.2. L’Autre en soi.....	33
1.2.1. « Mais qui es-tu ? »	33
2.2.1. De la perte aux « amas de trésors »	35
Chapitre 2 L’itinéraire vers la connaissance	40
2.1. Spatialité.....	41
2.1.1. Chercher au-dedans	41
2.1.2. Quitter, errer	46
2.1.3. De l’errance à la fondation	53
2.2. Temporalité	55
2.2.1. Le temps des épreuves et de la crise.....	55
2.2.2. Le temps de l’Histoire	57
2.2.3. Le présent atemporel et l’éternité	62
Deuxième partie	67
Chapitre 3 En quête d’autorité.....	70
3.1. Élection.....	70
3.1.1. L’enfance comme élection première	71
3.1.2. Le secret et l’initiée	73
3.1.3. Le songe.....	76
3.1.4. Les dons de Dieu	79

3.1.5.	L'expérience	82
3.2.	Autorités terrestres	84
3.2.1.	Le directeur spirituel.....	85
3.2.2.	La tradition littéraire mystique	89
Chapitre 4	La Science des Saintes.....	93
4.1.	Le rejet des facultés du savant.....	94
4.1.1.	La curiosité	94
4.1.2.	La mémoire.....	95
4.1.3.	La vue	97
4.1.4.	L'imagination	99
4.2.	Les pratiques de la savante ignorante.....	101
4.2.1.	La lecture	101
4.2.2.	Sans « la moindre pensée » : anti-raisonnement et contre-méthode	104
4.2.3.	L'abandon amoureux : les savoirs du cœur	108
4.2.4.	L'écriture	110
4.2.5.	La prédication	112
4.3.	Transmettre la connaissance.....	118
4.3.1.	Le public.....	118
4.3.2.	Comparaisons et métaphores	120
4.3.3.	Discours didactique et exemplarité	123
Conclusion.....		128
Bibliographie.....		132

Liste des sigles et abréviations

- R* MARIE DE L'INCARNATION. *Relation de 1654*, éd. Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal, [1677] 2016.
- V* GUYON, Jeanne-Marie. *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, éd. Dominique Tronc, Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », [1720] 2014.

Remerciements

Mes premiers mots vont à Judith Sribnai, dont l'accompagnement généreux et inaltérable a fait une grande différence dans la réalisation de ce mémoire. Merci d'avoir été ce guide sur le chemin du savoir, de m'avoir inculqué une rigueur et une curiosité intellectuelle qui me suivront toujours.

Je ne remercierai jamais assez mes parents pour leur profonde confiance, leur soutien et leur présence tantôt assidue, tantôt discrète. Merci à mes sœurs, pour leur complicité : Alexandra pour les conseils intransigeants et les riches lectures, Isabelle pour les discussions quotidiennes aux effets salvateurs. Pour leurs encouragements répétés et leur générosité, merci aussi à ma brillante mamie Nicole, à Paul et Joan, à Marie-Hélène et Sylvain, et à Lise.

Merci aux précieuses amies avec qui j'ai eu le privilège de partager ces dernières années universitaires. La rédaction de ce mémoire n'aurait pas été la même sans la présence solidaire de Charlotte, Sarah-Jeanne, Rachel, Eugénie et Béatrice.

Aux loyaux·ales ami·e·s Juliette G., Alice, Flavie, Mira, Florence, Juliette P., Jordan et Julien, je vous remercie pour les incalculables moments lumineux.

Enfin, un immense merci à Philippe, dont la sagesse et la tendresse ont éclairé tout ce projet.

Ce mémoire a été soutenu par Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Fonds de recherche du Québec, ainsi que la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal, que je remercie pour l'aide financière et la reconnaissance.

Introduction

« Femmes d'esprit », « femmes savantes », « femmes doctes », « sages », « précieuses » : si ces expressions ont une dimension péjorative, elles témoignent également d'un rapport singulier des femmes au savoir durant l'Ancien Régime¹. Pensons à la philosophe et traductrice Marie de Gournay, connue pour avoir édité les *Essais* de Montaigne, mais qui écrit elle-même des pamphlets et des essais ; à la princesse Élisabeth de Bohême, qui entretient une longue correspondance avec Descartes sur diverses questions philosophiques ; à la reine Catherine de Suède, qui correspond elle aussi avec le philosophe, mais encore avec Gassendi, Pascal, Leibniz et Spinoza ; à Anne Marie de Schurman, qui s'attache à l'étude de nombreuses langues, dont le latin, le grec, l'hébreu, l'arabe et le syriaque. Malgré une situation loin d'être aussi propice au développement du savoir que celle des hommes, malgré les stratégies qu'elles doivent déployer et les difficultés qu'il leur faut surmonter pour vivre en savante, ces femmes ont en commun d'évoluer dans un cadre qui facilite, ou du moins qui n'est pas *a priori* opposé à leur pratique lettrée. Il en va différemment de celles qui appartiennent à la sphère religieuse, où la fréquentation des savoirs est réservée aux théologiens, et où les femmes sont soumises, plus strictement que dans le monde laïque, à l'obligation de modestie qui les décourage de se présenter comme savantes. Cette question des femmes spirituelles et du savoir se complexifie dans le contexte de spiritualité particulier qu'est la mystique.

Si le terme « mystique » est d'abord un adjectif qui prolifère au Moyen Âge, il n'apparaît sous sa forme substantivée qu'à l'orée du XVII^e siècle :

Il est d'abord adjectif. Il s'ajoute, comme un mode d'emploi spécial, aux unités substantives déjà constituées par le langage. Il désigne des « façons de faire » ou des « façons de dire », des manières de pratiquer la langue. Peu à peu, en se complexifiant et

¹ Haasc-Dubosc, Danielle, « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII^e siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 13, 2001, p. 43.

en s'explicitant, ces pratiques adjectivales sont rassemblées en un champ propre que repère, vers la fin du XVI^e siècle, l'apparition du substantif « la mystique »².

Ce passage à une forme substantivée marque la naissance d'une nouvelle discipline : le mot « mystique », selon Michel de Certeau, « circonscrit l'élaboration d'une "science" », déjà nommée au XVII^e siècle la « Science des Saints ». On pourra s'étonner de cette expression qui semble paradoxale au premier abord. Que la mystique puisse faire science ne semble guère correspondre à l'idée répandue de la scientificité³ qui prévaut de nos jours. À l'époque moderne, la signification de la notion de « science » reste cependant assez vaste. Selon les dictionnaires de l'époque, la « science » définit largement « la connoissance qu'on a de quelque chose⁴ » ou « la connoissance de toutes les choses dans lesquelles on est bien instruit⁵ ». Plus spécifiquement, le mot se dit « d'un art particulier, de l'application qu'on a eue à approfondir la connoissance d'une matiere, de la reduire en regles et en methode pour la perfectionner⁶ ». Ainsi des domaines aussi variés que l'héraldique, l'arithmétique, la politique, la grammaire, la morale ou la théologie⁷ peuvent-ils être désignés par ce terme.

² Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1982, p. 104.

³ À ce sujet, Michel de Certeau dira que « si on prend au sérieux cette revendication de scientificité, essentielle au propos des mystiques, elle introduit une équivoque sur le concept même de "science". De quel point de vue examiner le rapport entre le nôtre et le leur ? Problème d'une histoire des sciences quand elle envisage des systèmes épistémologiques hétérogènes (une "pensée sauvage"), et non plus le développement, jalonné de points de non-retour, que permet une base commune de postulats logiques », *ibid.*, p. 21-22.

⁴ Académie française, « Science », dans *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roy*, Paris, Coignard, 1694.

⁵ *Id.*

⁶ Antoine Furetière, « Science », dans *Dictionnaire universel contenant des mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, Genève, Slatkine Reprints, [1690] 1970.

⁷ Les accusations d'hérésie ou d'athéisme que l'Église dirige contre de nouvelles théories scientifiques (pensons à la condamnation au bûcher de Giordano Bruno, au procès de Galilée, mais aussi aux accusations entourant les libertins, qui critiquent le géocentrisme et défendent un rationalisme dangereux) amènent à penser qu'elle entretient avec le domaine des sciences une relation antagoniste. Il importe cependant de nuancer cette idée d'une incompatibilité entre science et religion à l'époque moderne : la plupart des savants du XVII^e siècle sont chrétiens (pensons à Gassendi, Leibniz, Pascal ou Descartes), conçoivent leurs théories en accord avec leur foi et même de façon à démontrer l'existence de Dieu, voir Simone Mazaauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Collin, coll. « U », 2009, p. 194. Une activité scientifique s'observe aussi dans les ordres religieux masculins, notamment chez les jansénistes et chez les jésuites, amenés à enseigner certaines sciences dans leurs collèges, voir Jean-Louis Quantin, « Ordres religieux », dans Michel Blay et Robert Halleux (dir.), *La science classique. XVI^e-XVIII^e siècle. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1998, p. 131-139.

Comme l'a mis en lumière Michel de Certeau, la science mystique s'élabore en même temps qu'apparaissent, à la même époque, de nouveaux modes de savoir⁸ liés à ce que la critique a depuis désigné sous le terme de « révolution scientifique ». Tandis que des domaines tels que l'astronomie, la physique et la chimie se développent dans la foulée de la révolution copernicienne, et que d'autres, comme l'astrologie et l'alchimie, désormais jugés superstitieux, perdent progressivement leur place dans l'espace scientifique, la mystique développe, elle aussi, ses propres pratiques qu'elle « rassembl[e] en un champ propre⁹ ». Mais, à la différence de la science nouvelle, observable et démontrable, la mystique « échappe à un savoir¹⁰ », « échappe à la connaissance immédiate¹¹ » : paradoxalement, nous avons là « une science qui n'est pas science¹² ». Cette tension se comprend dans le contexte du conflit entre foi et raison qui survient avec la crise de la scolastique à la Renaissance, et qui connaît son apogée au XVII^e¹³. En ce sens, la mystique ne serait pas l'objet d'un discours savant. Au sein du domaine religieux, elle se distingue aussi de la science théologique, plus près d'elle : là où la théologie cherche « à dévoiler le mystère, en tout cas à l'expliquer », la mystique, elle, « veut préserver le secret comme secret¹⁴ », explique Joseph Beaudé. Le terme mystique vient d'ailleurs étymologiquement de *mysticos* en latin, lui-même provenant de *mistikós* en grec ancien, terme construit à partir des verbes *muéô* (« initier ») et *múô* (« se taire ») : dès son origine, cette tradition spirituelle réfère donc à une connaissance difficilement accessible et dont on ne peut parler¹⁵.

La première moitié du XVII^e siècle en France connaît un engouement pour la mystique. La Science des Saints s'y développe sous l'essor des écrits, entre autres, de Jean de la Croix, d'Ignace de Loyola et de Thérèse d'Avila, traduits de l'espagnol au

⁸ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 105.

⁹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹¹ *Ibid.*, p. 132.

¹² Joseph Beaudé, « La science des saints, la science des autres », dans Marie-Louise Gondal (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre de Madame Guyon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 223.

¹³ Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1933, p. 225-281.

¹⁴ Joseph Beaudé, « La science des saints, la science des autres », *loc. cit.*, p. 224.

¹⁵ Dominique Poirel, « Mystique : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu », dans Dominique Poirel (dir.), *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ?*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 13-15.

français¹⁶, et qui sont perçus rapidement comme des autorités par les mystiques français¹⁷. Sous l'impulsion de Madame Acarie, dont le salon fait office de lieu de rencontre pour les premiers mystiques français, le Carmel implanté en Espagne au XVI^e siècle arrive en France dès les premières années du siècle suivant. Sans prétendre entrer dans le détail d'un concept à l'histoire complexe, il paraît nécessaire d'en présenter ici certains principes. Influencée par l'école rhéno-flamande du Moyen Âge (pensons entre autres à Maître Eckhart et à son disciple Jean Tauler), elle-même héritée de la théologie du Pseudo-Denys, cette spiritualité se fonde sur une expérience intérieure du divin¹⁸ qui a pour visée l'union de l'âme à Dieu : « l'union qui est envisagée comme le terme supérieur de la vie mystique est une véritable fusion de l'essence divine et de l'essence de l'homme¹⁹ ». À la suite de cette union, la volonté du sujet est absorbée dans la volonté de Dieu. Plusieurs conséquences découlent alors de cette conception unitaire, explique l'historien de la religion Louis Cognet. La fusion recherchée en appelle à « une union directe et sans intermédiaires, car l'âme ne saurait être parfaitement satisfaite tant qu'elle trouve quelque chose entre elle et Dieu²⁰ ». C'est aussi à la lumière de cette conceptualisation que peut mieux se comprendre l'anti-intellectualisme qui caractérise la mystique : « les pensées, les réflexions, les images, les connaissances, loin de favoriser le progrès spirituel, lui sont au contraire le plus souvent un obstacle²¹ ». Les mystiques prônent l'abnégation, car « c'est en refusant tout le créé que l'on peut parvenir à cette parfaite nudité de l'esprit qui est la condition indispensable de la rencontre avec Dieu²² ». Déjà le Pseudo-Denys avançait cette

¹⁶ En plus des traductions de Thérèse d'Avila (*Livre de la vie, Le chemin de la perfection et Le château intérieur* sont traduits en 1601 par Jean de Brétigny), d'autres ouvrages ont été traduits du latin, de l'italien, du vieux flamand ou du vieil allemand, par exemple : le *Breve compendio* d'Achille Gagliardi traduit par Bérulle en 1597 ; *Les Noces* de Rusbroc traduits en 1606 par Dom Beaucousin ; la *Théologie mystique* de Denys en 1608 par Jean Goulu ; *Institutions* de Tauler traduit par Antoine Estienne en 1614 ; l'œuvre de Jean de la Croix traduite par René Gaultier en 1621.

¹⁷ Dominique Salin, « "L'invasion mystique" en France au XVII^e siècle », dans Henri Laux et Dominique Salin (dir.), *Dieu au XVII^e siècle : crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2002, p. 248.

¹⁸ Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques : Bossuet – Fénelon*, Paris, Desclée, [1958] 1991, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ *Id.*

²² *Ibid.*, p. 25.

idée en affirmant que « Dieu échappe à tout raisonnement, à toute appellation, à tout savoir²³ ».

Les mystiques, et particulièrement les femmes, entretiennent ainsi un rapport paradoxal à la connaissance. Au XVII^e siècle, plusieurs théologiens, imprégnés des paraboles bibliques faisant du faible le fort, du pauvre le riche, de l'ignorant celui qui connaît, élèvent la femme au rang de sujet spirituel particulièrement disposé à l'amour divin²⁴. Sa bassesse fait d'elle le réceptacle des hautes grâces de Dieu ; son ignorance lui permet de connaître le vrai amour divin, qui échappe à l'entendement des doctes théologiens. Ces renversements²⁵ ont été bien étudiés par Linda Timmermans qui en résume ici l'idée : « L'insistance mise sur la bassesse de la femme et la négation de ses qualités propres aboutissent donc à une promotion féminine [...]»²⁶. Cette promotion doit être replacée dans le contexte de la Contre-Réforme et du Concile de Trente (1545-1563). Bien que la politique post-tridentine « renforç[e] la tutelle masculine sur les femmes²⁷ », en instaurant, notamment, l'obligation à la clôture pour les femmes, elle encourage en même temps le renouveau et le développement des ordres religieux, ce à quoi les femmes prennent part de manière significative²⁸ : les congrégations féminines catholiques connaissent un développement sans précédent, tandis que de nombreux ordres religieux

²³ Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique*, dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, éd. Maurice de Gandillac, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1980, p. 183.

²⁴ Linda Timmermans donne plusieurs exemples tirés du discours contemporain qui formule ce paradoxe de la bassesse et de la hauteur de la femme en matière de religion. Voir *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1993, p. 502 à 516.

²⁵ Hélène Trépanier remarque que ces renversements ne permettent pas de dépasser le contexte imprégné de misogynie dans lequel ces arguments des défenseurs des femmes sont formulés : « une telle valorisation de la femme ne s'opère qu'au moyen d'un renversement des arguments misogynes et s'avère, au bout du compte, tributaire des structures idéologiques et discursives qu'elle conteste », voir Hélène Trépanier, « Entre amour-propre et anéantissement : le "je" des autobiographies mystiques féminines », dans Richard G. Hodgson (dir.), *La femme au XVII^e siècle*, Actes du colloque de Vancouver, University of British Columbia, 5-7 octobre 2000, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 2002, p. 304-305.

²⁶ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 515.

²⁷ Thomas M. Carr Jr, « Les Abbesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions », *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 21, n° 1, hiver 2003, p. 4.

²⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 393.

dédiés aux femmes sont créés ou réformés²⁹. Moniales, mais aussi dévotes³⁰, « bouleversent le paysage religieux de la France³¹ ». Plusieurs hommes d'Église constatent que les chrétiennes, « par leur action apostolique ou par leur militantisme dévot³² », peuvent jouer un rôle utile dans la réformation du catholicisme qui s'opère : se développe alors chez eux un nouvel intérêt pour l'autre sexe³³, ce dont témoigne, à titre d'exemple, l'*Introduction à la vie dévote*³⁴ de François de Sales, ouvrage servant à l'éducation des jeunes filles, qui connut un énorme succès au XVII^e siècle.

Dans la constellation des femmes catholiques de la Contre-Réforme, les mystiques occupent une place particulière. Parce qu'elles entretiennent un lien direct avec Dieu et présentent un cheminement religieux marqué par l'extraordinaire, elles apparaissent favorisées. Leur ignorance, caractère déjà rattaché à la spiritualité mystique, mais plus accentué chez elles en raison de la nature de leur sexe, les élève au rang de sujet spirituel privilégié. Sous la plume de François de Sales, nous retrouvons un discours, traitant de la mystique espagnole Thérèse de Jésus (1515-1582), où se déploie de manière exemplaire ce renversement de valeurs :

La bienheureuse Thérèse de Jésus a si bien écrit des mouvements sacrés de la dilection, en tous les livres qu'elle a laissés, qu'on est ravi de voir tant d'éloquence en une si grande humilité, tant de fermeté d'esprit en une si grande simplicité ; et sa très savante ignorance fait paraître très ignorante la science de plusieurs gens de lettres, qui, après un grand tracas d'étude, se voient honteux de n'entendre pas ce qu'elle a écrit si heureusement de la

²⁹ Au XVII^e siècle, en France, des femmes prennent l'initiative d'établir de nouveaux ordres religieux dédiés aux personnes de ce sexe : en 1604, aidée de son cousin Pierre de Bérulle, Barbe Acarie établit le Carmel français, en plus d'apporter son soutien à la fondation des Ursulines en France ; Jeanne de Lestonnac, aidée de François de Sourdis, fonde l'ordre des Filles de Notre-Dame en 1607 ; Jeanne de Chantal, avec le soutien de François de Sales, fonde l'ordre de la Visitation en 1610 ; Alix Le Clerc et Pierre Fourier fondent la congrégation Notre-Dame en 1615 ; puis en 1633, Louise de Marillac établit l'ordre des Filles de la Charité avec l'aide de Vincent de Paul. La réforme en 1608 de Port-Royal par la mère Angélique s'inscrit aussi dans la lignée de ces entreprises fondatrices. La fondation des Ursulines de Québec par Marie de l'Incarnation, en 1639, vient donc à la suite de nombreuses initiatives féminines dans le domaine religieux, voir Eliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir. Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008, p. 37.

³⁰ À ce sujet, voir notamment Elizabeth Rapley, *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1995.

³¹ Eliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir*, op. cit., p. 37.

³² Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 401.

³³ *Ibid.*, p. 399.

³⁴ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, éd. Étienne-Marie Lajeunie, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », [1608] 1962.

pratique du saint amour. Ainsi Dieu élève le trône de sa vertu sur le théâtre de notre infirmité, se servant des choses faibles pour confondre les fortes³⁵.

Ici, l'éloquence rime avec une « grande humilité », comme la « fermeté d'esprit » ne peut se trouver qu'en une « grande simplicité ». L'oxymore « savante ignorance », surtout, retient l'attention : c'est l'ignorance qui possède le savoir, tandis que, dans la phrase suivante, la science, celle des « gens de lettres » qui se sont prêtés à l'étude, est caractérisée par l'ignorance.

Il importe cependant de souligner que cet argument est mobilisé par les hommes qui gravitent autour des femmes mystiques et qui cherchent à en légitimer la parole et la place ; d'autres, bien moins favorables à leur cause, tournent l'argument à la négative³⁶. Ainsi pouvons-nous lire Johannes Altenstaif se moquer des femmes : « la théologie mystique est irrationnelle et folle, et une sottise sage qui dépasse ceux qui la louent. Bien qu'elle soit une connaissance suprême et très parfaite, elle peut cependant être prétendument possédée par n'importe qui, voire une bonne femme ou un imbécile³⁷ ». Comme dans cette dernière phrase, la femme est couramment rapprochée d'autres figures associées à l'ignorance : l'idiot, le pauvre, l'illettré, ce que Michel de Certeau a nommé des « figures du sauvage³⁸ ».

Cette figure ambiguë de la femme mystique, à la fois savante et ignorante, ou savante, parce qu'ignorante, qui se retrouve dans les discours des théologiens qui en font l'apologie

³⁵ François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », [1616] 1969, p. 338.

³⁶ Elizabeth Rapley, *Les dévotes*, *op. cit.*, p. 16.

³⁷ Johannes Altenstaig, *Lexicon theologicum*, Venetiis, apud Haeredes Melchioris Sessae, 1579. Cité par Sophie Houdard, *Les invasions mystiques, Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 2008, p. 208.

³⁸ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 277-405. Pour de Certeau, la femme occupe une place dans cette mosaïque de figures, mais non une place à part. À ce propos, Linda Timmermans souligne que les conclusions de Michel de Certeau ne donnent pas lieu de penser aux spécificités de la mystique féminine. Son analyse de l'anti-intellectualisme des femmes de ce courant spirituel s'écarte ainsi de celle de l'auteur de *La fable mystique*, car, selon elle, « la femme n'est pas tout à fait assimilable aux autres "sauvages" », voir *L'accès des femmes à la culture*, *op. cit.*, p. 509. Marie-Florine Bruneau, se réclamant d'une approche féministe et *gender studies*, énonce aussi une prise de distance avec de Certeau sur cette question : « Because I take gender as a viable category of historical inquiry, however, and because I consider the whole mystical movement from the perspective of the female mystics, I am able to adumbrate and to extend in different ways some of de Certeau's generalizations », voir *Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, New York, State University of New York Press, coll. « Western Esoteric Traditions », 1998, p. 5. À notre tour, nous approcherons les textes de ces deux autrices en gardant à l'esprit que leur rapport à la connaissance est indissociable de leur genre.

ou la critique, est adoptée également par les spirituelles elles-mêmes. C'est le cas notamment de Marie Guyart, dite de l'Incarnation (1599-1672) et de Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, dite Madame Guyon (1648-1717), deux femmes mystiques et écrivaines du XVII^e siècle. Ce mémoire propose d'étudier la façon dont ces deux mystiques, dans leur autobiographie spirituelle, font leur et transforment, chacune à leur façon, cette figure de la savante ignorante. Notre analyse portera sur deux ouvrages : la *Relation de 1654*³⁹, rédigée en Nouvelle-France en 1654 par Marie de l'Incarnation, et la *Vie par elle-même*⁴⁰, rédigée en France entre 1695 et 1709 pour Madame Guyon.

Nous connaissons Marie de l'Incarnation pour son rôle dans l'histoire de la Nouvelle-France, puisqu'elle fait partie des premières femmes arrivées par bateau sur le territoire qu'on appelle à l'époque le Canada. Née à Tours en France en 1599, elle vient d'une famille de la moyenne bourgeoisie commerçante. Bien qu'elle soit très jeune appelée par la vocation de religieuse, ses parents l'amènent à se marier à 17 ans, union dont naît un fils, Claude Martin. Quelques mois après la naissance de son enfant, son mari décède, et elle devient veuve à l'âge de 19 ans. Elle va s'installer alors chez sa sœur et son beau-frère, des commerçants eux aussi : elle aide le couple dans la gestion de leurs affaires (commerce

³⁹ Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, éd. Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal, 2016. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *R*, suivi du numéro de la page. Nous avons préféré cette édition à celle de Dom Albert Jamet, publiée au XX^e siècle. Ce dernier a réédité le texte à partir de l'édition originale de Claude Martin, publiée en 1677, tout en se basant sur le manuscrit d'époque qui est resté de la *Relation de 1654* – le manuscrit original est perdu, mais nous en avons gardé une copie faite par deux mains féminines, des Ursulines qui auraient retranscrit le texte dans les années 1670, après la mort de Marie de l'Incarnation. Reproduisant ce manuscrit, l'édition d'Alessandra Ferraro, « exempte de toute annotation contextuelle et de tout commentaire littéraire, historique ou théologique, présente l'avantage incontestable de mettre le lecteur en présence du texte sans médiation autre que l'intention du lecteur », voir Thérèse Nadeau-Lacour, « Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, Postface, chronologie et bibliographie d'Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal (Boréal Compact Classique, 287), 2016, 264 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 58, n° 3, septembre-décembre 2017, p. 733.

⁴⁰ Jeanne-Marie Guyon, *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, éd. Dominique Tronc, Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », 2014. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *V*, suivi du numéro de la page. Nous suivons cette édition critique du texte plutôt que l'édition de Benjamin Sabler, basée sur l'édition originale du texte, publiée en 1720 par Pierre Poiret. Dominique Tronc explique la pertinence du travail éditorial qu'elle a effectué : « Le texte connu jusqu'à maintenant était celui édité par Poiret, un pasteur protestant du début du XVIII^e siècle. Il en avait facilité la lecture par une "toilette" portant sur le style et l'avait rendu conforme aux retenues de l'époque au prix d'une censure. Il n'incluait pas le témoignage très dur des prisons. L'édition que nous livrons ici est la première fondée sur les manuscrits. Elle livre non une œuvre achevée mais un document conforme au souhait de Madame Guyon qui interdit au lecteur de considérer sa *Vie* comme l'œuvre d'un écrivain. En effet elle obéit, sans se permettre aucun repentir, à l'injonction de vérité d'un directeur qui lui a refusé toute réticence. » (*V*, 14)

de marchandises par voie fluviale) et on la découvre très talentueuse dans ces fonctions. Mais l'appel de la vie religieuse se fait plus fort avec les années, et elle entre finalement au couvent des Ursulines de Tours en 1631⁴¹ : cette conversion exige d'elle qu'elle abandonne son fils. L'idée de partir pour les missions en Nouvelle-France s'impose rapidement. Elle quitte Tours en 1639, à l'âge de 40 ans, pour aller fonder, à Québec, le couvent des Ursulines, voué à l'enseignement des jeunes filles françaises et autochtones. Elle demeure cloîtrée dans le couvent des Ursulines de Québec jusqu'à sa mort en 1672, laissant derrière elle une importante correspondance et plusieurs écrits⁴², parmi lesquels la *Relation de 1654* occupe une place importante. Ce bref rappel biographique⁴³ témoigne des différents rôles – épouse, mère, religieuse et enseignante – que Marie de l'Incarnation adopte au cours de sa vie.

Dans *La relation de 1654*, Marie de l'Incarnation mêle le récit de son itinéraire temporel (enfance, mariage, entrée dans les ordres, départ pour le Canada, établissement des Ursulines), à celui de son itinéraire spirituel (vision, conversion, croix). En plus de rapporter des événements factuels liés à la colonie, le texte propose une méditation sur l'expérience mystique de l'autrice⁴⁴. L'œuvre est écrite à la suite des demandes réitérées de Claude Martin, le fils demeuré en France et devenu Bénédictin⁴⁵. Celui-ci, malgré les volontés de sa mère qui ne souhaite pas que son texte soit publié, insère la *Relation* au sein

⁴¹ Il faut souligner qu'une entrée dans les ordres à 32 ans est tardive pour l'époque.

⁴² Marie de l'Incarnation a en fait écrit deux Relations qui traitent de son parcours spirituel, une en 1633 et une en 1654. Le manuscrit de la première relation est partiellement perdu. Parce que ce texte est fragmentaire, incomplet, et parce qu'il est rédigé avant l'installation en Nouvelle-France, qui change entièrement la vie de la mystique, nous avons choisi de ne pas le considérer dans ce mémoire. Pour les œuvres complètes de Marie de l'Incarnation, voir *Écrits spirituels et historiques*, éd. Albert Jamet, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'action sociale, 4 vol., 1929-1939.

⁴³ Pour une biographie complète, voir notamment : Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, Tome VI : *La conquête mystique. Marie de l'Incarnation – Turba Magna*, éd. François Trémolières, vol. 2, Grenoble, Jérôme Millon, 2006 [1926] ; Guy Oury, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, 2 t., Tours, Mémoires de la Société archéologique de Touraine, 1973 ; et Françoise Deroy-Pineau, *Marie de l'incarnation. Femme d'affaires, mystique et mère de la Nouvelle-France*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2008.

⁴⁴ Cette part méditative s'exprime d'ailleurs dans la structure que Marie prévoit donner à son récit. Dans une lettre du 26 octobre 1653 adressée à son fils, elle annonce en effet qu'elle divisera son texte en treize « états d'oraison ». En fin de compte, le manuscrit conservé donne plutôt à lire un récit divisé en 68 chapitres – division que respecte l'édition d'Alessandra Ferraro.

⁴⁵ Le directeur spirituel de Marie de l'Incarnation, le P. Jérôme Lallemand, appuie aussi cette entreprise.

du texte biographique qu'il publie en 1677, après le décès de l'autrice⁴⁶ : *La vie de la Vénérable Mère de l'Incarnation*⁴⁷.

Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe Guyon, née à Montargis en France en 1648, est issue d'une famille de la petite noblesse de province⁴⁸. Elle aussi se marie très jeune, à seize ans, au fortuné Jacques Guyon, de vingt-deux ans son aîné. Le couple a cinq enfants, mais seulement deux survivent. Elle vit ses premières expériences mystiques alors qu'elle est jeune épouse. C'est le décès de son mari en 1676 qui lui permet d'embrasser la vie spirituelle à laquelle elle souhaite se dévouer depuis longtemps. Elle ne rentre jamais dans les ordres, mais vend tous ses biens et choisit une vie d'itinérance, entreprenant de nombreux voyages apostoliques à travers l'Europe.

C'est surtout pour son implication dans la querelle du quiétisme que l'histoire a retenu son nom. Les représentants du quiétisme⁴⁹ se pensent comme les héritiers de la tradition mystique des XVI^e et XVII^e siècles, instaurée par un Jean de la Croix ou une Thérèse d'Avila. Sous l'influence des mystiques rhéno-flamands, cette doctrine prône la recherche d'un état de repos – de quiétude (*quies* en latin signifiant « repos » ou « tranquillité »), seul capable de permettre la complète union à Dieu⁵⁰ : l'âme doit alors se trouver en une « totale passivité⁵¹ ». Pour atteindre cet état, le fidèle pratique l'oraison de quiétude, soit une prière silencieuse, non discursive, non méthodique, sans pensée ou image. Les accusateurs des

⁴⁶ Alessandra Ferraro, « Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation* de 1654 de Marie de l'Incarnation », *Ponts/Ponti - Langues, littératures, civilisations des pays francophones*, vol. 9, 2010, p. 59.

⁴⁷ Dans sa préface, Claude Martin exprime ainsi sa démarche : « Cette grande Servante de Dieu y a travaillé elle-même, & son fils y a mis la dernière main, en sorte néanmoins qu'il n'y parle que comme un écho qui répond à ce qu'elle dit par ses propres paroles, & qui explique par elle-même ce qui pourroit être trop obscur à ceux qui n'auroient pas assez de lumière pour pénétrer les secrets de la vie sublime où Dieu l'a élevée », voir « Préface », dans *La vie de la Vénérable Mère de l'Incarnation. Première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France. Tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Louis Brillaine, 1677, p. II.

⁴⁸ Pour la biographie de Madame Guyon, nous nous appuyons sur : Louis Guerrier, *Madame Guyon. Sa vie, sa doctrine et son influence*, Genève, Slatkine Reprints, [1881] 1971, Françoise Mallet-Joris, *Jeanne Guyon*, Paris, Flammarion, 1978 et Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, *op. cit.*

⁴⁹ Le nominatif « quiétiste » qui les décrit est en fait répandu par leurs adversaires, voir Dominique Tronc, « Présentation générale », dans Jeanne-Marie Guyon, *Œuvres mystiques*, éd. Dominique Tronc, Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », 2008, p. 10. C'est le cardinal Caracciolo, archevêque de Naples, qui emploie le terme de « quiétiste » pour la première fois en 1682, voir Jacques Le Brun, « Quiétisme », *Encyclopædia Universalis*, en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/quietisme/> [consulté le 31 août 2022].

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

quiétistes tirent plusieurs conséquences non orthodoxes de cette conceptualisation : « la mésestime pour l'Église hiérarchique, la suppression de toute forme intellectuelle et de tout objet distinct dans la contemplation, le refus de tout désir pour soi et de tout acte (prière, remerciement, résistance à la tentation) et l'abandon au péché⁵² » dès lors que ce dernier n'empêcherait pas l'union divine⁵³. L'ultime union à Dieu, qui peut être réalisée dans l'intimité et le silence, semble rendre superflu tout recours nécessaire aux offices de l'Église et à l'intervention de ses représentants pour guider l'individu dans son rapport à Dieu – idée dangereuse qui donne lieu à un rapprochement entre le quiétisme et le protestantisme⁵⁴.

C'est à Rome que la plus vive réaction anti-quiétiste se fait sentir, lors du procès de Miguel de Molinos, condamné à la prison à perpétuité en 1687⁵⁵. La querelle atteint ensuite rapidement la France, affectant Madame Guyon et son ami et directeur de conscience, le P. La Combe. Tous deux prêchent la doctrine du pur amour, qui sera rapprochée des thèses de Molinos : exigeant une importante passivité et un grand abandon de soi, le pur amour désigne, chez Guyon, un état d'union avec Dieu qui est permanent et du plus haut degré⁵⁶. Le P. La Combe, le premier, est emprisonné pour soupçon d'hérésie en 1687. Guyon est ensuite accusée par l'archevêque de Paris de soutenir des thèses quiétistes, puis enfermée dans une chambre du couvent des Visitandines de la rue Saint-Antoine en 1688. Grâce à l'intervention de Mme de Maintenon, elle est libérée quelques mois plus tard, et se voit accueillie à Saint-Cyr⁵⁷. Là-bas, elle rencontre François de Salignac de La Mothe-Fénelon, alors le protégé de l'évêque de Meaux et le précepteur du dauphin. Se forme entre Guyon

⁵² *Id.*

⁵³ Certaines de ces critiques sont déjà aussi adressées aux mystiques avant le début de cette querelle : « les mystiques orthodoxes ont souvent encouru les mêmes accusations, on ne peut parler d'hérésie déterminée, mais de tendances hérétiques qui apparurent et furent condamnées à diverses reprises, mais qui cristallisèrent à la fin du XVII^e siècle, principalement en Italie et en France, une longue tradition d'antimysticisme », *id.*

⁵⁴ Jean-Robert Armogathe, *Le quiétisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1973, p. 98-99.

⁵⁵ Sur les événements de la querelle du quiétisme, voir Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, *op. cit.*

⁵⁶ La notion est théorisée par Guyon, voir Edith Bélanger, « La passivité comme abandon à la volonté de Dieu dans la doctrine de Madame Guyon. Enjeux et interpellations de la controverse quiétiste », mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 2017, p. 19.

⁵⁷ Institution royale destinée à l'éducation des jeunes filles, fondée par Mme de Maintenon, nouvellement mariée à Louis XIV.

et Fénelon une relation spirituelle où la première joue le rôle de directrice de conscience⁵⁸. Mais lorsque s'aggravent les soupçons envers le quiétisme, Mme de Maintenon se retourne contre sa protégée, tandis que d'autres adversaires poursuivent leurs démarches pour la faire condamner : dès 1694, les conférences d'Issy⁵⁹ débutent, qui examinent les écrits de Guyon⁶⁰ afin de juger de leur orthodoxie et de leur parenté avec les thèses condamnées du quiétisme.

Madame Guyon est à nouveau emprisonnée de 1696 à 1703, à Vincennes puis à la Bastille. C'est alors que Fénelon, devenu archevêque de Cambrai, écrit les *Explications des maximes des saints* (1697), pour défendre la doctrine du pur amour et, par-là, son amie. Bossuet, désormais à la tête du mouvement d'opposition au quiétisme, réplique avec sa *Relation sur le quiétisme* (1698). L'ouvrage de Fénelon sera condamné en 1699 par le pape, et son auteur exilé de la cour, marquant ainsi la victoire de Bossuet. En 1703, Guyon est finalement libérée et reprend son apostolat à Blois, quoique de manière très discrète. Elle finit là-bas ses jours, loin de la vie publique. La *Vie par elle-même*, long texte autobiographique rédigé entre 1682 et 1709⁶¹, et publié *post mortem* en 1720⁶², retrace

⁵⁸ Sur la relation entre Madame Guyon et Fénelon, voir Benjamin Shaler (dir.), *Madame Guyon et Fénelon. La correspondance secrète*, Paris, Dervy-Livres, coll. « L'arbre de vie », 1982 ; Henk Hillenaar, « Madame Guyon et Fénelon », dans Marie-Louise Gondal (dir.), *Madame Guyon, op. cit.*, p. 145-171 ; et Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques, op. cit.*

⁵⁹ Face aux calomnies qui circulent à leur propos, et au sujet de leur doctrine, Guyon et Fénelon demandent que soient examinés leurs écrits. En se soumettant par eux-mêmes à cet examen, ils ont espoir de dissiper toute mauvaise compréhension de leurs liens avec le quiétisme. Des examinateurs sont désignés : les évêques Bossuet, Louis Tronson et Louis-Antoine de Noailles, qui se rencontrent à différentes reprises au cours de l'année 1694. Une première conférence a lieu en juillet, et les entretiens reprennent en août et en septembre, sans la présence de Guyon. C'est en décembre qu'elle rencontre enfin ses juges, qui la soumettent à plusieurs interrogatoires. À la suite de ces conférences, certains de ses écrits sont condamnés (le *Moyen court* et le *Commentaire du Cantique des cantiques*) et censurés : « Pour Mme Guyon, les entretiens d'Issy constituaient un échec complet. Sa doctrine en sortait condamnée, cependant qu'elle n'avait pas réussi à faire justifier officiellement ses mœurs », explique Louis Cognet, *ibid.*, p. 235.

⁶⁰ Outre sa *Vie* et sa correspondance, Madame Guyon a écrit plusieurs textes spirituels à teneur mystique, qui peuvent être considérées comme des traités : le *Moyen court et très facile de faire l'oraison* (1684) et *Les Torrents* (1684), un *Examen de l'Écriture sainte* (1685) et un *Commentaire du Cantique des cantiques* (1688). Pour consulter l'ensemble de ces textes, voir Jeanne-Marie Guyon, *Œuvres mystiques, op. cit.*

⁶¹ Il s'agit, en effet, d'un récit rédigé sur le long temps, qui connaît plusieurs versions : initialement entamé à la demande de son directeur spirituel, le P. François La Combe, en 1682, le texte est repris à différentes reprises par son autrice. « On relève quatre stades importants correspondant à 1682, 1688, 1698, 1709. Les rédactions sont espacées de 6 puis 10 puis 11 ans. Elles reflètent les contrastes dans les conditions extérieures (lieux divers, liberté ou emprisonnement) ainsi que l'effet d'une maturation intérieure (sur près de trente ans) », explique Dominique Tronc dans l'introduction à son édition critique (*V*, 81).

⁶² Celui qui entreprend d'éditer les œuvres de Madame Guyon est le pasteur huguenot Pierre Poiret (1646-1719). Avant Guyon, il a aussi édité l'autobiographie spirituelle d'Antoinette Bourignon, une autre femme

cette vie tumultueuse. Guyon y fait le récit de son enfance, de son mariage, des amitiés spirituelles qu'elle développe au fil des ans, des différents voyages qu'elle entreprend, puis des persécutions qui s'abattent sur elle lors de la querelle du quiétisme.

Les textes de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon présentent trois grandes similitudes. Ils s'inscrivent dans la tradition mystique de leur époque, tradition à la fois religieuse et littéraire. Sur le plan du récit, ils racontent deux parcours de conversion, ponctués d'expériences semblables (première vision mystique, quête d'anéantissement de soi, désir de quitter le monde, rechute, errance, retrouvailles, etc.). Enfin, ils se rejoignent sur le plan générique, appartenant au genre de l'autobiographie spirituelle⁶³. Remontant au moins à saint Augustin et à saint Grégoire, l'autobiographie spirituelle connaît un essor aux XVI^e et XVII^e siècles, particulièrement chez les femmes⁶⁴ – le cas canonique étant le *Livre de la vie* de la mystique espagnole Thérèse d'Avila⁶⁵. Ces textes mettent l'accent sur le vécu intérieur et les étapes du cheminement spirituel, pour y faire l'éloge de Dieu. Le sujet n'est digne d'intérêt qu'à travers le prisme du divin : sa vie ne doit être racontée que dans la mesure où elle a été affectée, de manière extraordinaire, par Dieu. Ainsi, dès les *Confessions* de saint Augustin, le sujet « découvre son espace intérieur et c'est pour y rencontrer Dieu qui l'investit, Dieu dont la présence en lui devient sa condition d'existence⁶⁶ ». Dans le même ordre d'idée, les faits de la vie qui sont narrés doivent

mystique importante de l'époque, voir Marjolaine Chevallier, « Madame Guyon et Pierre Poiret », dans Marie-Louise Gondal (dir.), *Madame Guyon, op. cit.*, p. 35-49.

⁶³ Sur l'autobiographie spirituelle, voir Félix Vernet, « Autobiographie spirituelle », dans Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1141-1159 ; Georges Gusdorf, « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 75, n° 6, 1975, p. 957-994 ; Frank Bowman, « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », dans Marc Fumaroli (dir.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève, Droz, 1982, p. 313-334 ; Nicholas D. Paige, « Genèse d'une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l'autobiographie religieuse au XVII^e siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 49, n° 1, 1997, 243-259 ; et Laura Verciani, *Le moi et ses diables. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII^e siècle*, trad. Arlette Estève, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2001.

⁶⁴ Nicholas D. Paige, *Writing Interiority: Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism*, Berkeley, Doe Library, University of California, 1998, p. 8.

⁶⁵ Pour d'autres exemples contemporains, nous pouvons entre autres nommer : *La Vie de Sainte-Marguerite-Marie Alacoque écrite par elle-même* (1687), *l'Autobiographie de Jeanne des Anges* (1644), *La vie de Dam^{lle} Antoinette Bourignon, écrite partie par elle-même* (1638), *La Vie de la Mère Alix Le Clerc* (1666) et *Vie et conduite spirituelle de la damoiselle Madeleine Vigneron* (1679).

⁶⁶ Maria Daraki, « L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin », *Esprit*, n° 2, 1981, p. 113.

toujours être liés au religieux⁶⁷ : « le narrateur raconte sa vie ou une partie de sa vie comme une recherche et découverte de la foi⁶⁸ ».

Malgré ces similitudes, la *Relation* et la *Vie* sont temporellement et géographiquement éloignées. Rédigées à près de cinquante ans d'écart, sur deux continents distincts (en Nouvelle-France et en France), les œuvres des deux mystiques sont écrites dans un contexte différent, l'une des autrices étant touchée par les enjeux de la colonisation, l'autre par la crise du quiétisme ; l'une entrée en religion et cloîtrée, l'autre non ; l'une reconnue et admirée très tôt par ses pairs, l'autre persécutée. Ces distinctions invitent cependant à s'interroger sur la manière dont ces femmes mystiques, qui partagent un héritage et des représentations communes, ont mis en scène ce double rôle de savante et d'ignorante. On pourra alors comprendre comment cette figure ambiguë du savoir s'est transformée dans le temps et l'espace du discours mystique.

En effet, la critique a souvent abordé la question des femmes savantes par le biais de corpus d'autrices laïques⁶⁹. Si Michel de Certeau⁷⁰ et d'autres chercheur·euse·s à sa suite⁷¹ ont insisté sur l'idée que la mystique du XVII^e siècle peut être réfléchi·e comme une science, les thèses qui en ont découlé n'ont que très peu été confrontées à des textes écrits à la première personne par des femmes mystiques⁷². Seule Linda Timmermans a approfondi le

⁶⁷ C'est surtout sur ce point que se distinguent l'autobiographie spirituelle et l'autobiographie telle qu'elle s'instaura à partir des *Confessions* (1765) de Jean-Jacques Rousseau, voir Georges Gusdorf, « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 75, n° 6, 1975, p. 957-994.

⁶⁸ Frank Bowman, « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », *loc. cit.*, p. 316.

⁶⁹ Telles les femmes nommées en ouverture de cette introduction (Marie de Gournay, Élisabeth de Bohême, Catherine de Suède et Anne Marie de Schurman). Sur la question des femmes savantes en contexte non-religieux, sur leurs conditions d'existence, le cadre institutionnel qui les entoure, etc., voir Colette Nativel (dir.), *Femmes savantes, savoirs des femmes. Du crépuscule de la Renaissance à l'aube des Lumières*, Actes du colloque de Chantilly (22-24 septembre 1995), Genève, Droz, coll. « Travaux du Grand Siècle », 1999, ainsi que Dominique Godineau, « Chapitre 6. Instruction et culture savante de la Renaissance à l'aube des Lumières », dans *Les femmes dans la France moderne. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2021, p. 145-177.

⁷⁰ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*

⁷¹ Voir entre autres Mino Bergamo. *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Million, 1992 ; Christian Belin, « La "Science des Saints" en version gallicane ? », *Littératures classiques*, vol. 3, n° 76, 2011, p. 167-174 ; et Joseph Beaudé, « La science des saints, la science des autres », *loc. cit.*, p. 223-233.

⁷² Par exemple, Mino Bergamo, dans *La science des saints*, analyse principalement les textes de François de Sales et de Jean-Joseph Surin, tandis que Joseph Beaudé, dans son article cité ci-dessus, traite de Bérulle. Les études de cas des « figures de sauvage » de Michel de Certeau, dans *La fable mystique*, sont elles aussi

lien entre science et femmes mystiques à travers l'idée d'anti-intellectualisme⁷³. Elle s'appuie cependant sur un large corpus sans s'attarder à la singularité d'une œuvre en particulier. De même, bien que des travaux récents s'intéressent aux autobiographies spirituelles des femmes mystiques, le lien entretenu avec le savoir ou la connaissance y fait rarement l'objet d'une analyse à part entière⁷⁴.

Notre hypothèse est que l'étude conjointe⁷⁵ de ces deux œuvres permet de mieux comprendre le rôle des écrits des femmes mystiques dans la représentation des savoirs au XVII^e siècle. Plus spécifiquement, elle permet d'envisager que les femmes spirituelles occupent une place au sein des figures de savants et de savantes de l'époque, et que le genre

masculines : « l'illettré éclairé » (Surin), « les “petits saints” d'Aquitaine » (les jésuites français), « le nomade » (Labadie). Le philosophe fait cependant une place à Thérèse d'Avila lorsqu'il étudie la scène d'énonciation mystique.

⁷³ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, *op. cit.*

⁷⁴ Cela est vrai, précisément, pour les œuvres de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon. Si quelques chercheur·euse·s ont abordé certains enjeux touchant le savoir chez ces autrices, ils ou elles l'ont fait plutôt succinctement, étudiant seulement la place, dans les œuvres, de pratiques intellectuelles comme l'écriture ou la lecture. Guy-Marie Oury aborde au passage l'enjeu du savoir chez l'Ursuline : selon lui, « Marie de l'Incarnation n'a rien d'une théoricienne de la spiritualité et des états mystiques » ; « elle est très différente des maîtres qui enseignent, des théoriciens qui bâtissent » ; et « si elle est maître spirituel, c'est à son insu », voir « Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n^o 1, 1983, p. 266. Chantal Théry, pour sa part, considère Marie de l'Incarnation comme « la première intellectuelle de la Nouvelle-France » mais sans développer cette thèse, voir « Les audaces “laïque” et “féminine”, “moderne” et “postmoderne” », dans Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 100. Amandine Bonesso, a analysé, dans un article, « l'autoportrait intellectuel ambigu » de Marie de l'Incarnation, plus spécifiquement sa représentation en lectrice et en écrivaine dans la *Relation de 1654*, voir « L'autoportrait intellectuel ambigu de Marie de l'Incarnation d'après sa *Relation de 1654* », *Lumen*, vol. 36, 2017, p. 113-128. Seul l'ouvrage de Maria-Paul del Rosario Adiazola, *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, est dédié entièrement à la question de la connaissance chez la mystique. Or, dans une approche théologique, l'objectif de la critique est principalement de décrire la doctrine spirituelle de Marie de l'Incarnation, voir *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines. Christianisme », 1989. Du côté de Madame Guyon, la recherche s'est limitée, là aussi, à discuter du rapport qu'elle entretient avec la lecture et l'écriture : voir notamment l'article de Catherine Beaudry, « L'accès au livre : Jeanne Guyon », dans Isabelle Brouard-Arends (dir.), *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, en ligne : <http://books.openedition.org/pur/35508> [consulté le 31 août 2022], ainsi que les deux articles de Jacques Le Brun, « Madame Guyon et la Bible », dans *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'Âge classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2004, p. 247-268 et « Pouvoir et savoir de la femme d'après l'œuvre de Jeanne Guyon », dans *La jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 269-297.

⁷⁵ Une étude comparative entre l'œuvre de Marie de l'Incarnation et celle de Madame Guyon a été faite par Marie-Florine Bruneau. Or, ce n'est pas la question de la connaissance et du discours scientifique qui intéresse la chercheuse : elle s'attache principalement à lier les écrits à leur contexte sociohistorique, dans le but de démontrer une agentivité féminine mystique au XVII^e siècle. Aussi, elle divise son étude en deux, abordant distinctement les autrices, ce qui n'est pas notre cas, qui choisissons de confronter les deux textes tout au long de nos analyses, voir *Women Mystics Confront the Modern World*, *op. cit.*

d'écrit qu'elles investissent – l'autobiographie spirituelle – peut être lu comme un discours de connaissance. Ainsi, cette étude comparative éclaire les liens entre connaissance et foi, entre science et religion. L'intérêt de penser ces deux figures ensemble est aussi d'élargir la compréhension de la mystique du XVII^e siècle, en ne l'envisageant pas uniquement sur l'aire géographique européenne, et en cherchant à surmonter les ruptures chronologiques qui ont été établies entre un « âge d'or⁷⁶ » et une période « crépusculaire⁷⁷ », de manière à saisir les continuités entre ces deux moments de l'époque mystique.

Nous chercherons à montrer que la *Relation de 1654* et la *Vie par elle-même* mettent en scène ce que nous appellerons, en nous inspirant de la formule oxymorique de François de Sales citée plus tôt, la figure⁷⁸ d'une savante ignorante. Bien plus qu'une simple désignation, le double caractère « savant » et « ignorant » de la femme mystique pose une tension entre des manières d'être, des approches du monde, des attitudes et des compétences opposées. Le paradoxe établi par François de Sales mérite en ce sens d'être déplié et approfondi. Nous nous y appliquerons, en suggérant qu'il traverse tout le sujet, influençant sa construction et sa représentation. Chez Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, cette figure de la savante ignorante implique en fait l'ensemble de l'œuvre : elle se trouve à même les formes de discours, les procédés d'énonciation et les tours stylistiques, elle s'incarne dans la narration et la structure du récit et appelle à différentes stratégies de légitimation. Il faudra alors se demander quelles images, métaphores, structures narratives

⁷⁶ Dans son œuvre imposante, *L'histoire littéraire du sentiment religieux en France*, l'abbé Henri Brémond envisage la première partie du siècle, la période du règne de Louis XIII, comme l'âge d'or de la spiritualité française (notamment mystique), voir *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, éd. François Trémolières, 5 vol., Grenoble, Jérôme Million, 2006 [1916-1928].

⁷⁷ Louis Cognet a formulé l'idée d'un « crépuscule des mystiques » qui survient au moment de la querelle du quiétisme, voir *Crépuscule des mystiques*, *op. cit.*

⁷⁸ Nous entendons « figure » au sens de type et d'image, et non au sens de figure stylistique. Nous nous appuyons sur plusieurs travaux de recherche en littérature du XVII^e siècle qui emploient ainsi le terme. Par exemple, Judith Sribnai analyse la figure du savant à partir des romans et des textes philosophiques écrits à la première personne, voir *Récit et relation de soi au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2013. Antoinette Gimaret étudie quant à elle la figure de sainteté au XVII^e siècle, voir *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant. 1580-1650*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 2011. Et Myriam Dufour-Maître, dans ses recherches sur la littérature de la préciosité, parle d'une figure de la précieuse, voir *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion Classiques Essais », 2008. Dans ces ouvrages, le terme recouvre des manières de se représenter et d'être représenté également, des façons d'être dans le monde, des comportements, des attitudes, des traits caractériels, etc. La « figure » est toujours à réinscrire dans son contexte et son imaginaire spécifique.

construisent cette figure ambiguë ? À quelles stratégies les autrices font-elles appel pour développer et autoriser cette figure ? Quels rapports y a-t-il entre énonciation à la première personne et discours de connaissance mystique ? Comment ces deux aspects s'influencent-ils réciproquement ?

Retraçant un cheminement spirituel singulier, chacun de ces deux récits thématise la question du savoir spirituel, raconte un itinéraire marqué par les allées et venues de la connaissance mystique, c'est-à-dire la connaissance intime et indicible de Dieu. Nous tenterons de montrer qu'il est possible de penser ces récits mystiques comme des récits de connaissance, ponctués par des moments de quête, de retrouvaille et de perte du savoir, qui se font en des lieux propices ou non. Certaines notions seront en ce sens empruntées à la narratologie (pour l'analyse de la structure du récit, de l'espace-temps), dès lors que la présentation de soi est influencée par différents événements de rupture, par des épreuves qui bouleversent les rapports des narratrices à elles-mêmes et au monde. Si nous chercherons à peindre *une* figure de la savante ignorante, nous constaterons que cette figure suppose en fait une représentation de soi plurielle. Sur ce point, les travaux de Dominique Maingueneau et de Ruth Amossy concernant l'ethos nous seront utiles, de manière à montrer que la figure de la savante ignorante se construit à partir de plusieurs êthé⁷⁹ – ethos d'humilité, de la malade, de la voyageuse, de l'historienne, de la mère, ethos prophétique, etc.

⁷⁹ D'après la tradition aristotélicienne, l'ethos désigne le caractère de l'orateur, l'image de soi que celui-ci construit dans son discours pour gagner la confiance du public et le persuader. Or, c'est dans le sens que lui donne aujourd'hui l'analyse du discours que nous envisageons cette notion. Les travaux de Dominique Maingueneau, notamment, ont grandement participé à donner un nouveau souffle à cette notion qui était cantonnée à la rhétorique par l'héritage aristotélicien : « Dès qu'il y a énonciation, quelque chose de l'ordre de l'ethos se trouve libéré : à travers sa parole un locuteur active chez l'interprète la construction d'une certaine représentation de lui-même, mettant ainsi en péril sa maîtrise sur sa propre parole [...] », voir Dominique Maingueneau, « L'ethos : un articulatoire », *CONTEXTES*, n° 13, 2013, en ligne : <https://journals.openedition.org/contextes/5772#fn9> [consulté le 31 août 2022]. Ruth Amossy, dont les travaux sur l'ethos s'inscrivent à la suite de ceux de Maingueneau, explique bien qu'« il n'est pas nécessaire de se lancer dans une entreprise de persuasion où il faut paraître crédible pour construire un ethos : celui-ci est indissociable de l'utilisation du langage par un sujet parlant. Il en résulte, non seulement que l'ethos traverse le discours de part en part et apparaît dans les situations de communication les plus diverses, mais aussi qu'il n'est pas nécessairement conscient et programmé », voir *L'argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2013, p. 7.

Dans la première partie de ce mémoire, nous analyserons les œuvres en tant que récits de conversion, de manière à dégager, dans le premier chapitre, les épreuves de renoncement par lesquelles doivent passer les narratrices pour se convertir, étape préalable à l'acquisition de la connaissance. Après avoir présenté les bouleversements subis chez le sujet à l'approche de la connaissance, nous nous intéresserons, dans le deuxième chapitre, aux changements qui se produisent, au cours de l'itinéraire de conversion, sur le plan de l'espace et du temps, en quels lieux et en quelles temporalités évolue la savante ignorante. Dans la seconde partie, nous aborderons plus directement les enjeux de la Science des Saint·e·s dans les œuvres : démontrant que celle-ci se forme dans un contexte de méfiance à l'égard des mystiques et des femmes savantes, nous chercherons à voir, dans le troisième chapitre, de quels procédés de légitimation usent les autrices pour justifier leur discours, et comment la figure de la savante ignorante se construit à travers ces procédés. Le quatrième chapitre cherchera à saisir les facultés et pratiques propres à la figure de la savante ignorante, et s'interrogera en dernier lieu sur la possibilité de transmettre la connaissance mystique.

Première partie

La conversion mystique

En tentant de définir les traits génériques de l'autobiographie spirituelle, Frank Bowman résume le propos principal en disant que c'est là « un genre qui raconte une conversion¹ ». Laura Verciani abonde dans le même sens : selon elle, « il est possible de comprendre l'autobiographie spirituelle comme un *récit de conversion* où celui qui écrit évoque le parcours de son âme² ». Dans son ouvrage sur les biographies des femmes spirituelles de l'époque classique, Jacques Le Brun consacre quant à lui un chapitre entier à la question de la conversion, y voyant le « schéma essentiel³ » des œuvres qu'il étudie. À suivre les différentes études critiques sur les récits de vie des mystiques, la conversion apparaît donc être un trait fondamental, voire le trait principal qui caractérise ces textes. Mais plus que d'un *topos*, il s'agit d'un modèle narratif.

La ou le mystique qui met à l'écrit sa vie structure celle-ci selon les motifs du récit de conversion, mis en lumière par le philosophe Pierre Hadot. La conversion, remarque-t-il, trouve ses origines dans la tradition philosophique. Si Paul sur le chemin de Damas, puis saint Augustin dans ses *Confessions*, ont posé les pierres angulaires d'un récit chrétien de conversion, cette dernière, avant d'être reprise par la tradition religieuse⁴, désigne déjà en philosophie un changement de vie radical qui implique la totalité de l'âme⁵. Du terme latin *conversio*, son étymologie renvoie aux mots grecs *epistrophê*, « qui signifie un changement d'orientation et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi)⁶ », et *metanoïa*,

¹ Frank Bowman, « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », *loc. cit.*, p. 318.

² Laura Verciani, *Le moi et ses diables*, *op. cit.*, p. 11. Les italiques sont de l'autrice.

³ Jacques Le Brun, *Sœur et amante*, *op. cit.*, p. 53.

⁴ Sur les prolongements, dans la chrétienté, de la tradition de la conversion philosophique antique, voir Pierre Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, p. 75-98 et Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Seuil, coll. « Hautes études », 2012.

⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 52.

⁶ Pierre Hadot, « Conversion », *Encyclopædia Universalis*, en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/conversion/> [consulté le 31 août 2022].

« qui signifie changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance⁷ ». Entretenant d'importantes similitudes avec la tradition grecque⁸, la conversion chrétienne n'invite plus, ou plus seulement, à une quête philosophique, mais à revenir à soi pour y trouver Dieu.

Conversion et connaissance entretiennent des liens étroits depuis l'Antiquité, comme le montre l'allégorie de la caverne de Platon, exemple paradigmatique du récit de conversion. Les hommes que décrit Socrate dans le Livre VII de la *République* doivent se défaire de leurs chaînes pour quitter la caverne où ils vivent afin d'aller contempler le Bien, la vérité opposée à l'ignorance que représentent les ombres⁹. Pour le ou la chrétien·ne, se convertir c'est être illuminé·e par Dieu pour alors accéder à Sa vérité. Si elle pose donc la question de la connaissance, la conversion implique également celle de l'individu. À ce propos, Foucault dit de la conversion chrétienne qu'elle est « la condition [à laquelle] la subjectivité peut être liée à la vérité, ou la condition selon laquelle la subjectivité peut avoir accès à la vérité¹⁰ ». Autrement dit, on ne peut accéder à la réelle connaissance sans se convertir.

La conversion, enfin, comporte une dimension narrative, que Pierre Gisel lie justement à celle de l'individualité :

La conversion appelle du récit [...]. Il y a récit parce que l'identité de soi est en jeu. Vu le changement que marque la conversion, l'identité se dit – ou, plutôt, se construit ou se reconstruit – sous forme *narrative*, intégrant du coup d'une certaine manière le changement ainsi que les transitions qui en scandent un déploiement¹¹.

⁷ Pierre Hadot, « Conversion », *loc. cit.*

⁸ Hadot explique que chez les chrétiens comme chez les Grecs, la conversion est, « d'une part, retour à l'origine, à un état idéal et parfait (*epistrophê*), d'autre part, arrachement à un état de perversion et de péché, pénitence et contrition, bouleversement total de l'être dans la foi en la parole de Dieu (*metanoïa*) », *id.*

⁹ Platon, *République*, dans *Œuvres complètes*, trad. Georges Leroux, dir. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 514b-517c, p. 1679-1682.

¹⁰ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 156.

¹¹ Pierre Gisel, « Quelques remarques en guise d'ouverture », dans Philippe Martin et Éric Suire (dir.), *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques. Tome I, période moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 2016, p. 16-17.

La longue tradition littéraire des récits de conversion montre en effet que se convertir implique aussi de se raconter. C'est sous cet angle double – celui de l'identité et celui de la narration – que nous approcherons la conversion.

Dans un premier temps, il s'agira de penser les récits à l'étude à la lumière de cette notion à la fois philosophique, spirituelle et littéraire. Nous proposons l'idée selon laquelle la conversion qu'expérimentent Marie de l'Incarnation et Madame Guyon est ce qui leur permet d'acquérir une connaissance spirituelle. Puisque la conversion, nous l'avons vu, est à la fois transformation et retour à soi, cela signifie que l'accès à la connaissance est un processus résolument intime, qui suppose un itinéraire, bouleversant d'une part l'identité du sujet, d'autre part son rapport au monde. Aussi nous attacherons-nous, d'abord, à dégager les transformations intérieures, mais aussi extérieures, que la conversion entraîne chez les narratrices de la *Relation* et de la *Vie* : quelles conséquences la rencontre mystique a-t-elle sur les narratrices, qui cherchent alors à s'humilier, mais aussi à mettre de l'avant la place nouvelle qu'occupe en elles Dieu, source suprême de connaissance spirituelle ?

Dans un deuxième temps, envisageant la conversion en tant que récit, nous analyserons de quelle manière se déploie le rapport à l'espace et au temps dans les textes à l'étude. Si la conversion suppose un itinéraire, de quelles étapes principales se constitue-t-il, et comment ces étapes affectent-elles le rapport de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon à la connaissance ? Selon quelles – ou contre quelles – géographies et temporalités la figure de la savante ignorante se forme-t-elle ? Par ces questionnements, il s'agira de montrer l'importance de la conversion dans la composition de la figure de la savante ignorante et dans la structure du récit d'acquisition de la connaissance.

Chapitre 1 | La perte de soi

O heureuse perte que celle qu'une heureuse nécessité me fit faire ! Lorsque je me croyais plus perdue sans ressource, ce fut alors que je me trouvai plus sauvée : lorsque je n'apercevais plus rien de moi-même, je trouvai tout en mon Dieu, lorsque j'eus perdu tout bien, je trouvai en lui toutes sortes de biens, lorsque j'eus perdu tous les appuis créés, et même les divins, je me trouvai dans l'heureuse nécessité de tomber dans le pur divin et d'y tomber par tout ce que je croyais qui m'en éloignait davantage.

Jeanne-Marie Guyon, *Vie par elle-même*

Dans le contexte chrétien, la conversion n'a pas pour but le perfectionnement de soi comme c'était le cas dans la culture antique¹, mais l'abandon d'une part de soi qui nous définirait. Les travaux portant sur la mystique ont insisté sur la « perte irréparable de la subjectivité que le [ou la] mystique expérimente sur la voie de son union à Dieu² », montrant qu'il s'agit là d'un des principes premiers par lesquels sont mus les représentants de ce courant spirituel. Car si l'union mystique consiste à rechercher « la véritable fusion de l'essence divine et de l'essence de l'homme³ », pour parler avec Louis Cognet, l'âme « doit donc tendre vers un oubli d'elle-même⁴ », phénomène qui peut aussi se définir par le terme d'« anéantissement⁵ ». Comprendre cette figure de la savante ignorante nécessite de commencer par l'analyse de cet acte inaugural du récit de conversion, dès lors que c'est à partir de cette perte de soi que les autrices pensent la connaissance.

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997, p. 61 et Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 23.

² Voir, entre autres, Mino Bergamo, *La science des saints*, op. cit., p. 16.

³ Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, op. cit., p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ L'idée d'anéantissement de soi était déjà bien répandue et connue au XVII^e. Jean-Pierre Camus écrit ainsi, en 1640, « qu'il faut être étranger en France pour ignorer ce mot, et être néophyte spirituel pour en ignorer la signification mystique », cité par Mino Bergamo, *ibid.*, p. 16.

1.1. S’humilier

Pour tendre vers cette perte, les narratrices doivent d’abord s’humilier, de façon à attaquer ce qui les rattache à la personne qu’elles étaient dans le monde – être de passions, de chair, de certitudes qu’il faut mettre à mort pour prétendre à l’union mystique. Elles usent alors d’une « rhétorique de l’humiliation⁶ ». Mais avant d’entrer dans l’analyse de cette rhétorique⁷, soulignons que l’humiliation dépasse la simple humilité : « l’humiliation est une souffrance à la fois symbolique et physique, et se distingue de l’humilité : cette dernière est une qualité personnelle qui mérite d’être entretenue, tandis que l’humiliation est subie et dégradante⁸ ». Dès lors que Marie de l’Incarnation et Madame Guyon témoignent d’un désir d’abaissement total, leur posture rejoint bien davantage celle de l’humiliée que de l’humble (bien que la première n’empêche pas la seconde). Elles-mêmes emploient ce qualificatif qui permet de rendre compte d’un double ressort, de soi à soi et de soi à Dieu. En effet, le verbe « humilier », dans un usage pronominal, a le sens d’un « abaissement volontaire qu’on fait devant quelqu’un, & sur tout devant la Majesté de Dieu⁹ ». Dans un usage non pronominal, il peut prendre le sens plus répandu d’une humiliation causée par un Autre, ici Dieu qui fait prendre conscience au chrétien de ses péchés. Dans tous les cas, l’usage du terme participe toujours d’un abaissement de l’individu au niveau le plus bas, au plus près du sol – « humilier » provenant du latin *humus*, qui signifie la « terre ».

⁶ Amandine Bonesso, « L’énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l’Incarnation », thèse de doctorat, Università degli Studi di Udine, 2014, p. 137. Agnès Cousson parle aussi d’une rhétorique de l’humiliation au sujet des moniales de Port-Royal : voir *L’écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2014, p. 396-403.

⁷ Nous utiliserons ici le terme dans le sens que lui donne la nouvelle rhétorique, dont l’objet est « l’étude des techniques discursives permettant de provoquer ou accroître l’adhésion des esprits aux thèses qu’on présente à leur assentiment », voir Chaim Perelman, « Une théorie philosophique de l’argumentation », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 54, n° 2, 1968, p. 141.

⁸ Lucien Faggion, Christophe Regina et Alexandra Roger, « Introduction générale. “L’acte et le sentiment d’humiliation” », dans Lucien Faggion, Christophe Regina et Alexandra Roger (dir.), *L’Humiliation. Droit, récits et représentations (XII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, coll. « POLEN - Power, Literature, Norms », 2019, p. 21.

⁹ Antoine Furetière, « Humilier », dans *Dictionnaire universel contenant des mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, Genève, Slatkine Reprints, [1690] 1970.

1.1.1. L'humiliation du *moi*

Marie de l'Incarnation, en introduisant le récit de sa première expérience de conversion, établit entre cette dernière et la connaissance une relation importante : « [S]a divine Majesté voulut enfin elle-même me faire ce coup de grâce : me tirer de mes ignorances et me mettre en la voie où elle me voulait et par où elle me voulait faire miséricorde : ce qui arriva la veille de l'Incarnation de Notre-Seigneur, l'an 1620, le 24^e mars [...]. » (R, 25) Comme dans l'allégorie platonicienne, où les hommes doivent se déplacer, délaisser le lieu obscur de la caverne et la vision des ombres pour rejoindre la lumière¹⁰, la conversion mystique, en renonçant à une fausse image de soi, permet au sujet de voir la vérité divine :

Lors, en un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaine que toute certitude que l'industrie humaine pouvait exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit, convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés, et que ce Sang précieux avait été répandu pour mon salut. (R, 25-26)

L'ouverture des « yeux de [l']esprit¹¹ » permet au sujet de se voir, sans que ne soient plus cachés ses « fautes, péchés et imperfections ». La conversion est dès lors mêlée à une expérience de la culpabilité, qui invite le sujet à s'humilier : dans la vision qu'elle a, vision qui « surpasse l'horreur même » (R, 26), l'autrice « voi[t] un Dieu d'une infinie bonté et pureté, offensé par un vermisseau de terre [...], et un Dieu fait homme, mourir pour expier le péché » (R, 26). Se désignant sous les traits d'une créature dont la saleté et la petite taille contrastent avec l'extrême grandeur et pureté de Dieu, la narratrice offre un bon exemple de la rhétorique de l'humiliation, alors qu'elle vise à attaquer le *moi*¹², l'amour-propre et les passions, dont les « révoltes » (R, 188) et les « attaques » (R, 189) éloignent de Dieu.

¹⁰ Platon, *République*, *op. cit.*, 514b-517c, p. 1679-1682.

¹¹ Il faut distinguer deux sortes de vue : celle relative au sens, au corps, qui voit ce qui est matériel, et celle relative à la spiritualité, qui est tournée vers l'intériorité, qui permet de voir en soi. Nous reviendrons sur le second sens dans le quatrième chapitre. Sur ce double sens de la vision, voir Frédéric Cousinié, « Images et contemplation dans le discours mystique du XVII^e siècle français », *Dix-septième siècle*, vol. 1, n° 230, 2006, p. 33. Foucault remarque par ailleurs que la conversion « implique un déplacement du regard », *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 89.

¹² L'emploi substantivé apparaît sous la plume de Pascal. Voir les fragments 509, 582 et 758 dans Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « folio classique », 1977, p. 351-352, 373-374 et 499-502.

Les textes à l'étude regorgent de telles représentations dégradantes ou péjoratives. L'humiliation du *moi* a une portée d'autant plus forte qu'elle est couramment jointe à l'éloge du divin, ce qui donne lieu à un emploi fréquent des figures stylistiques de l'oxymore ou de l'antithèse. Par exemple, Guyon exprime sans détour l'écart immense qui sépare l'être d'imperfection qu'elle est de l'être de perfection qu'est Dieu : « Rien de plus grand que Dieu, rien de plus petit que moi. Il est riche, je suis très pauvre [...]. » (V, 875) Marie de l'Incarnation affirme quant à elle être une « basse, vile créature sous une si haute Majesté » (R, 42).

Outre ces descriptions dépréciatives de soi, la rhétorique de l'humiliation se déploie aussi à travers un discours de l'aveu où sont décrits les péchés et où le sujet insiste sur ses imperfections, tandis que les vertus, elles, sont passées sous silence¹³. Nous retrouvons un cas exemplaire de ce phénomène dans la *Relation de 1654* :

[I]l [Dieu] la [l'âme] veut sans pitié examiner par le feu secret de sa divine Justice, sans lui donner la vue des suites [ni] de la durée de cette examination : et c'est ce qui l'anéantit et la réduit au néant d'une humiliation indicible. Ce qui fait que [l'âme est] piquée d'un amour douloureux, qui fait son poids, qui la fait crier [...], adressant ses exclamations au sacré Verbe Incarné, en s'accusant et confessant d'être coupable, lui disant : « Qu'est-ce qui me donnera des larmes de sang pour pleurer toutes les impuretés que j'ai commises contre la pureté de votre divin Esprit ? Ô mon céleste Époux ! Comment avez-vous supporté qu'une âme que vous avez tant chérie vous ait fait ce tort ? [...] Recevez donc la confession de mes crimes, et me châtiez selon vos adorables jugements. [...] J'ai un nombre innombrable de péchés et fautes occultes, mais en voici qui, en détail, me paraissent vous avoir déplu [...]. » (R, 182-183)

Le récit se meut ici en discours de confession (« s'accusant » et « se confessant »). La narratrice, par l'intermédiaire de son âme, entre en dialogue avec Dieu – celui qui procède à l'« examination » – et en fait son confesseur direct, lui livrant ses « péchés et fautes », dont les pages suivantes font la description détaillée. C'est bien « l'humiliation indicible » qui, faisant « crier l'âme », mène à l'adresse des accusations de culpabilité. Nous reviendrons sur le paradoxe d'une parole indicible qui fait parler, mais remarquons déjà que l'énonciation du discours est placée sous le couvert de la culpabilité.

¹³ À ce propos, Jacques Le Brun note qu'il s'agit d'un *topos* dans les textes (auto)biographiques des spirituelles de l'époque : « Nous pourrions multiplier des exemples de conduites scrupuleuses présentées comme vertu éminente, l'auto-accusation tenant une place particulière dans le portrait de la religieuse exemplaire », *Sœur et amante, op. cit.*, p. 65.

Comme lors de l'expérience de la conversion et de la confession qui amène le sujet à se voir lui-même, à connaître ses fautes, le processus d'humiliation exige une connaissance de soi : « Cette recherche de l'amour-propre, à travers les moindres actes et pensées, pour l'anéantir s'avère infinie ; c'est alors qu'elle s'inscrit dans un processus de connaissance de soi, un socratisme chrétien, entendu comme la reconnaissance du néant du "moi"¹⁴ ». Par la suite, cette découverte d'être « le néant et le rien » (R, 108) doit être partagée afin d'augmenter les occasions d'humiliation. Les narratrices soulignent en effet leur besoin de faire connaître à tous et à toutes leurs fautes : « J'aurais voulu qu'il m'eût été permis de dire mes péchés à tout le monde » (V, 371), écrit Madame Guyon. Marie de l'Incarnation, quant à elle, raconte mettre à l'écrit ses péchés et demander ensuite à son directeur qu'il affiche ce papier sur la porte de l'église : « son nom doit être écrit sur ce papier, à ce que tout le monde sache qu'elle a été déloyale à son Dieu » (R, 43). Au-delà de ces exemples, c'est l'ensemble des deux œuvres à l'étude qui peut être lu comme un long aveu, une publication des fautes de leur autrice respective. Dans les deux cas, la conversion amène non seulement à *se connaître*, mais aussi à *se faire connaître* des autres en tant qu'être d'imperfections. D'après Foucault, l'aveu, « la manifestation de la vérité de l'âme par elle-même¹⁵ », est un processus « nécessaire à l'initiation à la vérité¹⁶ ». L'âme, si elle veut atteindre la vérité, doit nécessairement « montre[r] sa vérité¹⁷ », explique le philosophe. C'est en ce sens que l'humiliation du *moi* s'inscrit dans le processus d'acquisition de la connaissance spirituelle.

1.1.2. L'humiliation et l'éprouvé du corps

Si la conversion mystique travaille à faire mourir le *moi*, c'est notamment parce qu'elle fait traverser au sujet des souffrances physiques. À propos des mystiques des XVI^e et XVII^e siècles, Frédéric Cousinié explique que le « contact avec la divinité va, en effet, jusqu'à

¹⁴ Hélène Trépanier, « Entre amour-propre et anéantissement : le "je" des autobiographies mystiques féminines », dans Richard G. Hodgson (dir.), *La femme au XVII^e siècle*, Actes du colloque de Vancouver, University of British Columbia, 5-7 octobre 2000, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 2002, p. 312.

¹⁵ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 140.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Id.*

*transformer, voire altérer violemment le corps même du fidèle*¹⁸ ». Bien des épreuves sont ainsi imposées au corps des autrices, que ce soit par elles-mêmes ou par la volonté de Dieu. Contrairement à l'âme, le corps chrétien rattache l'être à sa vie mortelle, au monde matériel et aux instincts de la nature¹⁹. En cela, la rhétorique de l'humiliation tient d'une conception dualiste du corps qui occupe tout le christianisme et qui suscite des débats importants au moment même où écrivent les autrices. Le corps serait humiliant et devrait être humilié parce qu'il éloigne le sujet mystique de la vérité, et de sa vérité.

La plupart des douleurs physiques de Madame Guyon sont causées par la maladie, qui occupe une place notable dans l'économie du récit. De la naissance à la vie adulte, les maux assiègent la narratrice, au point où sa mort paraît souvent inévitable – elle survit chaque fois, contre toute attente. Les descriptions longues et détaillées auxquelles donnent lieu les moments de maladie permettent à Guyon de peindre un portrait répulsif du corps qui s'inscrit dans cette démarche d'humiliation de soi. Si la maladie est une « première étape d'un cheminement vers le ciel » dans le cas de bien des hagiographies féminines²⁰, elle est, chez les mystiques, une des formes importantes de « purification passive²¹ ». Survenant dans la vie sans qu'on puisse la contrôler, elle est une invitation à adopter une posture de passivité, dès lors que le sujet malade ne peut faire autrement que subir les maux qui sont imposés à son corps. Guyon en fait même une forme de légitimation de son énonciation :

Tout le mal se jeta sur mes yeux, qui s'enflammèrent de telle sorte, avec des douleurs si étranges, que l'on crut que je les perdrais. Je fus trois semaines avec ces violentes douleurs, sans dormir un quart d'heure durant tout ce temps. Je ne pouvais fermer les yeux à cause qu'ils étaient pleins de petite vérole, ni les ouvrir à cause de la douleur. J'étais toute résolue à être aveugle, car il y en avait grande apparence ; ma force, mon palais, et mes gencives

¹⁸ Il donne pour exemple les cas de François de Sales et de Jeanne de Chantal, le premier marqué de plaies par son contact avec Dieu, la seconde qui grave sur sa poitrine, au fer rouge, le nom de Jésus. Voir Frédéric Cousinié, « Images et contemplation dans le discours mystique du XVII^e siècle français », *loc. cit.*, p. 46. Nous pouvons aussi penser au cas de Jeanne des Anges, quoiqu'un peu différent, qui porte sur le dos de sa main les stigmates de sa possession.

¹⁹ Sur le sujet, voir entre autres Christian Belin, *Le corps pensant. Essai sur la méditation chrétienne*, Paris, Seuil, coll. « Les Dieux, les hommes », 2012. Soulignons cependant que l'auteur a pour ambition de complexifier et de nuancer cette idée reçue d'un corps chrétien à rejeter. Nous y reviendrons, dans le dernier chapitre, pour apporter à notre tour quelques nuances concernant Marie de l'Incarnation et Madame Guyon.

²⁰ Jean-Pierre Albert explique que la maladie est une étape typique des textes hagiographiques féminins, en ce qu'elle permet la rencontre de deux traits importants du genre, soit la symbolique du corps et la passivité, voir *Le sang et le ciel. Les saints mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 123.

²¹ *Id.* Il faut distinguer les formes de « purification passive » des formes de « purification active » que sont les macérations volontaires, *id.*

étaient si remplies que je ne pouvais avaler de bouillon ni prendre aucune nourriture sans en souffrir extrêmement. Tout mon corps était semblable à celui d'un lépreux ; et ceux qui me venaient voir disaient qu'ils n'avaient jamais vu personne en avoir une plus grande quantité, et qui parût plus maligne. (*V*, 264)

Plusieurs éléments font de ce récit de la petite vérole, dont Guyon souffre alors qu'elle est une jeune épouse, une scène topique de maladie : l'usage de termes précis relatifs à l'anatomie (« palais », « gencives »), les descriptions des différents effets physiques (l'inflammation des yeux, les pustules qui envahissent le corps) et des conditions circonstanciennes de la malade – clouée au lit, ne pouvant dormir, nourrie au bouillon qu'elle ne peut avaler, et visitée par différentes personnes qui la diagnostiquent. Ce tableau d'horreur attire l'attention sur le corps, pour mieux le reléguer à la morbidité et à la souffrance, et sert ainsi la rhétorique de l'humiliation. Le caractère hyperbolique, rendu par des termes emphatiques (« si », « extrêmement ») et par la comparaison avec le plus grand des malades, place cependant le corps sous le signe de l'extraordinaire. En fait, plus il est morbide et souffrant, plus le corps devient un lieu où transparait Dieu : c'est Lui, comme le rappelle à plusieurs occasions la narratrice, qui fait traverser ces « maux extraordinaires » (*V*, 121) au sujet. L'immensité des douleurs rejoint l'immensité divine. Ainsi, lorsque la narratrice de la *Vie* expérimente une douleur extrême, elle ressent un « contentement » (*V*, 264) tout aussi extrême : « L'espérance de sa [l'âme] liberté par la perte que je faisais la rendait si satisfaite et si unie à Dieu qu'elle n'aurait pas changé son état à celui du plus heureux prince du monde » (*V*, 264).

Après une description de la maladie centrée sur ses aspects physiques, la narratrice se détache du destin de son corps pour investir la maladie à un niveau spirituel : l'énonciation à la première personne – « mon corps » – passe à la troisième personne et se focalise maintenant sur l'âme. Guyon porte ainsi une attention aux souffrances sensibles, surtout parce qu'elles lui permettent de se détacher des intérêts temporels : « le corps est ruiné en tant qu'il conduit au dehors²² ». Il peut en effet nourrir l'amour-propre, qui détourne de Dieu : reconnue dans sa jeunesse pour sa beauté qui ne manque pas de lui attirer des courtisans, Guyon se dit ainsi heureuse que Dieu, par la petite vérole qui la défigure, « se

²² Ghislain Waterlot, « Les “voies intérieures” et l'action. Réflexions sur la doctrine d'une mystique redoutée : Madame Guyon », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 142, n° 3-4, 2010, p. 269.

vengeât des infidélités que ce visage [lui] avait fait faire » (*V*, 262). La maladie offre des épreuves sur le chemin de la purification, état dans lequel elle peut recevoir la connaissance, comme elle le dit plus loin : « Je ne saurais exprimer les miséricordes que Dieu me fit dans cette maladie et les lumières profondes qu'il me donna de l'avenir » (*V*, 531).

Chez Marie de l'Incarnation, les épreuves physiques s'observent plutôt à travers la description de pratiques pénitentes et ascétiques. Toute une métaphore guerrière se déploie dans le texte pour présenter le corps comme « l'ennemi » de l'âme, « son plus grand obstacle qui la retient et l'empêche de s'envoler dans le séjour de son Bien-Aimé » (*R*, 83). Aussi est-ce dans les premières années de sa vie mystique, alors que la narratrice n'est pas encore entrée dans les ordres et que l'union avec Dieu n'est pas totalement réalisée, que sont pratiquées diverses formes de « pénitences » corporelles (*R*, 43), telles que décrites dans l'extrait suivant :

Elle [l'âme] fait l'imaginable pour gagner son cœur [de Dieu], et lui [Dieu], il lui donne un nouvel esprit de pénitence qui fait qu'elle traite son corps comme une esclave. Elle le charge de haïres, de cilices et de chaînes, le fait coucher sur le bois, et pour linceul, un cilice ; elle le fait passer partie des nuits à < se > discipliner sanglamment ; elle lui fait manger de l'absinthe, de peur qu'il prenne goût aux viandes ; elle ne lui permet de sommeil que le peu qu'il en faut pour ne le pas laisser mourir, parce qu'elle veut qu'il souffre. Avec ces pénitences, les autres actions domestiques et les travaux de tracas, elle lui < fait > panser des plaies puantes et l'< assujettit > de s'en approcher si près qu'il en reçoive le sentiment ; elle le fait aller où il y a des charognes très infectes, pour en prendre à loisir le sentiment. Non contente, elle lui fait prier quelque personne confidente de le battre rudement. Elle ne lui donne aucun repos, mais de continuelles inventions à le faire souffrir. (*R*, 42-43)

Au-delà de l'évocation des différentes techniques de châtement ou d'humiliation du corps, ce sont les procédés énonciatifs qui nous intéressent ici. La narratrice se distancie de son corps de différentes façons. Tandis que le paragraphe précédent est écrit à la première personne, le discours passe ici du « je » au « elle », qui désigne l'âme. C'est à celle-ci que se rapporte donc le déterminant possessif « son » qui introduit le terme « corps » : « elle traite son corps comme une esclave ». Une première distanciation s'opère dans cette façon d'user d'une énonciation à la troisième personne – de ne pas dire « mon corps » –, et une autre dans le fait que le corps est assujetti à l'âme. Remarquons par ailleurs qu'« esclave » est ici au féminin : il y a ambiguïté sur le référent du mot, qui pourrait alors renvoyer au « je » de l'énonciatrice, assujettie elle aussi à la suprématie de l'âme. Comme chez Guyon,

le corps doit passer par différentes épreuves parce qu'il nuit à l'activité intérieure. Dans cette optique, il n'est pas surprenant que Marie de l'Incarnation, se sentant à un moment « comme abandonnée » par Dieu²³, ait le désir de « châtier [s]on corps » (R, 54) pour raviver sa relation avec lui. La souffrance du corps, en ce qu'elle participe plus généralement à la perte de soi, permettrait que Dieu vienne habiter de nouveau la narratrice. Violenté, malade, effacé, ce corps mystique se fait le théâtre de l'expérience de conversion.

1.1.3. La langue humiliée

La langue est contaminée par cet état d'humiliation : la plume des autrices devient une plume humiliée. Ainsi Marie de l'Incarnation affirme-t-elle « n'éc[ri]re qu'en esprit humilié » (R, 75). Cette formulation exprime les difficultés devant l'acte d'écriture, difficultés qui se comprennent à l'aune d'une problématique de la pensée mystique sur laquelle il faut nous arrêter : l'ineffable²⁴, c'est-à-dire ce que « les hommes ne peuvent exprimer par aucunes paroles²⁵ ». Les autrices de notre corpus réitèrent de manière presque psalmodique cette impossibilité d'exprimer, par les mots, leur expérience. C'est que celle-ci, en ce qu'elle relève du mystère, du sens caché au-delà de l'intelligible, ne saurait être correctement rendue par le langage. L'état mystique, aux dires de Guyon, « passe toute expression » (V, 569).

Selon Jacques Le Brun, « l'indicible se rencontre, non pas dans les énoncés, mais dans la modalité de ces énoncés²⁶ ». Michel de Certeau formulait une thèse semblable, avançant que, chez les mystiques, « le langage énoncé devient le récit des conditions et modalités de sa propre énonciation — une *dramatique de l'allocution*²⁷ ». Plusieurs exemples de telles

²³ Dans un semblable moment où elle ressent elle aussi l'abandon de Dieu, Guyon se tourne vers la pénitence physique : « [J]e m'emplissais tout le corps d'orties, mais quoique cela fit beaucoup de douleur, celle que je souffrais au-dedans était telle que je ne sentais qu'à peine la douleur des orties » (V, 242). Le mal que Madame Guyon impose à son corps est second par rapport à celui qu'elle ressent intérieurement, le corps étant ici encore assujéti à l'âme.

²⁴ Sur la problématique de l'indicible, voir aussi François Trémolières, « Approches de l'indicible dans le courant mystique français », *XVII^e siècle*, n° 207, 2000, p. 273-298. L'article fait l'état de la question de l'indicible mystique, qu'il oppose à la pensée janséniste, qui, pour sa part, se situe du côté de la certitude, et de l'entendement du divin.

²⁵ Académie française, « Ineffable », dans *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roy*, op. cit.

²⁶ Jacques Le Brun, *Sœur et amante*, op. cit., p. 27.

²⁷ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 223.

modalités s'observent dans les textes à l'étude. Le plus répandu est sans doute l'aveu d'une impuissance à s'exprimer, en raison du caractère indicible d'un discours qui doit pourtant s'énoncer. Madame Guyon tente de décrire ses états intérieurs, « mais de dire ce que c'est, l'on ne le peut exprimer » (*V*, p. 763), concède-t-elle. À propos de sa relation avec Dieu, Marie de l'Incarnation écrit quant à elle : « C'est une chose indicible ce qu'il veut d'une âme qu'il tient dans une union intime habituelle et continuelle avec lui ! Oui, c'est une chose indicible ! » (*R*, 191) Ici, le caractère indéfinissable est renforcé par l'emploi du mot « chose » que vient qualifier « indicible », et, paradoxalement, par la répétition.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement est la manière dont ce langage mystique exprime l'humiliation de la locutrice, la présentant comme ignorante. La langue, d'abord, est insuffisante, voire déficiente, parce qu'elle se rattache à la créature : « Il n'y a langue humaine qui le puisse exprimer » (*R*, 26), dit Marie de l'Incarnation à propos de la vision de ses péchés lors de son expérience de conversion. L'incapacité langagière peut aussi être attribuée plus spécifiquement à la locutrice²⁸ : « J'avoue bien que je n'ai pas des dictions propres » (*R*, 91). La pauvreté du langage face à la puissance divine rencontre la pauvreté du sujet. Ainsi en va-t-il aussi du leitmotiv du bégaiement, qui traduit la manière incertaine, inadéquate, qu'ont les narratrices de parler de ce qui touche le divin : « je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme » (*R*, 72), dit Marie de l'Incarnation. Et Madame Guyon, dans une formulation similaire, avoue : « O si je pouvais exprimer ce que je conçois de cet état ! Mais je ne puis que bégayer. » (*V*, 301) La phrase exclamative et l'apostrophe dont use ici Guyon sont d'autres moyens stylistiques de signaler à la fois l'admiration devant un propos si élevé et l'incapacité à l'exprimer correctement.

Toutefois, l'enjeu de l'indicible peut être tourné au positif, tandis que les narratrices atteignent une forme de communication avec Dieu qui transcende la langue de la créature : « Mon âme était toute perdue en ces grandeurs, et il semblait que la divine Majesté se plût de l'illuminer de plus en plus en des choses qui sont indicibles à l'imbécilité de la créature. » (*R*, 66) Avouer pouvoir atteindre ces lumières de Dieu qui sont

²⁸ Michel de Certeau parle d'une humiliation des compétences chez les mystiques, voir *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 43.

incompréhensibles à la « créature » ne revient-il pas à se distinguer de celle-ci et de son « imbécilité » ? Dans un autre extrait, nous retrouvons une semblable ambiguïté : « Ah ! Qui pourrait dire ce que c'est que la communication de cet adorable Chef ! Je dis cette communication expérimentale. Il n'est pas possible que la langue humaine la puisse déclarer. » (*R*, 72-73) Avouant d'abord, par une question rhétorique, ses défaillances langagières, la narratrice affirme, comme en réponse à la question posée, qu'elle « di[t] cette communication expérimentale ». Sans expliquer ou définir de quoi il s'agit, elle accomplit tout de même l'acte de « dire » : nous retrouvons l'idée mise de l'avant par Michel de Certeau de l'énoncé mystique qui fait le récit de sa propre énonciation. Par ailleurs, l'ignorance de la narratrice n'est pas tant la sienne que celle de toute l'humanité : cette ignorance commune à chacun·e pointe moins vers l'incompétence de la locutrice qu'elle ne vient justifier l'usage malaisé qui est fait de la langue.

Guyon dit elle aussi, de manière indirecte, atteindre et saisir ce langage de l'indicible, par l'entremise duquel, selon ses dires, l'âme atteint la connaissance :

O parole immédiate, parole ineffable qui dites tout sans rien articuler, qui êtes l'expression de ce que vous parlez ! Qui ne vous a pas éprouvé ne sait rien, quoiqu'il se croie bien savant. C'est en vous qu'est la source de toute science et lorsque vous êtes en plénitude dans une âme, qu'ignore-t-elle ? (*V*, 596)

Par des formulations oxymoriques (« dites tout sans rien articuler ») ou antithétiques (ne rien savoir et se croire bien savant), Guyon indique que c'est l'ineffable qui permet d'atteindre la « science », tandis que la personne qui ne comprend pas cette parole est plutôt associée à l'ignorance. Par-là, elle se range du côté du savoir, ce que vient encore appuyer la question rhétorique. Cependant, c'est de la parole de Dieu que découle la science, comme chez Marie de l'Incarnation où la communication est celle « de cet adorable Chef », et non la sienne : là se rejoue encore une fois une certaine passivité du sujet mystique, qui, tout en affirmant son savoir par rapport aux autres, réaffirme son humilité face au divin.

Pour Guyon, cette parole doit être « éprouvé[e] », c'est-à-dire qu'elle suppose des épreuves : l'humiliation fait du sujet un être bégayant, réduit à un emploi malaisé du langage. De cet appauvrissement de la langue seulement peut venir la communication

mystique. Au même titre qu'il faut châtier le *moi* et le corps pour s'humilier et se disposer à la connaissance, il faudrait perdre un certain usage de la langue pour atteindre un savoir situé au-delà des mots.

1.2. L'Autre en soi

L'humiliation qui vise la perte de soi, à laquelle tendent les mystiques, ne laisse pas le sujet dépossédé intérieurement : « leur vide leur permet d'être emplies par Dieu²⁹ ». Mais avant cette découverte du divin en soi, l'humiliation qu'expérimentent Marie de l'Incarnation et Madame Guyon les confine d'abord à une méconnaissance d'elles-mêmes.

1.2.1. « Mais qui es-tu ? »

Après leur conversion, les autrices affirment ne plus se reconnaître et éprouver un tout autre rapport au monde. « Revenant à ce qui m'était arrivé, je m'en revins en notre logis, changée en une autre créature, mais si puissamment changée que je ne me connaissais plus moi-même. » (*R*, 28), écrit Marie de l'Incarnation. À la suite d'un triple retour (*epistrophê*) – retour sur soi par la vue des péchés, retour sur l'événement vécu, puis retour à la demeure – advient le changement (*metanoïa*³⁰) de l'autrice « en une autre créature ». La transformation est si importante qu'elle entraîne un rapport d'altérité à soi, ou pour reprendre les mots d'Amandine Bonesso, « une désappropriation identitaire³¹ ». Guyon décrit les conséquences de sa conversion en des termes similaires : « Je fus tout à coup si changée que je n'étais plus reconnaissable ni à moi-même ni aux autres » (*V*, 199). C'est dire que cette altérité ne se joue pas qu'à un niveau intérieur, dans un rapport de soi à soi ; la transformation est telle que les autres la perçoivent également. C'est la manière d'être au monde, c'est-à-dire la façon dont le sujet mystique habite le monde et se présente aux

²⁹ Hélène Trépanier, « Entre amour-propre et anéantissement : le “je” des autobiographies mystiques féminines », *loc. cit.*, p. 305.

³⁰ Pierre Hadot, « Conversion », *loc. cit.*

³¹ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 92.

autres, qui se trouve bouleversée par la conversion, et avec elle les possibilités de connaissance.

Amandine Bonesso souligne à juste titre que « la conversion correspond à [une] nouvelle naissance, spirituelle, qui se substitue à la naissance biologique³² ». Pour pouvoir revenir sous les traits d'une autre, pour atteindre cette « vie nouvelle » (*V*, 424) pour parler avec Madame Guyon, encore faut-il « mourir entièrement à [s]oi-même » (*V*, 343). Si toute renaissance nécessite de passer par cette étape, notre corpus d'étude indique qu'il y a quelque chose de particulier dans la renaissance mystique, qui ne donne pas lieu à une reconstruction de l'être, mais fait, au contraire, place à un vide. Ce vide semble nécessaire au développement d'un rapport à soi et au monde inscrit sous le signe du dépouillement qu'exige la rencontre de Dieu. Dépossédées d'elles-mêmes, les narratrices sont en mesure d'être possédées par Dieu : « Mes allées, venues, mon veiller, agir et dormir étaient tout dans cette occupation. Je n'avais pas besoin de méditer ce que j'avais à faire : l'Esprit qui me conduisait m'enseignait tout cela et me réduisait où il voulait. » (*R*, 29) C'est l'Esprit qui fait se mouvoir Marie de l'Incarnation, qui la fait agir selon ses désirs. Cette description, qui rapproche la narratrice de la *Relation* d'un automate ou d'un pantin, trouve écho dans la *Vie* : « l'Esprit de Dieu s'était si fort rendu le maître qu'il me faisait faire tout ce qui lui plaisait » (*V*, 529).

Guyon amplifie et développe cette idée en se comparant à une « machine » :

Je pensais hier au matin : « Mais qui es-tu ? Que fais-tu ? Que penses-tu ? Es-tu en vie que tu ne prends non plus de part à ce qui te touche que s'il ne te touchait point ? » J'en suis bien dans l'étonnement, et il faut que je m'applique pour savoir si j'ai un être, une vie, et une subsistance. Je ne m'en trouve point. Au-dehors je suis comme une autre, mais il me semble que je suis comme une machine qui parle et qui marche par ressorts, et qui n'a nulle vie ni subsistance en ce qu'elle fait. Cela ne paraît point au dehors. J'agis, je parle comme un autre, même d'une manière plus libre, plus étendue, qui n'embarrasse personne et qui plaît à tous, sans savoir ce que je fais, ni ce que je dis, ni pourquoi je fais ou dis cela, ni ce qui me le fait dire³³. (*V*, 747)

³² *Ibid.*, p. 268.

³³ Contrairement au passage correspondant à une première expérience de conversion où Guyon se sent transformée – « Je fus tout à coup si changée que je n'étais plus reconnaissable ni à moi-même ni aux autres [...] » (*V*, 199) – cet extrait se situe dans la troisième et dernière partie du récit, correspondant à une période de la vie de la narratrice où l'union mystique est atteinte, où les sens, la volonté, les passions l'ont quittée.

Il est difficile ici de ne pas penser à la théorie de l'animal-machine de Descartes, théorie contemporaine de Guyon³⁴. Dans le *Discours de la méthode*, le philosophe compare l'animal à une machine, tous deux ne possédant ni âme ni raison. Si l'homme est pourvu d'une âme, son corps le rapproche de la machine. L'image de la machine est mobilisée parce qu'elle permet d'insister sur le contrôle des gestes de la mystique par Dieu : la machine est ce corps dont elle n'a – heureusement – plus le contrôle, qu'elle abandonne entièrement à Dieu. La narratrice continue de vivre extérieurement, mais sans être vraiment présente à et dans son corps : elle *marche*, elle *agit*, elle *parle*, mais « comme une autre ». La perte de soi est cultivée par un rapport à l'altérité (elle est « comme une autre », « comme une machine »). C'est en ce sens que nous pouvons analyser le dialogue entre le « je » et le « tu » au début de ce même passage (« Mais qui es-tu ? Que fais-tu ? ») : à l'aide d'un dispositif théâtral où est mis en scène un sujet dédoublé, Guyon pose la question de la reconnaissance (ou non-reconnaissance) de soi.

2.2.1. De la perte aux « amas de trésors »

Cette altérité à soi est la condition préalable à l'union mystique. Elle est le signe d'une place faite dans le sujet : lorsque l'intérieur est défriché (des passions du corps, de l'orgueil, de la volonté), Dieu peut venir s'y installer, ou inversement, le sujet est libre de se perdre en Dieu. L'union est en effet décrite tour à tour selon ces deux mouvements dans les œuvres. Comme l'a bien expliqué Louis Cognet, cette union ou fusion mystique exige « l'absorption de la volonté de l'homme dans la volonté divine³⁵ ». Loin d'être combattue, la toute-puissance de Dieu est donc recherchée par Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, qui adoptent couramment une posture d'abandon, de passivité³⁶, ainsi que l'exemplifie la comparaison à la machine que nous venons de croiser. Lorsque l'âme, selon la narratrice de la *Vie*, accepte de se « vider de tout ce qu'elle a de propre et d'opposé à la

³⁴ Voir René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, coll. « GF », [1637] 2016. Sur cette théorie, on pourra notamment consulter Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2010 et Anne Deneys-Tunney, *Écritures du corps. De Descartes à Laclos*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écriture », 1992.

³⁵ Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Jacques Le Brun, *Sœur et amante*, *op. cit.*, p. 34.

volonté de Dieu, elle se trouve peu à peu vide de toute volonté propre, et mise dans une sainte indifférence pour ne vouloir que ce que Dieu veut » (V, 212). En s'abandonnant ainsi à Dieu, les autrices passent par des « routes impénétrables » (V, 267). D'ailleurs, il n'est pas rare de voir Dieu dépeint comme un guide : « Je demeurais dans l'ignorance des choses que j'avais vues, laissant le tout à la conduite de la divine Providence [...]. » (R, 133) La posture d'abandon est donc associée à une posture d'ignorance, l'une n'allant pas sans l'autre.

C'est par cette ignorance, atteinte à la suite du processus de perte de soi, que l'union mystique s'accomplit et que la connaissance est atteinte. « J'entraîs en lui, par lui et dans lui qui me découvrait ses divins mystères desquels je vivais » (R, 33), écrit Marie de l'Incarnation à propos de Dieu. La formulation en trois temps, « en lui, par lui et dans lui », donne l'impression d'un contact total avec le divin et illustre la fusion avec Dieu qui, alors, lui révèle et lui « découv[r]e ses divins mystères » (R, 33). En tant que maître et guide, Dieu se saisit entièrement de la fidèle (qui lui a abandonné sa volonté) et la conduit vers la connaissance. Nous comprenons alors pourquoi la perte de soi est accueillie et décrite si favorablement par les narratrices.

Marie de l'Incarnation, dans le treizième et dernier état d'oraison de la *Relation*, décrit en ces termes son état, ou plutôt l'état de son âme unie à Dieu :

Il ne se peut dire la paix et grande tranquillité que l'âme possède se voyant entièrement libre de ses liens [...] ; [...] [elle] expérimente qu'elle n'a fait aucune perte, mais des amas de trésors indicibles. Elle connaît que ce qui lui avait ôté la vue des biens qu'elle possédait dans l'intime union de l'Époux avait été une cendre qui cachait son feu et ses lumières [...].
(R, 207)

Dans ce passage écrit à la première personne, le « je » paraît entièrement détaché de l'âme, alors enfin « libre de ses liens », dépossédé. Aussi la perte de soi (du corps et du *moi*) semble-t-elle véritablement accomplie à la fin du récit. L'intérieur, qui était au départ la scène de combats, est maintenant le lieu de grands « trésors », mot que l'on retrouve autant chez Marie de l'Incarnation que chez Madame Guyon lorsqu'elles décrivent ce que Dieu a placé en elles³⁷. L'extrait cité oppose la « perte » d'autrefois et l'« amas de trésors

³⁷ Voir, par exemple, ce passage où Guyon décrit son état : « C'est comme une personne qui possède dans son fond un trésor inépuisable. » (V, 425) La comparaison est reprise un peu plus loin : « Depuis que notre

indicibles » d'aujourd'hui, ou encore la « cendre » et le « feu », pour illustrer le passage d'un état de disgrâce à l'état de grâce nécessaire à la connaissance mystique.

Si cette connaissance est ainsi atteinte par les autrices, leur ignorance reste un enjeu central, comme si leur savoir spirituel leur demandait, assez paradoxalement, de conserver un état d'ignorance et d'insister sur celui-ci dans leur discours. Autrement dit, l'union mystique mènerait à un type de connaissance qui exige le témoignage et le sentiment d'un manque de connaissance. Dans le dernier état d'oraison de la *Relation*, Marie de l'Incarnation tient ainsi à souligner la simplicité de son âme au contact de Dieu et des savoirs qu'il lui offre :

L'état que maintenant j'expérimente [...] est une clarté tout extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradorable du Verbe Incarné, lequel j'expérimente dans une grande pureté et certitude être l'Amour objectif, et intimement uni et unissant mon esprit au sien, et que *tout ce qu'il a dit a esprit et vie* en moi. [...] Cette manière d'union est très haute et très pure, et quoique je dise « le Sacré Verbe Incarné », ce n'est pas que j'aie une espèce imaginaire ; mais dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable [...]. (R, 238)

La « clarté » qu'elle expérimente « dans les voies de l'Esprit » la présente, sans détour, comme la détentrice d'une connaissance spirituelle « extraordinaire ». Or, elle renchérit en affirmant que son esprit a une « très grande simplicité et pureté et qui va de plus en plus au plus simple » (R, 239). En usant du terme de « simplicité », qui se « dit de l'action qui est faite par une grande foiblesse d'esprit³⁸ », le discours de Marie de l'Incarnation travaille encore une fois à la présenter sous les traits de l'ignorante.

Cette ignorance des simples rattache les narratrices à la figure de l'enfant. À la suite de son expérience de conversion, Guyon explique être « réduite à un état de petit enfant » (V, 528). Dans le sillage de la dévotion à l'Enfant Jésus qui connaît un regain d'intérêt grâce, entre autres, à Pierre de Bérulle, la figure de l'enfant devient topique dans le discours spirituel du XVII^e siècle, et, à plus forte raison, chez les femmes : « Éloge des “petits”, exaltation de l'ignorant, du faible auquel Dieu accorde ses lumières... les femmes

trésor est Dieu même, et que notre cœur et notre volonté est toute sans réserve passée en lui, c'est là où l'on trouve un trésor qui ne s'épuise jamais [...]. » (V, 426)

³⁸ Antoine Furetière, « Simplicité », dans *Dictionnaire universel*, *op. cit.*

mystiques vont très vite capter la dévotion à l'Enfance et en user à leur façon³⁹ ». Sandra La Rocca constate l'émergence de la notion d'« enfance spirituelle » à la même époque, un état qui souligne la petitesse et l'impuissance du sujet chrétien autant que la relation de dépendance qu'il entretient avec Dieu⁴⁰.

Il faut voir que l'état d'enfance ne peut être atteint, là encore, qu'en s'abandonnant à Dieu, à la suite d'une quête d'anéantissement ou perte de soi. Guyon écrit : « J'étais comme un enfant entre vos mains, ô mon Dieu, je ne songeais pas d'un moment à l'autre, mais je reposais à l'ombre de votre protection, sans penser à rien et sans me soucier de moi-même non plus que si je n'eusse plus été. » (*V*, 470-471). Plus loin, elle poursuit : « [...] je me trouvais en même temps et plus faible que les petits enfants et forte comme Dieu. Je me trouvais toute divine et éclairée pour tout et ferme pour les plus fortes croix, et cependant la faiblesse même des plus petits enfants. » (*V*, 622) Il semble que la narratrice soit bien consciente de la part paradoxale de son état, notamment dans ce dernier extrait où elle insiste sur la simultanéité de deux dispositions opposées : « en même temps » faible et forte, enfant et éclairée. Si Marie de l'Incarnation ne fait pas de l'état d'enfance un leitmotiv dans son texte, il lui arrive aussi de se comparer à une enfant. Par exemple, elle rapporte un épisode de jeunesse, alors qu'elle était encore novice aux Ursulines de Tours et qu'elle se trouvait parmi d'autres novices bien plus jeunes qu'elle, et autour de qui elle pouvait redevenir enfant : « Il me semblait que j'étais devenue enfant, et j'agissais avec elles avec esprit de simplicité » (*R*, 113).

Ainsi, Guyon et Marie de l'Incarnation se voient éclairées *dans* et *par* l'état de simplicité, l'ignorance de l'enfant étant une voie privilégiée pour atteindre la connaissance tout en maintenant un état d'humilité. L'humiliation du moi ayant été accomplie, les mystiques peuvent laisser leur esprit au repos, désormais disponible pour accueillir la connaissance.

³⁹ Sandra La Rocca, « L'enfant Jésus et les femmes au XVII^e siècle : une dévotion émancipatrice ? », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 1, n° 15, 2002, p. 18.

⁴⁰ *Id.*

* *

*

L'humiliation du *moi* et l'humiliation du corps qu'expérimente le sujet mystique présentent la conversion comme un travail de renoncement à soi. Au cours de ce processus, Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, humiliant leur corps, abandonnant leur volonté et adoptant un état d'indifférence, se mettent en scène comme ignorantes. Le langage, lui aussi, est affecté : l'indicible, l'insuffisance des mots, rappelle la non-maîtrise des narratrices. Cependant, l'anéantissement de l'amour-propre, les signes extraordinaires du corps meurtri ou malade, et la connaissance d'un parler mystique témoignent d'une expérience au-delà du commun et conduisent à une tension entre ignorance et savoir. S'il y a perte de soi au point de ne plus se reconnaître, il y a trouvaille de « trésors » divins qui habitent dorénavant le sujet. La quête d'anéantissement est donc une étape primordiale dans l'élaboration de la figure de la savante ignorante : elle se réalise au cours de la conversion mystique et permet au sujet d'atteindre la connaissance spirituelle tout en le laissant moins savant qu'il ne l'était au départ. Et si le sujet et la connaissance qu'il a de lui-même s'effritent à l'approche de Dieu, nous verrons, au chapitre suivant, que c'est toute la connaissance du monde que les narratrices habitaient qui vient à s'effriter à son tour.

Chapitre 2 | L'itinéraire vers la connaissance

Peut-être est-ce le point de départ d'une expérience spirituelle que de trouver un *lieu*, mais il est impossible de s'y tenir.

Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*

« Si l'image de la route qui mène au savoir est récurrente depuis l'Antiquité¹ », le discours de la foi s'approprie lui aussi cette analogie : le chemin de Damas, mais aussi les différentes étapes du parcours de la Tentation et de la Passion du Christ, invitent le sujet chrétien à penser son initiation religieuse comme un cheminement². En effet, quoiqu'elle soit marquée, dans la plupart des cas, par un moment, elle se réalise de façon continue :

[L]e croyant est en christianisme, lieu d'un travail de l'Esprit et entraîné dans une dramatique de l'âme devant toujours à nouveau s'ajuster à la vérité. Bien des théologies ont dès lors été construites sur le modèle de l'itinéraire spirituel, S. Augustin à sa manière, ayant passé par une conversion et s'éprouvant en *Confessions*, Bonaventure au cœur du Moyen Âge ou Thérèse d'Avila au début des Temps modernes. Il y a toujours à se convertir à Dieu (jamais à s'installer dans un espace de vérités données), et c'est un travail continûment repris [...]³.

Bien que la Réforme et la Contre-Réforme donnent lieu, aux XVI^e et XVII^e siècles, à nombre de récits de conversion (de la foi catholique à la foi protestante, ou inversement)⁴,

¹ Judith Sribnai, *Pierre Gassendi. Le voyage vers la sagesse (1592-1655)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Espace littéraire », 2017, p. 27. La découverte du « Nouveau Monde » donne un souffle neuf à cette métaphore dans le champ des sciences au XVII^e siècle. Frédérique Aït-Touati explique que le discours scientifique de l'époque, prenant pour modèle le récit viatique alors en vogue, donne souvent au voyage la forme d'une découverte, d'un accès au savoir, voir « L'accès aux lointains. Fiction et savoir au XVII^e siècle », *Épistémocritique*, vol. 12, mars 2012, en ligne : <https://epistemocritique.org/laccès-aux-lointains-fiction-et-savoir-au-xviiè-siècle/> [consulté le 31 août 2022].

² Plus près des autrices, Thérèse d'Avila en fait la métaphore générale de son œuvre *Le chemin de la perfection* : « Ne soyez pas surprises, mes filles, des nombreuses choses qu'il faut observer pour entreprendre ce voyage divin, sur le chemin royal qui mène au Ciel », adresse-t-elle par exemple à ses consœurs, voir *Le chemin de la perfection*, trad. Marcelle Auclair, Paris, Artège, coll. « Les classiques de la spiritualité », [1598] 2018, p. 153.

³ Pierre Gisel, « Convertis et conversions. Quelques remarques en guise d'ouverture », dans Philippe Martin et Éric Suire (dir.), *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques. Tome I, période moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 2016, p. 15-16.

⁴ Thierry Wanegffelen, « Les convertis du siècle des réformations. Discours confessionnel et expérience individuelle », dans Jean-Christophe Attias (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », p. 183-202.

la conversion de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon, comme celle de la plupart des mystiques, n'est pas de cette nature. En effet, ce n'est pas leur confession religieuse qui change, mais plutôt leur rapport à la foi au sein même de la religion catholique⁵. Avec Laura Verciani, nous pouvons décrire la conversion mystique comme le passage « d'une religiosité incomplète à un christianisme plus fervent⁶ », ou encore, avec Amandine Bonesso, comme l'« évolution d'un état de vie marqué par l'imperfection et le péché à un état de réhabilitation qui tend vers le salut⁷ ».

Différentes étapes, différents lieux, différentes temporalités forment ainsi l'itinéraire de la conversion mystique, expérience totale et continue : nous les analyserons dans ce chapitre en cherchant à saisir leur rôle dans le processus d'acquisition d'une connaissance spirituelle.

2.1. Spatialité

La figure de la savante ignorante suppose un certain positionnement dans le monde, c'est-à-dire un rapport singulier à l'espace⁸ dans lequel le sujet évolue au cours de sa quête vers la connaissance. Dans leur récit, les narratrices traversent différents lieux, liés à différentes étapes de leur conversion mystique. Rentrer en soi, quitter le monde, errer, fonder, sont autant de manières, pour ces femmes, d'être (ou ne pas être) dans l'espace.

2.1.1. Chercher au-dedans

Se rejoindre soi-même : voilà la visée de la trajectoire qu'est la conversion chrétienne, laquelle demande en effet au croyant de revenir à lui-même, pour y trouver Dieu. Le sujet

⁵ Notons tout de même que des récits de conversion du protestantisme au catholicisme sont racontés dans la *Vie* par Madame Guyon à quelques reprises ; Marie de l'Incarnation fait aussi le récit de conversion des autochtones au catholicisme (*R*, 170-171).

⁶ Laura Verciani, *Le moi et ses diables*, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 12.

⁸ Nous partons de la définition de Michel de Certeau, qui distingue l'espace du lieu : « est un *lieu* l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence », tandis qu'« il y a *espace* dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable du temps ». Ainsi, pour lui, « *l'espace est un lieu pratiqué* » (l'italique est de l'auteur), voir *L'invention du quotidien. Arts de faire*, t. 1, Paris, 10-18, coll. « Inédit », 1980, p. 208.

quitte le monde pour en pénétrer un autre, celui de l'intériorité. Pierre Hadot souligne à juste titre que le christianisme marque le passage d'une expérience de la conversion réalisée dans le monde à une « expérience intérieure de la conversion⁹ ».

De l'arrière-boutique de Montaigne, aux terres inconnues de La Rochefoucauld, en passant par les géographies précieuses, l'Ancien Régime offre à voir un riche « transfert métaphorique¹⁰ » des lieux spatiaux à des lieux de l'intériorité. Si nous connaissons bien l'apport des moralistes au développement de telles métaphores au XVII^e siècle¹¹, plusieurs études des dernières décennies ont mis en lumière l'existence d'une véritable « culture de l'intériorité¹² » du côté du courant mystique : « il ne fait aucun doute que, dans la France du XVII^e siècle, la littérature spirituelle entretient avec l'espace intérieur un rapport privilégié et constitutif. La spiritualité de ce siècle est vraiment, en son essence intime, une science ou une culture de l'intériorité¹³ », affirme Mino Bergamo. Sophie Houdard abonde dans le même sens : l'intériorité devient « l'espace de référence¹⁴ » des mystiques.

Dans la première partie de la *Vie*, dédiée à la jeunesse de Guyon, nous retrouvons le récit d'une telle expérience intérieure de la conversion. Sur les conseils de son père, la

⁹ Contrairement à l'Antiquité préchrétienne, où on se convertit à titre d'individu politique, membre de la cité. Pierre Hadot, « Conversion », *loc. cit.*

¹⁰ Bernard Beugnot, « Quelques figures de l'espace intérieur », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 33.

¹¹ Sur ce qui distingue la conception de l'espace intérieur des moralistes de celle des spirituels, voir notamment Christian Belin, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumières classique », 2002. Belin souligne l'existence, à l'époque, d'un « double sens de la notion d'intériorité : un sens spirituel (original et fondateur) se doublait en effet d'un sens moral (dérivé, second et complémentaire) », *ibid.*, p. 314. D'après lui, « le discours moral s'est emparé de la notion d'intérieur en la laïcisant », *ibid.*, p. 316). Voir aussi Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993, p. 65-86. En tant que spécialiste des moralistes, Van Delft analyse dans cette littérature le développement de ce qu'il désigne comme une cartographie morale, qu'il rapproche tout en la différenciant d'une cartographie spirituelle qui se développe à la même époque dans le domaine religieux. Il les distingue selon leur registre : les cartes spirituelles ont comme fin de guider le chrétien entre le Bien et le Mal, de l'amener vers Dieu en lui faisant éviter les chemins de la tentation, alors que les cartes laïques, adressées aux mondains, sont plutôt tournées vers des préoccupations temporelles.

¹² Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, trad. Marc Bonneval, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 25.

¹³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴ Sophie Houdard, « Les Auteurs mystiques et la "pensée du dehors" », dans Nicole Jacques-Lefèvre (dir.), *Une histoire de la « fonction-auteur » est-elle possible ?*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa, 11-13 mai 2000, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, p. 196.

narratrice, alors âgée de dix-neuf ans, va à la rencontre d'un religieux de l'ordre de saint François¹⁵ pour lui expliquer ses difficultés à faire l'oraison¹⁶. Le religieux lui répond alors : « *C'est, Madame, que vous cherchez au-dehors ce que vous avez au-dedans. Accoutumez-vous à chercher Dieu dans votre cœur et vous l'y trouverez* » (V, 197, l'autrice souligne). Cet appel à entrer en soi inscrit l'expérience de conversion de la narratrice dans un schéma de pensée cher aux mystiques, qui postule que Dieu ne peut être « cherché au dehors de nous, mais à l'intérieur de nous, au plus profond et au plus secret de nous-mêmes¹⁷ ».

Ce qui nous semble singulier dans ce passage, c'est la réaction immédiate de Guyon face aux paroles du religieux, qui l'affectent et la transforment profondément : « je dis à ce bon père [...] que mon cœur était tout changé, que Dieu y était, et que je n'avais plus de peine à le trouver ; car dès ce moment il me fut donné une expérience de sa présence dans mon fond [...] ». (V, 198) La croyante circonscrit temporellement le changement qu'elle ressent intérieurement, traçant une délimitation entre deux états : *avant* qu'elle ne sente la présence divine, et *après* qu'elle trouve enfin Dieu en elle. L'expression « dans mon fond » s'attacherait ici à situer l'expérience de conversion dans la partie la plus reculée de l'intériorité¹⁸. Guyon décrit aussi les effets des paroles du religieux comme ceux d'une blessure : « [I]l est vrai qu'elles [les paroles] furent pour moi un coup de flèche qui percèrent mon cœur de part en part. Je sentis dans ce moment une plaie très profonde,

¹⁵ Si Guyon ne le nomme pas, Dominique Tronc, dans son édition critique de la *Vie*, affirme, à la suite notamment d'Henri Bremond, qu'il s'agit du récollet Archange Enguerrand (V, 194, note 103).

¹⁶ Bien qu'il soit difficile de donner une définition univoque de l'oraison, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une prière silencieuse, sans objet, qui ne doit pas demander d'effort, et qui « ouvre à la présence de Dieu en soi », voir Edith Bélanger, « La passivité comme abandon à la volonté de Dieu dans la doctrine de Madame Guyon. Enjeux et interpellations de la controverse quiétiste », *loc. cit.*, p. 21-22.

¹⁷ Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸ Benedetta Papasogli explique qu'« en réalité, tout au long du siècle les auteurs spirituels tenteront de définir de façon différente la relation qui passe entre les deux représentations fondamentales de l'intériorité, c'est-à-dire le "sommets" et le "fond" », voir *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classiques », 2000, p. 46. Elle cite le mystique François Malaval, qui fait état de « deux façons » de sentir les opérations de Dieu en l'âme : « il y en a qui sont attirés à regarder Dieu comme dans la suprême partie de leur ame [...], il y en a d'autres qui sont attirés à le regarder au fond de leur ame [...] » ; le chrétien, pour « regarder Dieu », peut opter pour la façon qui lui paraît la meilleure, voir *Instructions familières sur l'oraison mentale*, Paris, Warin, 1693, p. 110. Papasogli remarque toutefois que le XVII^e siècle favorise, progressivement, le fond et son imaginaire associé à l'obscurité, qu'il préfère à la lumière associée à la cime, voir *Le « fond du cœur », op. cit.*, p. 47. Guyon, plutôt que l'image de la cime de l'esprit développée par François de Sales, opte pour l'image du fond de l'âme, héritée de la tradition rhéno-flamande avec laquelle nous savons que Guyon entretient plusieurs liens.

autant délicieuse qu'amoureuse ; plaie si douce, que je désirais n'en guérir jamais » (V, 197). Cette transformation de soi s'inscrit donc sous le signe de la douleur, mais une douleur nouvelle dont le sens est renversé, dès lors que la plaie au cœur¹⁹ est synonyme de délices, d'amour et de douceur, écho aux joies du contact divin et des connaissances qu'il offrira au sujet.

Véritable moment de révélation, la scène insiste sur la rupture inhérente à l'expérience de conversion :

Ces paroles mirent dans mon cœur ce que je cherchais depuis tant d'années ou plutôt elles me firent découvrir ce qui y était et dont je ne jouissais pas faute de le connaître. O mon Seigneur, vous étiez dans mon cœur et vous ne demandiez de moi qu'un simple retour au-dedans pour me faire sentir votre présence. O bonté infinie, vous étiez si proche, et j'allais courant çà et là pour vous chercher, et je ne vous trouvais pas. Ma vie était misérable et mon bonheur était au-dedans de moi, j'étais dans la pauvreté au milieu des richesses et je mourais de faim près d'une table préparée et d'un festin continu. O beauté ancienne et nouvelle, pourquoi vous ai-je connue si tard. Hélas ! je vous cherchais où vous n'étiez pas et je ne vous cherchais pas où vous étiez. (V, 197-198)

Ici encore, nous retrouvons la distinction entre ces deux états dont nous traitons plus haut, mis en relief par des structures antithétiques (« dans la pauvreté au milieu des richesses » ; « je mourais de faim près d'une table préparée et d'un festin continu ») et en chiasme (« vous étiez si proche, et j'allais courant çà et là pour vous chercher »), structures héritées des Évangiles qui reviennent souvent chez l'autrice²⁰. Sont opposés l'espace extérieur à celui du « dedans », la « vie misérable » au « bonheur », la « pauvreté » aux « richesses », la « faim » au « festin continu ». Mais au-delà de ces tensions et de ce jeu d'inversion, où il s'agit de remettre le monde à l'endroit, ce passage révèle la portée heuristique de la conversion. Par l'emploi des verbes « découvrir » et « chercher », lequel se trouve à quatre occurrences dans l'extrait, Guyon se met en scène en tant que sujet en quête de connaissance. Par l'image qu'elle donne d'elle-même, « courant çà et là » en vain,

¹⁹ L'image de la flèche perçant le cœur est loin d'être anecdotique : la description fait écho à l'épisode de la transverbération dans l'autobiographie spirituelle de Thérèse d'Avila, où cette dernière dit percevoir, lors d'une extase, un ange enfonçant dans son cœur un long dard. Voir *Livre de la vie*, trad. Jean Canavaggio, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2012, p. 292-293.

²⁰ Par exemple, l'antithèse : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent ; mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où la teigne et la rouille ne détruisent point, et où les voleurs ne percent ni ne dérobent » (Matthieu 6 :19-20) ; et le chiasme : « Car quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé » (Luc 18 :14).

elle insiste sur l'idée d'un chemin, d'un itinéraire à emprunter pour atteindre le savoir²¹, qu'elle ne trouve pas avant de rencontrer le religieux. Le chemin ouvert par cet homme – véritable figure de guide, qui apparaît le seul temps de transmettre ce message²² – mène vers l'intériorité. Formulé à trois reprises (par le Franciscain d'abord, et par Guyon ensuite, qui paraphrase le propos deux fois), le message est clair : il faut cesser de chercher à l'extérieur ce qui se trouve déjà en dedans de soi-même, nouvel espace à explorer.

Or l'espace intérieur n'est pas que métaphorique ; il est, pour les mystiques, un véritable refuge face au monde extérieur. À propos des textes biographiques des femmes spirituelles de l'époque classique, Jacques Le Brun remarque qu'ils sont fondés sur un schéma opposant Dieu au siècle et au monde²³. Influencés par la pensée augustinienne, de nombreux penseurs du XVII^e siècle insistent en effet sur les dangers du monde, qui éloignent l'individu de la vie intérieure par les divertissements qu'il propose²⁴. Aussi Guyon préfère-t-elle aux divertissements mondains ceux, intimes, de son « cabinet²⁵ » :

Dans le temps de mes expériences de misères je ne cherchais point de récréation au dehors ; au contraire, elles me faisaient peine, et je ne voulais rien voir ni rien savoir, et lorsque les autres allaient voir, je demeurais au logis. Mon cabinet était mon seul divertissement. Je me suis trouvée proche de la reine que je n'avais point vue et que j'aurais eu assez d'envie de voir, et Monseigneur aussi qui y était ; il n'y avait qu'à ouvrir les yeux et je ne le faisais pas. (V, 382)

Par ce renversement du sens du divertissement, la narratrice affirme la prédominance du monde intérieur protégé par le monde domestique. Elle adopte en société une position de

²¹ D'ailleurs, « méthode » (μέθοδος) renvoie à « chemin », étant formé à partir de son étymon (ὁδός) : chercher la méthode, c'est chercher son chemin.

²² Ce franciscain se refusera à diriger Madame Guyon en raison de son sexe, de son âge, et parce que l'extérieur de la jeune femme « lui donnait beaucoup d'appréhension » (V, 199). Il n'apparaîtra pas à nouveau dans l'œuvre.

²³ Jacques Le Brun, *Sœur et amante*, *op. cit.*, p. 53.

²⁴ C'est une question qui occupe tout le XVII^e siècle. Outre l'Église, pour qui ce fut toujours un problème, les moralistes en font un de leurs sujets de prédilection. Nous pouvons notamment penser à Pascal qui traite longuement de la question du divertissement dans ses *Pensées* (quoique chez lui, le divertissement ne soit pas vraiment un danger, mais un état incontournable de l'humain). Mais nombre d'autres œuvres moralistes ou spirituelles insistent à leur manière sur les dangers du monde. Louis Van Delft a bien mis en lumière le traitement de cette question dans la littérature moraliste. Voir entre autres, parmi ses ouvrages : *Littérature et anthropologie*, *op. cit.* ; *Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005 et *Les Moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.

²⁵ À propos de la prépondérance du lieu du cabinet dans la culture de l'intériorité, voir Bernard Beugnot, « Quelques figures de l'espace intérieur », *loc. cit.*, p. 33.

retraite²⁶, ne voulant « rien voir ni rien savoir » : c'est dire combien elle se désintéresse de tout ce qui l'entoure, même lorsqu'il est question de la reine ou du roi. Lorsqu'elle rejette ces grandes figures, elle s'oppose du même coup à la vanité et à l'orgueil du monde, lequel, associé au spectacle, est aussi perçu comme un lieu pernicieux qui encourage les passions de l'amour-propre. Guyon insiste à plusieurs reprises sur les dangers de l'amour-propre, ce qu'elle fait notamment en critiquant avec force ses années de jeunesse qu'elle décrit comme « une continuation de rencontres journalières de croix et d'occasions de vanité » (V, 189) lors desquelles elle « ne pouvai[t] s'empêcher de vouloir plaire » (V, 190).

2.1.2. Quitter, errer

Nous l'avons vu, la quête de l'espace intérieur chez Marie de l'Incarnation et Madame Guyon se fait au détriment du monde extérieur. Le réel renoncement au monde s'accomplit cependant plus tard dans le récit, au moment où elles quittent l'enfance et choisissent d'abandonner leur position dans la société, de délaissier les préoccupations temporelles quotidiennes pour se tourner vers Dieu et se donner entièrement à Lui – c'est là tout le « changement d'orientation » que suppose la conversion, selon Pierre Hadot. La conversion de Marie de l'Incarnation, ainsi que le formule bien son fils Claude Martin, doit s'entendre comme la « résolution forte qu'elle prit de ne plus penser au monde, ni à ses soins, ni à ses espérances, afin de se donner toute à Dieu et de ne plus vivre que de son amour²⁷ ». Le moment rattaché à cette étape est clair dans la *Relation* : « Une voix intérieure me poursuivait partout qui me disait : “Hâte-toi, il est temps ; il n'y a plus rien à faire pour toi dans le monde”. » (R, 97) Par le discours rapporté et par l'impression d'urgence transmise par l'impératif, Marie de l'Incarnation dramatise l'appel qu'elle reçoit à quitter la vie temporelle²⁸.

²⁶ Sur cette question, voir Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1996. Beugnot relève plusieurs expériences de retraite chez les femmes de l'époque (la vie provinciale, la rêverie loin de la cour, le salon, le couvent, l'abri contre les intrigues politiques ou amoureuses) et explique que « les figures féminines sont légion dans le discours de la retraite », *ibid.*, p. 220. Il en vient à la conclusion que, entre la femme et la retraite, « se nouait ou se révélait une affinité naturelle, comme si implicitement l'opposition du masculin et du féminin recouvrait celle de l'action et de la contemplation, du monde et de la retraite », *ibid.*, p. 220-221.

²⁷ Claude Martin, « Préface », dans *La vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation, op. cit.*, p. I-XXIII.

²⁸ La même phrase est répétée au chapitre suivant (R, 100), ce qui lui confère encore plus d'importance.

Parce qu'il est synonyme de la fin de l'état matrimonial²⁹ et de la vie en société, ce départ est aussi vécu comme une réelle libération : « Il ne se peut dire combien la religion me fut douce après un tracas tel que celui que j'avais quitté » (*R* 101), concède Marie de l'Incarnation, à son entrée au monastère des Ursulines de Tours. Guyon peint de son côté un tableau extatique du moment de son départ vers un espace *autre* : « Je chantais des cantiques de joie de me voir dégagée des biens, des honneurs, des embarras du siècle » (*V*, 419). Si elle n'entre pas dans un ordre comme Marie de l'Incarnation, Guyon quitte sa demeure pour aller vivre chez les Nouvelles Catholiques de Paris, à qui elle fait don de tout son argent. Dans un effort de dépouillement, elle se départit alors de ce qui constitue son statut social³⁰, jusqu'à ses moindres possessions : « Je ne réservai pas même mon linge à mon usage, les mettant dans l'armoire commune. » (*V*, 419) C'est en ce sens que ce départ du monde doit être replacé dans le processus plus large de dépouillement que nécessite la conversion.

Cependant, ce départ ne mène pas les autrices à une complète position de retraite. Certes, Marie de l'Incarnation rentre dans les ordres et intègre le couvent des Ursulines de Tours en 1631, mais elle ressent un fort appel à rejoindre les missions d'évangélisation. L'investissement du monde intérieur peut impliquer une nouvelle façon d'habiter le monde extérieur. Entre l'âge de trente-quatre et trente-cinq ans, la narratrice caresse en effet le désir de partir pour évangéliser les peuples autochtones d'Amérique du Nord. Avant le voyage vers le Canada (qui ne pourra se réaliser qu'en 1639 en raison de difficultés administratives et logistiques), elle effectue déjà ce que nous pourrions appeler un voyage spirituel :

Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit qui était lié à l'Esprit de Jésus, ne pouvait être enfermé. Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident, dans les parties du Canada et dans les Hurons, et dans toute la terre habitable [...]. (*R*, 130)

²⁹ Du moment où il oblige au charnel et détourne du vrai Époux auquel les spirituelles désirent se vouer, l'état matrimonial ne convient pas à Marie de l'Incarnation et Madame Guyon. Mariées à un jeune âge par leurs parents, tandis qu'elles désireraient plutôt revêtir le voile, un veuvage prématuré leur permettra à toutes deux de quitter la société, où elles répètent vivre de grandes épreuves.

³⁰ Il faut souligner que Guyon vient d'une famille de la petite noblesse et qu'elle marie un noble qui possède une importante fortune.

À défaut de se promener sur les chemins non encore battus d'un nouveau pays, la narratrice se « prom[ène] en esprit » (R, 130) de manière à sortir des murs du cloître, pour en dépasser les limites. L'esprit, jamais cloîtré, « ne p[eut] être enfermé ». La narratrice explique encore que son esprit, avant même de partir pour le Canada, se trouve en fait déjà en ce pays, engagé sur l'itinéraire de sa conversion : « Je faisais bien des stations par tout le monde ; mais les parties du Canada étaient ma demeure et mon pays, mon esprit étant tellement hors de moi et abstrait du lieu où était mon corps. » (R, 137) Marie de l'Incarnation est appelée vers un autre lieu, marqué par la plus grande altérité (les Indes, le Japon, puis l'Amérique habitée par les autochtones d'Amérique du Nord).

Quitter, voyager, être attirée *ailleurs*... les actions de Marie de l'Incarnation indiquent une approche du monde sous le mode de l'errance. Dans un cadre chrétien, l'errance évoque le nomadisme du Christ ou encore celui de saint Paul, et ne saurait, par conséquent, avoir la connotation négative que peut évoquer le terme dans la littérature profane de l'époque³¹. L'errance est justifiée lorsqu'elle

est mue par les impératifs d'une mission, par un appel de Dieu. Pour le chrétien, le chemin de la vie, selon la figure de l'*homo viator*, est une route faite d'épreuves et de détours. Étape obligée du pèlerin en quête de signes célestes, l'errance prend alors une dimension initiatique ou positive : elle donne l'accès à une réalité supérieure³².

Errer, à la recherche toujours d'un autre lieu, voilà l'attitude que la savante ignorante doit adopter dans l'espace du monde temporel, auquel elle ne peut échapper avant l'appel de Dieu. D'ailleurs, l'errance fait partie des formes de comportement du « sauvage³³ », cette

³¹ Lucie Desjardins et Marie-Christine Pioffet expliquent en effet que « dans la langue de l'époque, le mot fait souvent couple avec le concept d'erreur, au point de former un binôme synonymique. Errer, c'est bien sûr encore déambuler sans itinéraire précis, hésiter, puis se tromper. En vertu d'une étymologie latine commune (*errare*), le mot « erreur », au sens de tromperie, qui se surimpose à l'idée de déplacement erratique, se voit conférer une connotation négative à partir de la fin du XVI^e siècle », voir « Présentation », dans Lucie Desjardins, Marie-Christine Pioffet et Roxanne Roy (dir.), *L'errance au XVII^e siècle*, Tübingen, Narr Francke Attempto, coll. « Biblio 17 », 2017, p. 10. Les romans comiques de l'époque sont donnés comme exemples de cette conception de l'errance.

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ Michel de Certeau, *La fable mystique, op. cit.*, p. 277. Le philosophe explique qu'au XVII^e siècle, le sauvage « est opposé aux valeurs de travail, d'économie scripturaire et de classement territorial et social qui se mettent en place par l'exclusion de leurs contraires : il est sans productivité, ou sans lettres, ou sans lieu et sans "état". Ce personnage, les mystiques le revêtent – comme un costume de clown – pour trouver une issue dans la société qui l'a créé », *ibid.*, p. 277.

figure de « l'entre-deux³⁴ », « figure de passage³⁵ » pensée par Michel de Certeau, dont les narratrices, prises entre savoir et ignorance, sont une incarnation.

C'est aussi en tant que sujet errant que Guyon mène sa vie lorsqu'elle quitte sa demeure. Avant son emprisonnement en 1688, elle se promène entre différentes villes, notamment Paris, Thonon, Annecy, Gex, Lyon, Dijon, Marseille, Genève, Turin, Vercel, Grenoble. Elle refuse de prendre domicile et d'entrer dans un ordre religieux, car cela l'obligerait à demeurer cloîtrée³⁶. Elle est également appelée à errer en raison des persécutions qui l'accablent, moments où plusieurs lui refusent l'hospitalité, par exemple l'évêque de Genève, qui ne voudra pas qu'elle s'installe dans son diocèse. L'errance est alors le moment de ressasser et d'interpréter les souffrances qu'occasionne l'absence d'un lieu à soi :

Ma déroute et mes croix augmentaient chaque jour. Je me voyais sans refuge, ni retraite, errante et vagabonde. Tous les artisans que je voyais dans les boutiques me paraissaient heureux d'avoir une demeure et un refuge, et je ne trouvais rien au monde de plus dur [...] que cette vie errante. (*V*, 629-630)

Il ne faut pourtant pas s'y tromper : ce lot de souffrances participe pleinement du dépouillement vers lequel le sujet mystique doit tendre. Le voyage (occasion paradigmatique d'errance) est décrit par les deux narratrices comme une expérience douloureuse, mais qui procure en même temps (voire pour cette raison même) de grandes joies en ce qu'elle les rapproche de Dieu. Guyon raconte ainsi un voyage en mer de Marseille à Gênes, bouleversé par une tempête :

Lorsque les périls étaient plus évidents, c'étaient où ma foi était plus forte et mon intrépidité, causée par une impuissance de vouloir autre chose que ce qui m'arriverait, soit d'être brisée par les rochers, soit d'être noyée, ou tuée ; tout m'était égal dans votre volonté, ô mon Dieu. [L]es périls les plus effrayants et où la mort paraissait la plus certaine, étaient ceux qui me plaisaient davantage. (*V*, 633)

³⁴ *Id.*

³⁵ *Ibid.*, p. 278.

³⁶ Plusieurs souhaitent qu'elle s'établisse chez les Nouvelles catholiques, mais elle résiste, n'étant pas convaincue de leur honnêteté (*V*, 410-414).

De manière semblable, Marie de l'Incarnation s'attache à raconter la traversée maritime³⁷ vers la Nouvelle-France, lors de laquelle tout l'équipage du bateau crut mourir. S'observe alors un rapport indissociable entre ce que l'autrice vit extérieurement et intérieurement³⁸ ; la rencontre avec le glacier est l'occasion de réaliser qu'elle est disposée à mourir : « mon esprit se trouvait en un dépouillement de mourir ou de vivre. Toute ma pente était dans l'accomplissement des volontés de Dieu qui, dans toutes les apparences, s'allait effectuer par notre mort » (R, p. 165), écrit-elle. En permettant de passer si près de la mort qui serait un complet anéantissement de soi, le voyage se présente comme un moyen propice pour atteindre l'union mystique. Espace illimité, la mer exprime magnifiquement cet infini du divin³⁹ dans lequel Marie de l'Incarnation et Madame Guyon cherchent à rencontrer Dieu.

Les récits offrent ainsi bon nombre de parallèles entre le vécu dans l'intériorité et dans le monde. Pour l'Ursuline, le passage d'un état de grâce à un état dit « crucifiant » (R, 176) s'amorce véritablement au moment de l'embarcation vers la Nouvelle-France. Ce long voyage « est présenté comme une épreuve, un incontournable de l'aventure spirituelle⁴⁰ ». Inversement, la période d'épreuves intérieures est décrite à l'aide de la métaphore du voyage. C'est dire combien le lien est étroit entre extériorité et intériorité, si bien qu'on ne sait parfois plus lequel est tributaire de l'autre. Ainsi dans l'extrait suivant :

[I]l faut passer par de grands travaux intérieurs et extérieurs qui épouvanteraient une âme si on les lui faisait voir avant que de les expérimenter, et même lui feraient quitter tout pour ne pas passer plus avant en ce qu'elle en expérimente, si une vertu secrète ne la soutenait, car il semble que les eaux des tribulations, par où elle a passé par tant de circoncisions spirituelles, aient éteint ce feu qui la consommait si suavement en la partie supérieure de l'âme [...]. (R, p. 237)

³⁷ Le motif de la traversée maritime est présent chez d'autres mystiques. Surin, par exemple, dans *La science expérimentale*, métaphorise le récit de ses années de folie comme un voyage, plus précisément un voyage maritime. Voir Michel de Certeau, « Voyage et prison : la folie de J.-J. Surin », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages : récits et imaginaire*, Paris-Seattle-Tübingen, Biblio 17, 1984, p. 445.

³⁸ Du côté de Madame Guyon, la période de crise a pour pendant ce qu'elle nomme ses « persécutions », moment où Dieu « s'éloigne ». Non seulement souffre-t-elle de l'absence de Dieu, mais « [t]outes les créatures » s'appliquent aussi à la faire souffrir. Si les croix intérieures ne vont qu'en augmentant, « les domestiques devi[ennent] de jour en jour plus fortes » (V, 373), elles aussi.

³⁹ Sur l'importance de l'image de la mer dans le discours spirituel du XVII^e siècle (et également dans le discours moral), voir Benedetta Papisogli, *Le « fond du cœur »*, op. cit., p. 119-151.

⁴⁰ Nathalie Freidel, « Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France », *Dix-septième siècle*, n° 272, mars 2016, p. 535.

« Passer par », « quitter tout », « passer plus avant », « par où elle a passé » : pour décrire les mouvements de l'âme, l'autrice mobilise un lexique et des tournures relevant du trajet. Les « eaux de tribulations » par lesquelles il faut passer rappellent, par ailleurs, les eaux de l'océan traversées lors du voyage vers Québec. De même le double sens attribué à l'idée d'abîme – abîme des eaux et abyme de l'âme – ou à l'idée de naufrage : « le “naufrage mystique” confine clairement, par sa terminologie et son imagerie, au naufrage réel, même si celui-ci a en l'occurrence été évité de justesse⁴¹ ». La narratrice emploie aussi les mêmes termes pour décrire les difficultés spirituelles et temporelles de la Nouvelle-France. À propos de ses croix intérieures, par exemple, elle remarque combien Dieu la « fait passer par tant de détroits et tant d'épines » (R, 207). Le mot « épine » se retrouve sous sa plume pour parler également de la Nouvelle-France : dans sa correspondance, elle dit ainsi qu'il y a au Canada « des glaçons, des ronces, des épines⁴² », ou encore qu'il s'agit d'un pays « où tout est plein d'épines⁴³ ». Territoire de douleurs et de privations⁴⁴, « pays [...] plein de tracas » (R, 209), le Canada se présente comme l'espace idéal où rencontrer Dieu, lui qui ne peut être trouvé qu'en un espace dépouillé, en « une demeure libre de tout bruit » (R, 236).

Mais si la colonie correspond à l'espace de dépouillement suprême dans la *Relation de 1654*, c'est aussi que la narratrice y vit cloîtrée. « Partir pour être mieux enfermée (mais aussi s'enfermer pour mieux partir), ce rêve [...] fut le fait des plus fameuses saintes⁴⁵ » : cette tension, l'entreprise de Marie de l'Incarnation l'illustre de manière emblématique. La

⁴¹ Vincent Grégoire, « Le passage de l'Atlantique : une traversée pleine de “traverses” », dans Raymond Brodeur (dir.), *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Religions, cultures et sociétés », 2001, p. 21.

⁴² « Lettre XXXI. De Tours, à Madame de la Peltrie, novembre 1638 », dans *Correspondance*, éd. Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 70.

⁴³ « Lettre CXLIII. De Québec, à son Fils, 9 septembre 1652 », dans *Correspondance*, *op. cit.*, p. 485

⁴⁴ Il faut toutefois souligner qu'avant l'arrivée en Nouvelle-France, ce territoire est plutôt perçu comme une « quasi-utopie », pour reprendre les termes de Marie-Christine Pioffet, voir « Nouvelle-France ou France nouvelle : les anamorphoses du désir », *Tangence*, n° 90, été 2009, p. 55. Dominique Deslandres affirme pour sa part qu'il s'agit « à de multiples égards » d'une « terre d'utopie ». Le rêve des missions est d'y établir « une société calquée sur un passé mystique : celui de la primitive Église », voir « L'utopie mystique et les tracas de la fondation de la Nouvelle-France », dans Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France : Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁵ Nicole Pellegrin, « La Clôture en voyage (fin XVI^e-début XVIII^e siècle) », *Clio. Histoire, femmes et société*, n° 8, décembre 2008, p. 80.

claustration conventuelle permet de justifier sa participation aux missions⁴⁶, en même temps que cette nouvelle vie assure une double réclusion : une première dans un territoire non habité par la civilisation européenne, une seconde entre les murs d'un couvent. Même le voyage qui précède l'installation en Nouvelle-France reproduit l'existence conventuelle des Ursulines : « dans toute la traversée, nous gardâmes exactement nos règles » (*R*, 166). C'est là tout le paradoxe d'une « voyageuse immobile⁴⁷ », qui découle de cette nécessité qu'ont les moniales de « concilier les aspirations missionnaires et l'idéal de claustration conventuelle, réitéré et renforcé par la Contre-Réforme⁴⁸ ».

Les lieux que nous venons d'étudier – le cloître au sein de la colonie et le bateau lors du voyage – sont propices à l'union mystique parce qu'ils sont des espaces totalement *autres*. Pour reprendre une idée importante chez Foucault, ils sont des « types extrêmes de l'hétérotopie⁴⁹ ». Cette notion d'hétérotopie définit des lieux réels (en opposition à l'utopie), « qui sont des sortes de contre-emplacements », des « lieux qui sont hors de tous les lieux⁵⁰ ». Parmi les hétérotopies nommées par Foucault – jardin, musée, bibliothèque, cimetière, asile, etc. – se trouve aussi celui de la prison. C'est justement là que Madame Guyon fera, de son côté, l'expérience de son plus grand état de dépouillement :

J'étais donc dans la prison comme dans un lieu de délices et de rafraîchissement, cette privation générale de toutes les créatures me donnant plus de lieu d'être seule à seul avec Dieu, et la privation des choses qui paraissent les plus nécessaires me faisant goûter une pauvreté extérieure que je n'aurais pu goûter autrement. (*V*, 869)

Plutôt que de rejeter ou de critiquer l'espace d'emprisonnement, la narratrice en fait l'apologie, allant même jusqu'à dire qu'elle « aime et chéri[t] » sa prison (*V*, 733) et « aime [s]es chaînes » (*V*, 709). Comme dans le cas de Marie de l'Incarnation par rapport au cloître, la raison de cet amour pour le lieu carcéral se comprend à la lumière de la quête

⁴⁶ « L'idéal de la claustration conventuelle, lent à s'imposer, entraîne une réglementation de plus en plus sévère des comportements et la mise en place de dispositifs concrets, architecturaux et vestimentaires, en partie redondants : murs, grilles, cellules, lits, vêtements, voiles, etc. [...] Pourtant certaines moniales n'ont cessé de circuler, au moins au XVII^e siècle, à l'intérieur de "grandes vastitudes", mais elles n'ont pu le faire que parce qu'elles s'efforçaient de respecter fidèlement des injonctions inscrites dans la Règle de leur congrégation et profondément intériorisées par toutes celles dont les périple ont été mémorisés », *ibid.*, p. 82.

⁴⁷ Nathalie Freidel, « Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France », *loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 534.

⁴⁹ Michel Foucault, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits, II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1581.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1574.

mystique, possible seulement dans un lieu à la fois *autre* et pénible⁵¹. C'est la « captivité du corps » qui permet de mieux « goûter la liberté de [l']esprit » (V, 709), un esprit non pas intellectuellement libre, mais plutôt assez dépouillé et simple pour être mis au service de Dieu.

2.1.3. De l'errance à la fondation

Pour terminer sur la question de l'espace, il est important d'analyser la situation géographique où se trouvent les narratrices à la fin de leur récit, autrement dit la destination finale de leur itinéraire de conversion du point de vue de la narration.

Dans le cas de Marie de l'Incarnation, le désir d'aller vers l'au-delà résulte paradoxalement en un établissement au Canada, qui a pour but la fondation d'une église. Le désir de fonder un lieu occupe une place importante dans le discours de la *Relation*, tout comme celle d'ailleurs de l'édification (au sens architectural du terme), qui découle de la première : « Je ne regarde pas le présent mais l'avenir, m'estimant heureuse d'être employée dans le fondement d'un si grand édifice » (Lettre CLI, p. 507). C'est à travers la construction d'un édifice, qui prend le plus souvent la forme du couvent des Ursulines, que s'envisage l'établissement du Canada. Celui-ci est détruit par un incendie majeur quelques années après sa construction, et l'événement est décrit en détail par Marie de l'Incarnation. Pour celle-ci, il ne fait pas de doute que Dieu a causé et désiré cette destruction, lui qui cherche à toujours rétablir l'état de dépouillement des religieuses : « je voyais ce coup comme le châtement d'un bon père et d'un époux, lequel, en nous visitant de la sorte, nous voulait mettre dans un entier dépouillement [...]. Mon âme n'eut jamais une si grande paix que je l'expérimentai en cette occasion. » (R, 219) À la suite de l'incendie, elle affirme ne

⁵¹ Benedatta Papsogli analyse le motif du cachot, démontrant qu'il s'agit d'une image parmi les plus importantes et les plus riches du discours de l'espace intérieur. Chez les mystiques, l'image métaphorise le néant où il faut chercher Dieu et l'obscurité des épreuves à traverser pour arriver à Lui. Cette valorisation par les mystiques (Papsogli donne comme exemple Claude Hopil, Surin et Desmarets de Saint-Sorlin) de l'espace du cachot (ou de la prison) diffère d'une conception heureuse de l'espace circonscrit, représentée par Montaigne et Charron : « Loin d'exprimer une valeur de refuge et d'intimité heureuse comme chez les premiers auteurs cités, l'image de la circonscription de l'espace est à lire selon une échelle de valeurs inversée : ce sont les catégories du bas, du clos, de l'obscur, et les images de la finitude, qui constituent les signes de la noblesse mystérieuse », voir *Le « fond du cœur »*, *op. cit.*, p. 212. Chez les jansénistes, qui développent le « *topos* du monde-prison », cette image permet également de représenter l'expérience spirituelle, *ibid.*, p. 214.

pas imaginer se rétablir, mais se voit dans l'obligation de le faire, car « il ne [faut] pas autrement penser subsister en ce pays » (*R*, 223) – il importe alors de tout « recommencer » (*R*, 223).

Aussi un certain échec définirait-il l'établissement en Nouvelle-France. Michel de Certeau parle d'un « geste » à répéter, posé « sans fin » par les mystiques, dans le but justement de ne jamais se fixer :

Il y a aussi des esprits pour qui le travail de l'infini consiste à refuser successivement tout lieu singulier. Ils passent le temps à se « délier » des identifications locales. Cette passion du déliement (de l'ab-solu) réitère à chaque étape le geste qui dit : « ce n'est pas ça », « ce n'est pas ça », sans fin, jusqu'à ce que les fores manquent. Ce geste était le ressort de la vie mystique⁵².

À la fin de la *Relation* et de la *Vie*, Marie de l'Incarnation et Madame Guyon arrêtent pourtant leur course en un lieu qu'elles ne quitteront plus jusqu'à leur mort : le couvent maintenant rebâti des Ursulines, pour Marie de l'Incarnation ; la demeure à Blois achetée au sortir de la prison, dans le cas de Guyon. Mais cette fixité ne signifie pas qu'elles aient trouvé leur place dans le monde. Au contraire, l'union avec Dieu étant plus accomplie que jamais, elles se présentent, dans les dernières pages de leur récit, comme détachées de tout espace. « [C]'est le haut point de la vie spirituelle et la consommation des Saints, que de n'avoir plus de vie qu'en lui [le divin Esprit] », écrit Marie de l'Incarnation. Celle qui est très impliquée dans les affaires de la colonie ne semble donc plus donner grande importance à cette vie terrestre. Et, si la *Relation* alternait entre un récit des événements historiques et un récit des événements spirituels, force est de constater que les dernières entrées de l'œuvre traitent uniquement du vécu intérieur. Madame Guyon, décrivant pour sa part son état d'« extrême simplicité », d'« anéantissement profond », écrit : « Je vais sans aller, sans vues, sans savoir où je vais. » (*V*, 875) L'errance spirituelle et l'errance géographique se confondent ici pour laisser envisager une attitude détachée de tout.

Cette dernière citation montre bien le lien intime entre cette situation errante dans le monde et le rapport de la mystique au temps : par le passage de la narration ultérieure à la

⁵² Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 400.

narration simultanée⁵³, nous rejoignons à la fin du récit le présent de la narration qui nous laisse sur l'impression d'une errance inarrêtable, infinie. Si l'errance propre à la fin de l'itinéraire mystique mène, nous semble-t-il, à un « déliement » géographique, elle implique également de se délier d'une certaine conception du temps. Nous analyserons dans la section suivante les différentes temporalités qui traversent la *Relation* et la *Vie*, afin de compléter le portrait que nous cherchons à dessiner de la savante ignorante dans le monde.

2.2. Temporalité

Le rôle des différents lieux que les narratrices croisent au cours de leur itinéraire n'est pas sans lien avec l'infléchissement temporel de l'union mystique. Deux questions se posent alors : comment le rapport au temps varie-t-il à l'approche de Dieu, et donc de la connaissance ? À quelle temporalité correspond la figure de la savante ignorante ?

2.2.1. Le temps des épreuves et de la crise

Une première temporalité qui marque les deux récits à l'étude est celle de la crise spirituelle. La conversion n'est pas linéaire : « Il y a des avancées et des retours en arrière. Les trajectoires sont non prévisibles et les revirements ou défection sont un phénomène courant⁵⁴. » Bien que la conversion se rattache souvent à un moment précis, un événement bouleversant circonscrit dans le temps, comme la rencontre de Guyon avec le Franciscain⁵⁵, elle se réalise en fait de manière continue, tout au long de la vie du sujet. C'est ce que Foucault a nommé la « *metanoia* seconde⁵⁶ », c'est-à-dire une conversion qui serait

⁵³ Selon Gérard Genette, la narration ultérieure est « la position classique du récit au passé », tandis que la narration simultanée consiste en un « récit au présent contemporain de l'action », voir *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972, p. 229.

⁵⁴ Anne Pasquier, « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 9, 2011, en ligne : <http://journals.openedition.org/cerri/869> [consulté le 31 août 2022].

⁵⁵ Chez Marie de l'Incarnation, l'événement est également bien identifiable temporellement : ce moment « arriva la veille de l'incarnation de Notre-Seigneur, l'an 1620, le 24^e de mars » (*R*, 25).

⁵⁶ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 175. Le philosophe situe l'apparition de ce phénomène au milieu du II^e siècle. Si la *metanoia*, initialement, se réalisait lors du rite du baptême, qui permet d'entrer dans l'Église et donc d'accéder à la vérité, la pensée chrétienne conçoit rapidement ce que Foucault

toujours à répéter. Alors même que la *Relation de 1654* et la *Vie par elle-même* mettent en scène un contact singulier des narratrices avec Dieu, et ce dès l'enfance, ce contact peut se perdre au fil du temps. Les récits font certes état des grâces reçues, mais ne manquent pas de souligner au même titre les doutes, les sentiments de désespoir, motivés par l'impression qu'ont les narratrices d'être, par moments, abandonnées de Dieu. « [J]e me vis, ce me semblait, dépouillée de tous les dons et grâces que Dieu avait mis en moi, de tous les talents intérieurs et extérieurs qu'il m'avait donnés » (*R*, 176), dit Marie de l'Incarnation. Si le savoir spirituel est présenté dans les œuvres comme un don de Dieu – ce que nous analyserons dans le chapitre suivant – cette perte de « tous les dons⁵⁷ » influence le processus d'acquisition de la connaissance, lequel implique des moments de crise spirituelle.

Lorsqu'elle devient veuve, Guyon traverse une telle crise pendant plusieurs années : elle raconte « ce que c'est que de porter cet état sept années, et surtout cinq ans, sans un instant de consolation, et accompagnée de toutes les croix » (*V*, 350). La précision des « cinq ans » témoigne ici d'un désir d'ancrer ces sentiments dans le temps et d'insister sur la pénibilité de la crise. De telles marques temporelles font office de repères chronologiques au sein de l'autobiographie, qui se structurent alors autour de ces « croix », que Guyon énumère de manière à créer un effet de gradation et à dramatiser la place des épreuves dans le récit : « j'avais déjà souffert bien des peines intérieures ; mais elles n'étaient que comme les avant-coureurs de celles qu'il m'a fallu souffrir dans la suite » (*V*, 342).

Au cours des premières années d'établissement en Nouvelle-France, Marie de l'Incarnation vit, elle aussi, une crise spirituelle, au cours de laquelle elle expérimente « la révolte des passions et tentations d'aversion » (*R*, 203) qu'elle va « port[er] près de huit ans » (*R*, 206). Les causes des épreuves intérieures ne sont pas anodines : dans les deux cas, une force extérieure reprend le contrôle du territoire intérieur. Car les « passions » rattachent l'individu au *moi* et aux intérêts profanes, et les « tentations d'aversion »

nomme le « problème de la rechute » : il y a toujours possibilité de pécher, même une fois initié à la foi. Il y a donc toujours nécessité de se repentir, autrement dit de se convertir à nouveau.

⁵⁷ Dieu peut faire plusieurs dons, d'où l'emploi du pluriel. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant, où nous verrons que le savoir spirituel peut s'entendre comme un don de Dieu, auquel peut aussi se rattacher d'autres dons, comme celui de l'oraison ou du discernement des âmes, liés eux aussi à la connaissance.

encouragent à rejeter Dieu. Le terme de « tentation » évoque aussi le diable, dont les deux autrices craignent d'être possédées à plusieurs reprises lors de ces années de crise⁵⁸.

Le chemin de croix rythme les récits mystiques en même temps qu'il présente la conversion comme un itinéraire qui engage les sujets à long terme, appelés à retrouver Dieu et à regagner le territoire de l'intériorité. Ainsi, bien que la conversion soit acquise à la suite des premières expériences de conversion, la connaissance spirituelle sera perdue et mise en doute. En cela, Marie de l'Incarnation et Madame Guyon donnent à penser un cheminement vers le savoir qui n'est ni progressif ni linéaire.

2.2.2. Le temps de l'Histoire

Une seconde temporalité scande les deux récits à l'étude, à savoir celle des faits marquants qui se déroulent dans le monde, en opposition au temps de la vie intérieure. Nous pourrions qualifier cette temporalité parallèle d'historique⁵⁹, dès lors qu'elle concerne des événements de la vie mondaine des narratrices et de la grande Histoire dans laquelle elles jouent un rôle. Chez Marie de l'Incarnation, le temps de l'histoire correspond aux événements des missions, tandis que chez Madame Guyon il se rapporte aux différents épisodes de la crise du quiétisme.

Dans la *Relation de 1654*, la narration de type historique se distingue bien de la narration de type spirituel. Le temps, d'abord, change à l'approche du voyage, puis pendant ce voyage, et, enfin, à l'arrivée en Nouvelle-France : la narration se fait alors au jour le jour, alors que Marie de l'Incarnation a plutôt tendance à structurer son récit autour des années, décrivant parfois en une phrase son état intérieur au cours de plusieurs années⁶⁰. Elle qui

⁵⁸ Guyon établit clairement un parallèle entre la possession de Dieu et celle du diable : « J'étais, sans comparaison, comme ceux qui sont possédés de l'esprit malin qui leur fait faire tout ce qu'il veut, aussi l'Esprit de Dieu s'était si fort rendu le maître qu'il me faisait faire tout ce qui lui plaisait [...] » (*V*, 529) Marie de l'Incarnation avoue quant à elle sa « crainte d'un piège du diable » (*R*, 129). Elle suit les événements qui entourent les cas de possessions des Ursulines de Loudun dans les années 1630. Elle-même avoue être visitée par des démons ou sentir l'influence du Diable, à plusieurs moments (*R*, 115-116, par exemple).

⁵⁹ Paul Ricoeur a théorisé le temps historique comme celui qui rattache le temps vécu et le temps universel. La pratique historique y parvient par l'entremise d'instruments de pensée qui « jouent le rôle de connecteurs » : le calendrier, la suite des générations et la trace (archives, documents, témoignages), voir *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985, p. 153.

⁶⁰ Par exemple : « L'on pourrait me demander ce que c'est que la révolte des passions dont j'ai parlé, laquelle, après mes grandes peines intérieures des trois premières années, j'ai encore pâtie plus de quatre ans

ne parle autrement que très peu du monde qui l'entoure s'attache à mentionner chacun des grands personnages du siècle impliqués dans le voyage des Ursulines en Nouvelle-France : l'Archevêque de Paris, la duchesse d'Aiguillon, la comtesse de Brienne, et même la reine de France qui désire rencontrer le groupe de femmes pour bénir leur mission et « se [faire] dire tout ce qui s'était passé pour venir à l'exécution de cette entreprise » (*R*, 161). Le texte de Marie de l'Incarnation s'inscrit alors dans la tradition du genre des récits de voyage, notamment des récits de voyage missionnaire, qui comportent une dimension politique et étatique⁶¹.

La narration s'attache aussi à faire l'histoire de la communauté naissante des Ursulines de Québec. Marie de l'Incarnation raconte notamment l'établissement du premier couvent :

Dès l'abord, nous commençâmes par la clôture de gros pieux de cèdre au lieu de murailles, avec licence de donner entrée aux filles et femmes sauvages, séminaristes et externes, et aux filles françaises, toutes aux fins de l'instruction. Notre logement était si petit qu'en une chambre d'environ seize pieds en carré étaient notre chœur, notre parloir, dortoir, réfectoire, et dans une autre, la classe pour les Françaises et Sauvages et pour notre cuisine. Nous fîmes faire un apentif pour la chapelle et sacristie extérieure. (*R*, 172)

Le « je » disparaît ici pour laisser place au « nous » de la collectivité. Par des descriptions précises des lieux et des activités des Ursulines, la narratrice peint un tableau assez concret de la colonie qui diffère de la description des états spirituels. Marie de l'Incarnation fait aussi l'énumération des mères supérieures de son monastère en Nouvelle-France, aborde la question des règlements des Ursulines de Québec (*R*, 196-198), et fait plus généralement le récit des événements importants vécus par les religieuses, comme l'incendie qui détruit le couvent en 1652. Dans ce type de passages, l'œuvre penche plutôt vers le genre des annales qui est emprunté par les ordres religieux de l'époque, notamment les ordres féminins, pour documenter l'histoire et décrire les grands moments de l'établissement d'une nouvelle communauté, ses acteurs importants et ses règlements⁶². Dans le cas de la

avec une aigreur dans le sens, à l'endroit de quelques personnes bonnes et saintes, et si cela peut compatir avec cette union intime de laquelle j'ai parlé. » (*R*, 192)

⁶¹ Comme le fait remarquer Marie-Florine Bruneau, l'une des visées de l'écriture historique chez Marie de l'Incarnation est l'obtention de faveurs matérielles et la défense du projet d'installation de l'ordre des Ursulines en Nouvelle-France. Voir *Women Mystics Confront the Modern World*, *op. cit.*, p. 79.

⁶² Victor Morin, « Introduction », dans Marie Morin, *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, Montréal, L'imprimerie des éditeurs limitée, 1921, p. VII. L'œuvre de Marie Morin, née à Québec en 1694 et décédée

narration du voyage comme dans le cas de la narration touchant à l'ordre des Ursulines, l'ethos de Marie de l'Incarnation change, passant d'un ethos de mystique à celui d'historienne, par exemple lorsqu'elle relate le martyre de ses homologues masculins :

Ce fut en ce temps que les Révérends Pères de Brébeuf, Garnier et Lalemant furent brûlés et massacrés avec leur troupeau, et que tous les Révérends Pères de la Mission des Hurons, avec le reste de ces pauvres chrétiens, furent contraints de quitter la place et de venir se réfugier ici. (R, 215)

Dans ces moments, nous la découvrons étonnamment portée par le besoin de laisser des traces et de témoigner de son expérience missionnaire, dont il lui faut sans cesse prouver la nécessité⁶³.

La *Vie par elle-même* peut aussi être lue en partie comme un document historique en ce qui a trait à la querelle du quiétisme, événement qui bouleverse la scène spirituelle du XVII^e siècle et auquel participent les grands personnages du milieu religieux⁶⁴. Comme dans le cas des mémorialistes de la Fronde, qui « défend[ent] leur action et leur réputation⁶⁵ » à travers leurs écrits, comme aussi dans le cas des moniales et des Messieurs de Port-Royal, dont les Mémoires permettent de répondre aux attaques des Jésuites, l'écriture autobiographique permet à Guyon de faire le point sur les accusations que ses adversaires lui adressent lors cette querelle. Elle saisit la plume pour se justifier *a posteriori* des accusations qui pèsent sur elle, n'ayant pas eu l'occasion de le faire au cours d'un procès qu'on lui refusa⁶⁶.

en 1730, qui relate l'histoire de l'établissement des Hospitalières de Montréal, est un cas exemplaire de ce type d'écrit en contexte religieux à l'époque.

⁶³ À ce propos, Judith Sribnai remarque que Marie de l'Incarnation adresse des demandes matérielles à ceux et celles avec qui elle correspond : « il s'agit d'en appeler à la charité des lecteurs pour aider un couvent qui, malgré le soutien des Français et la générosité des Autochtones, peine toujours à survivre. Les Ursulines manquent de tout : vivres, vêtements, argent pour les ouvriers qui bâtissent le couvent, biens pour les jeunes filles, autochtones et françaises, que le séminaire héberge et que les sœurs éduquent », voir « "On ne voit goutte". Lecteur et mystique dans la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation », *Mémoire du livre / Studies in Book Culture*, vol. 12, n° 1, printemps 2021, p. 5, en ligne : <https://doi.org/10.7202/1077801ar> [consulté le 31 août 2022].

⁶⁴ Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, *op. cit.*

⁶⁵ Frédéric Charbonneau, « Présentation : frontières du témoignage au XVII^e et XVIII^e siècles », *Études françaises*, vol. 54, n° 3, 2019, p. 7.

⁶⁶ Michèle Rosellini, « Les récits de captivité de Jeanne-Marie de la Mothe Guyon ou les contrariétés du désir de prison », *Les dossiers du Grihl*, janvier 2011, par. 39-40, en ligne : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4993> [consulté le 31 août 2022]. Dans une lettre adressée à Mme de Maintenon, elle dit ainsi : « je lui demandais une justice qui n'avait jamais été refusée à personne, même aux plus

Madame Guyon dans la troisième et dernière partie de la *Vie*, qui concerne la période de son emprisonnement, le récit de sa captivité et de ses interrogatoires, explique les raisons qui ont motivé l'écriture de son récit : « Je ferai des mémoires du reste de ma vie » (*V*, 733), dit-elle. Sans majuscule, le terme de « mémoires » réfère ici non pas au genre des Mémoires, mais plutôt à un document juridique⁶⁷. C'est en ce sens qu'il faut entendre le terme sous la plume de Guyon, qui, dans cette partie de son récit, commente ou retranscrit des documents qui lui peuvent servir de preuve contre ses accusateurs. Parce qu'il « supplée à l'instruction d'un procès constamment escamoté⁶⁸ », le texte se fait document instructif, pièce à conviction.

En effet, comme le remarque Marie-Louise Gondal, la narratrice de la *Vie* va jusqu'à reprendre, « mot pour mot certains dialogues critiques avec ses juges, ou sous la forme indirecte, comme le ferait un greffier consciencieux, les griefs qui lui étaient présentés et la défense qui lui était inspirée dans l'instant⁶⁹ ». Guyon insère ainsi, à même le corps du texte, des lettres entières écrites au cours de la période de ses interrogatoires, dans le but de démentir les propos de ses accusateurs, ou de racheter sa réputation : lorsque ce sont des lettres de Guyon elle-même, la visée est d'appuyer certains faits et dits (*V*, 715, 747, 825) et de se montrer transparente dans ses intentions ; lorsque les lettres lui sont adressées (une lettre du P. Richebrac (*V*, 851) ou deux lettres du cardinal Camus (*V*, 852), par exemple), elles viennent attester du bon jugement que ces personnes ont à son propos. La narratrice développe en fait un ethos judiciaire, alors qu'elle s'applique à commenter, à expliquer et à contextualiser des documents qui font preuve dans le procès qu'elle met en place au sein de son autobiographie. Ainsi introduit-elle, par exemple, la lettre d'une mère supérieure écrite à son sujet, qu'elle prend soin de retranscrire : « J'ai cette obligation à la mère Picard et à la communauté qu'il n'y eut point de témoignage avantageux qu'elles ne lui rendissent

criminels ; c'était de me faire mon procès, et de me donner des commissaires moitié ecclésiastiques, moitié laïques, tous gens d'une probité reconnue et sans prévention ». (*V*, 813) Cette requête est refusée par Mme de Maintenon (*V*, 816).

⁶⁷ Furetière, dans son dictionnaire de l'époque, donne un exemple de cet usage qui va en ce sens : « Il a donné à ses Juges un *memoire* instructif de son affaire, un placet raisonné », voir « Mémoire », dans *Dictionnaire universel*, *op. cit.*

⁶⁸ Michèle Rosellini, « Les récits de captivité de Jeanne-Marie de la Mothe Guyon ou les contrariétés du désir de prison », *loc. cit.*, par. 44.

⁶⁹ Marie-Louise Gondal, « La transformation spirituelle de madame Guyon à Thonon », dans Marie-Louise Gondal (dir.), *Madame Guyon*, *op. cit.*, p. 21.

de moi. En voici un qu'elles me donnèrent par écrit » (V, 856). Elle retranscrit encore de cette façon des papiers : « copie des papiers donnés à M. l'Official, le 8 février 1688 » (V, 742) ; ou des attestations : « voici la copie de la dite première attestation » (V, 864). Marie-Louise Gondal décrit le récit de captivité comme une « chronique précise, et parfois même froide⁷⁰ ». Le ton y devient en effet plus formel, protocolaire, bien éloigné du ton mystique que nous reconnaissons à ses longues phrases et à ses métaphores⁷¹. Lorsque Guyon se met en scène en train de faire la minutieuse collecte et l'analyse de papiers, lorsqu'elle explique le plus objectivement possible les événements passés, elle se présente également comme historienne. D'une certaine façon, son texte réécrit l'histoire de la querelle qui a été faussement racontée par ses adversaires et c'est alors le temps mondain, politique, qui refait surface :

[C]omme les calomnies ne me regardaient pas seule, j'ai cru être obligée en conscience de faire des détails de certains faits pour en découvrir non seulement la fausseté, mais aussi la conduite de ceux par qui ils ont passé, et qui ont été les véritables auteurs de ces persécutions, dont je n'ai été que l'objet accidentel, particulièrement dans les derniers temps, puisque véritablement l'on ne m'a persécutée de la sorte que pour y envelopper des personnes d'un grand mérite [...]. (V, 870)

Le détour par ces justifications est légitimé dès lors que Guyon affirme n'être pas le centre du conflit, mais, au contraire, un simple « objet accidentel » dans cette querelle.

Un peu plus loin, elle formule autrement ce qui l'a poussée à insister sur les détails de ses persécutions. Raconter les événements temporels relève d'un devoir qui la dépasse : « J'ai cru le devoir à la religion, à la piété, à mes amis, à ma famille et à moi-même » (V, 870-871). La narration de la querelle du quiétisme tend ainsi à ramener Guyon à des préoccupations temporelles : amis, famille, réputation personnelle et religieuse. La façon dont le récit rétrospectif cherche à convaincre de l'innocence de l'autrice témoigne malgré tout d'un souci, chez elle, de la façon dont elle pourra ou non passer à la postérité. Aussi le temps de l'Histoire réinscrit-il le *moi* dans le discours, quand bien même la quête

⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁷¹ En une phrase faite de nombreuses propositions, Guyon décrit, par exemple, l'expérience de la perte de soi par une métaphore aquatique : « Elle [l'âme] s'y [Dieu] perdait chaque jour, comme l'on voit un fleuve qui se perd dans l'océan s'y unir d'abord, ensuite s'y écouler, mais d'une manière que le fleuve se distingue un temps de la mer, jusqu'à ce qu'enfin il se transforme peu à peu dans la même mer, qui en lui communiquant peu à peu ses qualités, le change si fort en elle, qu'il ne fait plus qu'une même mer avec elle. » (V, 446)

spirituelle tend à l'anéantir. Une telle dynamique renvoie à la tension entre monde temporel et monde spirituel déjà : comme nous l'avons vu au sujet du monde spirituel qui est toujours lié au monde temporel, nous constatons ici aussi que les événements historiques qui occupent les récits sont toujours étroitement rattachés au spirituel. Les missions visent à propager la parole de Dieu auprès des peuples autochtones ; la querelle du quiétisme concerne une certaine approche du divin à travers la pratique spirituelle de l'oraison. Ce qu'il nous faut donc tirer de cette dichotomie, c'est la manière dont le sujet mystique fait varier son ethos : de l'ethos de l'humiliée, où l'énonciation vise à dépeindre le sujet dans ses failles et ses incompétences, à un ethos d'historienne ou de juriste, où le discours objectif vise à justifier l'entreprise mondaine du sujet.

2.2.3. Le présent atemporel et l'éternité

À côté du temps spirituel et du temps historique, une certaine atemporalité correspond dans les récits aux moments privilégiés de communion avec Dieu. Après les épreuves de la conversion, et après les années de crise spirituelle, une nouvelle période s'ouvre pour les narratrices, caractérisée par un contact avec Dieu non seulement retrouvé, mais accru : c'est là l'étape, si constitutive du récit de conversion, de la « retrouvaille⁷² ». À cette période correspond une narration qui traduit une expérience atemporelle, hors du temps mondain, ou encore une expérience de l'éternel.

À propos de l'écriture chez les moniales de Port-Royal, Agnès Cousson explique que le rapport au temps en contexte spirituel est bien particulier : elle cite la mère Agnès qui rappelle aux religieuses de l'abbaye qu'il faut « vivre comme s'il n'y avait au monde que Dieu et nous⁷³ ». En ce sens, la règle à Port-Royal « interdit de s'inquiéter des affaires temporelles⁷⁴ », encourageant plutôt à « maintenir son attention dans le présent et en

⁷² Pierre Gisel, « Quelques remarques en guise d'ouverture », *loc. cit.*, p. 17.

⁷³ Agnès Cousson, *L'écriture de soi, op. cit.*, p. 96. Si le rapport au temps des narratrices de la *Relation* et de la *Vie* n'est pas exactement le même que celui des moniales de Port-Royal, il demeure que ces spirituelles partagent toutes une semblable relation intime à Dieu qui vient infléchir leur expérience temporelle.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

Dieu⁷⁵ ». Ce détachement volontaire face au temps du monde au profit d'une temporalité toute spirituelle (le présent de la communication avec Dieu, de la prière) s'observe à la fin des récits de conversion de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon. Suivant les huit années de sa vie ponctuées de croix intérieures, la narratrice de la *Relation de 1654*, dans le treizième et dernier état d'oraison, se dit en « paix et grande tranquillité » (R, 207) après que son âme s'est « rétablie en tout ce qu'elle croyait avoir perdu » (R, 207). Les temps verbaux au passé laissent dorénavant place à un présent d'énonciation : « mon âme expérimente qu'étant dans l'intime union avec lui, elle en est de même avec le Père Éternel et le Saint-Esprit » (R, 238). Le verbe actif « expérimenter » au présent de l'indicatif ainsi que la mention de l'union mystique enfin accomplie – dans la Trinité – montrent que Marie de l'Incarnation parvient à « maintenir son attention dans le présent et en Dieu » à la fin de son récit. La temporalité de cette énonciation située dans l'instant présent, mais suspendue, non affectée par le passage du temps, peut être définie comme un présent atemporel, hors de l'écoulement du temps mondain. Caractérisant l'état d'union le plus avancé, ce présent atemporel semble rejouer à l'infini l'expérience de la présence de Dieu en soi : « je suis sans cesse dans ce divin commerce » (R, 239), explique Marie de l'Incarnation, à propos du dialogue qu'elle entretient intérieurement avec Dieu.

À la suite de sa crise spirituelle, Guyon cherche elle aussi à s'échapper du temps profane. Sans le nier, elle le laisse couler : « Les pensées ne font que passer, rien n'arrête. » (V, 875) Ce temps qui ne s'arrête pas rappelle le commerce incessant avec Dieu chez Marie de l'Incarnation. Bien que toutes deux fassent état d'une temporalité désormais continue, sans rupture, la narratrice de la *Vie* présente une attitude de détachement plus importante que la narratrice de la *Vie* : pour la seconde, le temps est un passage obligé⁷⁶, et non pas une chose à fuir. Selon Emmanuèle Lesne, « contempler Dieu, c'est être affranchi de l'ordre du

⁷⁵ *Ibid.*, p. 96. Inspirée des commandements bibliques, cette règle « vise à protéger le cœur contre les sentiments et les pensées naturels qu'engendre un rapport personnel au temps, tels le regret, la nostalgie, la mélancolie, la crainte de l'avenir, la timidité, menaces au recueillement », *id.*

⁷⁶ La science des saints, selon Christian Belin, « expérimentait la durée comme une épreuve salutaire certes, mais aussi douloureuse. Un contemplatif veut toujours plus ou moins s'affranchir des contingences temporelles, précipiter un écoulement trop lent, et hâter en un sens la fin des temps », voir *La conversation intérieure, op. cit.*, p. 362.

temps⁷⁷ ». Guyon va aussi plus loin que Marie de l'Incarnation en évoquant l'éternité : « Je ne sens de besoin sur rien. La mort, la vie, tout est égal. L'éternité, le temps, tout est éternité, tout est Dieu. Dieu est Amour et l'amour est Dieu, et tout en Dieu et pour Dieu. » (V, 875) La syntaxe simplifiée, la rapidité du rythme, le discours moins imagé : la narratrice met ainsi en scène une pensée pleinement réalisée, ne pouvant exister que dans cette temporalité particulière de l'éternité. Le sujet mystique « est comme exilé du temps, ou plutôt ne communique avec lui que par l'instant éternel⁷⁸ ». Transcendance du monde mortel, durée sans fin et sans début du royaume de Dieu : l'éternité est la temporalité paradigmatique de l'union mystique chez Guyon – plus que le présent atemporel chez Marie de l'Incarnation, où l'individu est *hors* du temps du monde, sans toutefois le transcender.

Il faut cependant remarquer que la fin des deux œuvres laisse transparaître un souci temporel. Les dernières pages de la *Relation* nous ramènent ainsi dans le temps du récit. Décrivant les effets de l'union avec Dieu qu'elle expérimente, la narratrice dit : « Tout le temps de mes exercices spirituels, desquels je sors, s'est passé de cette sorte. Aujourd'hui, ce qui a été imprimé dans mon esprit a été les paroles de Notre Seigneur : *Je suis la Vierge et mon Père est le vigneron* [...] » (R, 239). Cet extrait offre plusieurs détails circonstanciels quant au présent de l'écriture, qui rejoint ici le présent du récit autobiographique. La toute dernière phrase de la *Relation* précise encore davantage la temporalité, en référant à nouveau à ses exercices spirituels : « Je finis ces cahiers le 4^e jour d'août, peu après avoir fait les exercices spirituels. » (R, 243) La narratrice se situe clairement dans le temps profane en employant le calendrier grégorien au lieu du calendrier liturgique, habituellement préféré par l'autrice : ce choix mérite d'être souligné, car il inscrit le récit dans le monde temporel plutôt que dans le monde spirituel. Quant à Madame Guyon, nous remarquons dans les dernières pages de la *Vie* une attention portée au temps futur, tandis que la narratrice s'adresse à son éventuel lectorat : « Je prie ceux qui liront ceci de ne point s'indisposer contre les personnes qui par un zèle peut-être trop amer, ont

⁷⁷ Emmanuèle Lesne, *La poésie des Mémoires (1650-1685)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 1996, p. 99.

⁷⁸ Marie-Louise Gondal, « La transformation spirituelle de madame Guyon à Thonon », *loc. cit.*, p. 23.

poussé les choses si loin contre une femme [...] si soumise [...]. » (V, 877-878)

Alors que la fin des récits marque l'atteinte de l'état d'anéantissement de soi et la permanence de l'état de simplicité recherché, les temps de la crise et de l'Histoire laissent place à une autre temporalité. À l'espace hétérotopique et à la posture errante correspond donc une temporalité elle aussi *autre*. Nous pourrions avancer, avec Amandine Bonesso, que « plus l'intériorité se simplifie, plus le récit se dépouille des déterminations spatio-temporelles⁷⁹ ». Permettant la fuite de l'intellect, le présent atemporel et, à plus forte raison l'éternité, forment les temporalités exemplaires de la Science des Saint·e·s. Marie de l'Incarnation et Madame Guyon se présentent comme sujet pensant, mais si détaché du monde – existant comme en une autre temporalité – qu'il ne possède pas les pensées qui le traverse. Cependant, les narratrices ne réussissent jamais à s'extraire complètement du temps mondain : en demeurant dans le récit des événements profanes, elles ne peuvent entièrement atteindre l'état d'ignorance préalable à la connaissance mystique. Jusqu'à la fin, un tiraillement entre la temporalité mondaine et spirituelle – toujours opposées – demeure.

* *
*

Thomas Pavel observait que « la mentalité religieuse divise l'univers en deux régions qualitativement différentes. L'espace est partagé en régions sacrées, dotées de réalité dans le sens le plus fort du terme, et endroits non sacrés instables ; le temps sacré cyclique contraste avec la durée profane irréversible⁸⁰. » C'est bien cette tension que nous avons pu observer dans ce chapitre : irréductiblement prises dans le monde et le temps profane, cherchant sans cesse des voies pour s'échapper, rejoignant des zones géographiques et temporelles en retrait, les narratrices négocient une position d'entre-deux dans l'espace-temps.

⁷⁹ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 352.

⁸⁰ Thomas Pavel, *Univers de la fiction*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1988, p. 77.

En effet, portées par cette nécessité de rentrer en soi, d'investir l'espace de l'intériorité, elles demeurent prises malgré elles dans la contingence du monde. Or leur itinéraire les porte vers des lieux qui, sans être ceux de l'espace intérieur, en reproduisent le plus souvent les conditions. C'est là, dans les épines de la Nouvelle-France ou dans les chaînes de la prison, dans ces espaces reclus et souffrants, que peut être trouvé Dieu dans le monde. Chaque itinéraire mène ainsi à un espace qui reproduit les conditions du lieu de l'intériorité convoité. Au fond, ces lieux terrestres, traversés au cours de la conversion, sont moins contingents qu'utiles à la démarche heuristique des narratrices.

La position d'entre-deux que nous avons cherché à dégager dans ce chapitre éclaire le portrait de la savante ignorante : comme elle adoptait une posture ambiguë par rapport à elle-même, s'humiliant tout en reconnaissant abriter en elle les « trésors » de Dieu, sa place dans le monde se fait tout aussi ambivalente. Si la source du discours savant n'est pas de ce monde, si, pour rejoindre Dieu, il faut tenter d'habiter un lieu et un temps *autre* que celui profane, il demeure que certains espaces et certains marqueurs temporels qui se rapportent au monde, peuvent faire écho au vécu mystique et nourrir l'expérience de conversion. Après avoir saisi à partir de quelle position dans le monde les narratrices s'énoncent, il faut maintenant se demander quelles stratégies de légitimation elles mettent en place pour prendre en charge leur discours de connaissance.

Deuxième partie

Un discours scientifique à contre-courant

Au XVI^e, à la théologie spéculative et la scolastique, caractéristique du Moyen Âge, s'adjoint progressivement une « nouvelle théologie¹ », qui se fractionne en deux champs (ou deux camps). D'une part, se développe, sous l'impulsion du travail des humanistes, une théologie positive² valorisant la raison, marquée par un retour aux textes du premier christianisme et portée par une démarche plus historique que doctrinale. Une théologie mystique³ prend, d'autre part, son autonomie, qui s'intéresse quant à elle aux expériences, lesquelles prônent non pas l'usage de facultés intellectuelles, mais « l'absorption de la volonté de l'homme dans la volonté divine, aboutissant à une sorte de dépersonnalisation⁴ ». L'expérience permet un contact direct entre le ou la mystique et Dieu, rendant tout intermédiaire superflu. L'expérience mystique relève ainsi directement d'individus qui n'en appellent pas à l'arbitrage d'une autorité cléricale, ce qui peut impliquer « le refus de la spéculation sur les causes au profit d'une perception intuitive de la présence du divin⁵ ». Sans surprise, une telle union directe avec Dieu dérange l'Église catholique, encore plongée dans la crise de la Réforme. Non seulement cette conception de l'union mystique remet-elle en question l'intervention du clergé, mais elle pose aussi problème d'un point de vue de l'autorité. Étant réalisées intérieurement, les expériences

¹ Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire », dans *La jouissance et le trouble*, op. cit., p. 46. Il s'opère donc une « tripartition du champ théologique », voir Dominique Salin, « Invasion mystique », dans Henri Laux et Dominique Salin (dir.), *Dieu au XVII^e siècle*, op. cit., p. 260.

² Selon Michel de Certeau, la théologie positive vise à « “entendre” et défendre un enseignement (“documentum”) venu des origines mais altéré, décomposé en traditions manuscrites et rendu équivoque par les avatars de l'histoire ou par la distance du temps. L'interprétation devient une expérience de la langue (par la philologie, la critique textuelle, la traduction) et une expérience dialogique (par l'attention à ce qu'un auteur adresse à des destinataires par ses mots, son style, etc.) », voir *La fable mystique*, op. cit., p. 146-147.

³ L'expression est rapidement adoptée par les contemporains. Dès le XVI^e siècle, elle se retrouve notamment sous la plume de Thérèse d'Avila : « il m'arrivait d'être si brusquement saisie du sentiment de la présence de Dieu, que je ne pouvais douter aucunement qu'il fût en moi, ou moi, que je me fusse tout abîmée en lui. Ce n'était pas une sorte de vision ; c'est ce qu'on appelle, je crois, “théologie mystique” » (*Livre de la vie*, op. cit., p. 108-109). On peut aussi citer : Henri de Herp, dit Harpius, *L'escole de Sapience, ou Théologie Mistique*, Arras, Guillaume de la Rivière, 1605 et Jean-Pierre Camus, *La théologie mystique*, Paris, Jérôme Millon, coll. « Atopia », [1640] 2003.

⁴ Louis Cognet, *Le crépuscule des mystiques*, op. cit., p. 23.

⁵ Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix*, op. cit., p. 175.

sur lesquelles se fonde la Science des Saint·e·s sont difficiles, voire impossibles à vérifier pour les théologiens. Par son caractère foncièrement subjectif et intérieur, il n'est pas non plus évident de lui accorder une valeur d'utilité et de mise en pratique, valeurs des plus importantes pour l'Église⁶.

La mystique en vient aussi à attirer les soupçons tandis que les expériences sur lesquelles elle repose se voient déportées vers les territoires de l'illusion, de la simulation, de l'hypocrisie, de l'erreur d'interprétation, et même de la folie : « [P]arce que les spirituels présentent leurs expériences comme fondatrices, parce que la notion d'expérience renvoie à l'individu et non à la tradition de l'Église, les théologiens en font une source d'incertitude et d'illusion, le sujet étant [...] le plus mauvais juge de sa propre expérience⁷. » Cette méfiance qui pèse sur les mystiques touche particulièrement les femmes : non seulement sont-elles soupçonnées de feindre et d'être dans l'excès, mais leur naturel (esprit faible, forte imagination, dispositions mélancolique et passionnelle, etc.) les porterait aussi à s'illusionner, à se méprendre quant à leur expérience, ou à se laisser aller à des expériences non orthodoxes⁸. Les événements de possession qui parcourent la France de la première moitié du XVII^e siècle⁹ participent sans doute au développement de ce « soupçon d'hypocrisie¹⁰ ». Véritables spectacles d'exorcisme érigés sur la place publique, les cas de religieuses possédées attirent les foules¹¹, parmi lesquelles se trouvent des spectateurs sceptiques qui remettent en cause l'authenticité de ces expériences diaboliques. Mais avant Loudun déjà, les femmes mystiques sont surveillées de plus près que leurs homologues

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, *op. cit.*, p. 622.

⁹ Trois grands moments de possession marquent le XVII^e siècle. Ils se déroulent dans des couvents de religieuses ursulines : le premier prend place à Aix-en-Provence en 1611, le second à Loudun entre 1632 et 1637, et le troisième à Louviers entre 1642 et 1647.

¹⁰ Sophie Houdard, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 66.

¹¹ Pour venir en aide aux Ursulines possédées, l'Église fait appel à des prêtres qui procèdent à des exorcismes. Parce que l'Église pense qu'il peut exciter la conversion du spectateur, l'exorcisme est conduit publiquement. Les contemporains des événements eux-mêmes décrivent les scènes d'exorcisme comme des théâtres érigés sur la place publique. Signes de l'extraordinaire, les possessions des ursulines renforcent la foi de certains, mais ne manquent pas d'attirer aussi des spectateurs plus sceptiques qui remettent en cause l'authenticité de ces expériences diaboliques. Au vu de l'importance des événements, l'État devra éventuellement intervenir : à partir des années 1630, les magistrats mettent en place de nouveaux critères juridiques entourant les cas de possession et de sorcellerie. Sur le contexte des possessions et des enjeux de légitimité qu'elles soulèvent, voir Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2016 et Laura Verciani, *Le moi et ses diables*, *op. cit.*, p. 11-22.

masculins : les écrits de Thérèse d'Avila, par exemple, sont examinés par l'Inquisition, qui prend jusqu'à treize années pour juger de l'orthodoxie du texte autobiographique de la Carmélite¹².

À la lumière de ce contexte, la deuxième partie de ce mémoire réfléchira à la façon dont les narratrices se présentent en tant que sujet à la fois doté d'une connaissance spirituelle privilégiée et dépourvu de responsabilité dans l'acquisition de cette connaissance. Nous montrerons que la figure de la savante ignorante permet aux autrices d'exprimer un discours savant sur la mystique. Dans un premier temps, nous analyserons les moyens par lesquels ces femmes arrivent à se donner, souvent en filigrane, l'autorité nécessaire à leur parole. Ce sont enfin les facultés, les pratiques et les discours de la Science des Saint·e·s que nous aborderons dans un deuxième temps.

¹² Hélène Trépanier, « L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château intérieur* (1577) », *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, automne 1994, p. 55.

Chapitre 3 | En quête d'autorité

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

Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*

Prenant place dans un contexte de méfiance, « [l]a parole “mystique” est toujours portée à se protéger par des “autorités” (approbations ecclésiastiques, citations bibliques, etc.) contre les “examineurs” qui se défendent à leur tour en la réduisant à un simulacre¹ ». Les mystiques s'appuient sur différentes sources d'autorité pour légitimer leur parcours spirituel et leur écriture. En se présentant chacune comme l'élue de Dieu, puis en appelant à leur directeur spirituel ou à la tradition littéraire mystique, Marie de l'Incarnation et Madame Guyon arrivent à placer leur démarche spirituelle et scripturaire sous l'égide de sources d'autorité.

3.1. Élection

« O Dieu, qui avez choisi cette pauvre petite créature pour en faire le trône de vos bontés et de vos rigueurs » (*V*, 732) : ces propos qui ouvrent un discours adressé à Dieu dans la *Vie par elle-même* sont emblématiques de la situation paradoxale des deux autrices à l'étude. Bien qu'elles ne soient que de « pauvre[s] petite[s] créature[s] », elles sont « choisi[es] » par Dieu, devenant ce « trône » magnifique, recevant des présents extraordinaires. Si elles ne revendiquent pas leur savoir haut et fort, tant Marie de l'Incarnation que Guyon insistent sur l'idée qu'elles sont élues. Du point de vue de la légitimité du discours, l'élection divine permet aux narratrices de se présenter comme

¹ Michel de Certeau, *La fable mystique, op. cit.*, p. 135.

destinées au savoir et d'expliquer ensuite la raison de la connaissance qu'elles acquièrent, en paraissant toujours en l'état le plus humble, simples pantins dans les plans de Dieu.

3.1.1. L'enfance comme élection première

Guyon ouvre son récit sur la période de l'enfance. Tandis que les vies et les Mémoires d'Ancien Régime tendent habituellement à traverser de façon très rapide ce moment de l'existence², le récit qu'en fait l'autrice se développe sur près de cent pages. Cette surprenante organisation de la trame narrative permet d'insister sur l'idée d'une élection. La narratrice, venant au monde de manière prématurée, raconte que, sitôt née, on la croit morte. Elle reprend vie quelques instants plus tard, pour qu'on la croie à nouveau « absolument morte » (V, 111) ; elle survit, enfin, contre toute attente. « Ces alternatives de vie et de mort dans le commencement de ma vie étaient de fatals augures de ce qui me devait arriver un jour, tantôt mourante par le péché, tantôt vivante par la grâce » (V, 111-112), écrit-elle. Pour la narratrice, cette naissance extraordinaire s'interprète comme un signe de son élection divine. Le récit d'enfance se poursuit en faisant état d'accidents, de persécutions et de maladies. Dans toutes ces épreuves, elle se voit toujours sauvée par Dieu : « C'était votre main secourable, ô mon Dieu, qui me soutenait. Il semblait que vous exécutiez en moi ce que vous dites par votre prophète royal, que vous mettez la main sous le juste afin qu'en tombant il ne se blesse point » (V, 127). À travers les souvenirs de sa jeunesse, Guyon dessine donc déjà les traits d'une vie extraordinaire, marquée à la fois par les grâces et les croix.

Quoiqu'il passe plus rapidement sur l'enfance, le récit de Marie de l'Incarnation s'ouvre lui aussi sur cette période. L'incipit nous plonge, *in medias res*, dans une scène d'élection :

Dès mon enfance, la divine Majesté voulant mettre des dispositions dans mon âme pour la rendre son temple et le réceptacle de ses miséricordieuses faveurs, je n'avais qu'environ sept ans, qu'une nuit, en mon sommeil, il me sembla que j'étais dans la cour d'une école champêtre, avec quelqu'une de mes compagnes, où je faisais quelque action innocente. Ayant les yeux levés vers le ciel, je le vis ouvert et Notre-Seigneur Jésus-Christ, en forme

² Frédéric Charbonneau, « “Les petites choses de mon enfance” ou l'élaboration d'une écriture de l'âge tendre dans trois mémoires d'Ancien Régime », dans Hélène Cazes (dir.), *Histoire d'enfants. Représentations et discours de l'enfance sous l'Ancien Régime*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des Lettres », 2008, p. 249.

humaine, en sortir et qui par l'air venait à moi qui, le voyant, m'écriai à ma compagne : « Ah! Voilà Notre-Seigneur! C'est à moi qu'il vient! » Et il me semblait que cette fille ayant commis une imperfection, il m'avait choisie [plutôt qu'] elle qui était néanmoins bonne fille. Mais il y avait un secret que je ne connaissais pas. Cette suradorable Majesté s'approchant de moi, mon cœur se sentit tout embrasé de son amour. Je commençais à étendre mes bras pour l'embrasser. Lors, lui, le plus beau de tous les enfants des hommes, avec un visage plein d'une douceur et d'un attrait indicible, m'embrassant et me baisant amoureusement, me dit : « Voulez-vous être à moi ? » Je lui répondis : « Oui. » (R, 11)

Dans ce rêve, Dieu visite l'enfant qu'est alors Marie Guyart pour lui demander si elle veut lui appartenir. De fait, dès son jeune âge – et dès les premiers moments du récit – la narratrice se présente en tant qu'élue parmi ses semblables. La distinction entre sa compagne de jeu et elle-même est probante : pourtant elle aussi « bonne fille », cette première n'est pas choisie de Dieu. Marie sait tout de suite que « c'est à [elle] qu'il vient ». Nous pourrions d'ailleurs voir dans cette compagne de jeu un double de Marie Guyart qui n'emprunterait pas le chemin de la vie spirituelle.

L'intervention de Dieu auprès de la narratrice inscrit la *Relation de 1654* dans une topique hagiographique bien connue, celle de la vocation spirituelle annoncée dès le début de la vie. Il en va de même dans l'œuvre guyonienne³, où la présence de la mort structure l'ensemble de l'œuvre dès les premières pages du récit, préfigurant la mort au monde du chrétien ou de la chrétienne⁴ que Guyon expérimentera sa vie durant. Dans les dernières pages de la *Vie*, la narratrice explique le choix qui l'a menée à raconter ainsi son enfance : « J'ai cru devoir toucher quelque chose des croix de ma jeunesse, pour faire comprendre la conduite crucifiante que Dieu a toujours tenue sur moi. » (V, 870) Les souffrances, loin d'être un signe de désamour, signifient en effet que Dieu souhaite qu'elle atteigne l'union mystique. Comme nous l'avons vu, le prérequis à cette union est la perte de soi qui ne peut s'opérer qu'au contact de telles épreuves.

³ Jean-François Perrin fait aussi remarquer que la *Vie* présente d'autres motifs du récit d'enfance hagiographique : « Mme Guyon y reprend notamment les motifs de l'accident mortel auquel le futur saint échappe miraculeusement, le goût de catéchiser les autres enfants, les mortifications puériles, les dispositions précoces à la controverse théologique contre les hérétiques, l'imitation des saints, etc. », voir « Les racines de l'être : le récit d'enfance dans la *Vie de Mme Guyon écrite par elle-même* », dans Anne Defrance, Denis Lopez et François-Joseph Ruggiu (dir.), *Regards sur l'enfance au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2007, p. 244.

⁴ *Id.*

Dans le récit d'enfance de Marie de l'Incarnation, l'élection à la vie mystique se lit dans le lexique de l'amour et de la sensualité employé pour décrire la relation au divin : « [s]on [la narratrice] cœur se sen[t] tout embrasé de son [Dieu] amour », elle « éten[d] [s]es bras pour l'embrasser », ne manquant pas de souligner la beauté et « l'attrait » de Dieu, qui, la « baisant amoureusement », lui adresse une demande qui ressemble à une proposition de mariage. Difficile de ne pas voir dans cette scène la promesse des noces mystiques⁵ qui se cèle. Cette scène est révélatrice du sens de l'élection dépeinte par les autrices et marque pour ainsi dire l'arrivée à l'âge de raison et, du même coup, l'entrée dans cet état de grâce qui prédispose à une pratique spirituelle de laquelle émerge toute connaissance.

3.1.2. Le secret et l'initiée

Les récits élaborent également une trame narrative fondée sur la prédestination du sujet de l'autobiographie en posant la question du secret, qui prend plusieurs sens dans les textes.

D'abord, les narratrices vivent dans le secret dès qu'elles commencent à s'unir à Dieu et à connaître ses mystères. Dans les débuts de leur conversion mystique, nous l'avons vu, elles évoluent encore dans le monde, auprès de leur famille. Leur nouvelle spiritualité les amène cependant à vivre leur foi cachée. Lorsqu'elle est veuve et qu'elle habite chez son frère, Marie de l'Incarnation cherche à s'isoler : « Je m'enfermais lors, de peur d'être rencontrée, et, comme son excès dans mon âme me brûlait d'un feu qui étouffait mes soupirs. » (R, 82) Elle investit les lieux reclus de l'espace domestique pour prier ou faire ses pénitences : « J'allais partout sans chandelle, me mettant [peu en peine] d'être vue ou entendue. La cave, les greniers, la cour, l'écurie pleine de chevaux, étaient mes stations. [...] Pourvu que je trouvasse lieu à me cacher, ce m'était assez. » (R, 89) Non seulement se retire-t-elles dans des endroits écartés, mais, allant « sans chandelle », elle évolue dans la noirceur de l'intimité, une noirceur symbolique de sa réclusion. Ces cachettes témoignent d'une crainte d'être découverte : « Mon frère me disait parfois des paroles en riant qui me pouvaient donner sujet de croire qu'il savait quelque chose de mes

⁵ Il s'agit là d'un des topoï les plus importants de la mystique, qui provient du *Cantique des cantiques*. Voir à ce sujet : Pierre Adnès, « Mariage spirituel », dans Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 10, 1980, col. 388-408.

pénitences. » (R, 89) Ces passages donnent à voir la position isolée du sujet mystique dans le monde – sur laquelle nous avons déjà insisté –, mais mettent également en relief un jeu de dissimulation.

Il ne s'agit pas seulement de se cacher physiquement. Les narratrices dissimulent ce qu'elles expérimentent intérieurement à leurs proches, même souvent à leur directeur spirituel, à qui elles trouvent difficile de se confier dans les premiers temps de leur vie spirituelle : « [Mon esprit] était seul, écrit Guyon, car vous ne me permettiez pas alors, ô mon Dieu, de m'ouvrir à personne, et vous exigiez de moi un secret inviolable de toutes mes peines extérieures et intérieures. » (V, 375) Être isolée est ainsi une exigence : « l'amour voulait le secret » (V, 286), dit encore Madame Guyon. Si Dieu ne permet pas aux femmes de s'ouvrir aux autres, c'est que le secret atteste l'élection, laquelle commande, au fond, de se distinguer tout à fait du monde commun et de s'en dégager, par l'isolement. Par exemple, lorsque Marie de l'Incarnation se cache à la cave, au grenier ou encore dans l'écurie, pour faire ses pénitences chez son frère, elle dit : « j'étais aveuglée et insensible à tout, n'entendant qu'à donner contentement à mon céleste Époux, qui demandait de moi l'obéissance à son attrait. Et il m'a si bien gardée que je n'y rencontrais jamais aucun homme. » (R, 89) Presque comme un amant jaloux, Dieu garde ici la femme mystique auprès de lui. Cela rejoint la thèse d'une dimension érotique du secret chez les mystiques, développée par Michel de Certeau : par la tension entre dissimulation et dévoilement, dit et non-dit, présence et absence, entre « un désir de savoir⁶ » et un « désir de cacher⁷ », « le secret introduit une érotique dans le champ de la connaissance⁸ ».

Pour le sujet mystique, se cacher obéit certes à la nécessité de vivre isolé, reclus dans son expérience. Mais ce repli doit aussi se comprendre à la lumière du contexte de méfiance, de critique et de persécution qui entoure cette forme de spiritualité. Madame Guyon, qui en est une victime répétée, aborde sans surprise cette question. Lorsqu'elle fait état des circonstances entourant ses emprisonnements, le secret prend un autre sens : il

⁶ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., 132.

⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁸ *Id.*

renvoie à ce qui est confié à autrui. Il est alors synonyme de danger, dès lors que la confiance risque d'être révélée. Au cours des entretiens d'Issy, Guyon propose à Bossuet de se livrer à lui de son plein gré pour qu'il puisse l'examiner. Elle se rend alors, à la demande de l'évêque de Meaux, à son diocèse. Bien qu'il promette de garder secrète la visite de Guyon en ce lieu – car celle-ci craint que ses persécuteurs sachent où elle se trouve –, il ne tarde pas à la révéler :

M. de Meaux voulut que je changeasse de nom, afin, disait-il, qu'on ignorât que je fusse de son diocèse et qu'on ne le tourmentât pas sur mon compte. Le projet était le plus beau au monde s'il avait pu garder un secret, mais il dit à tous ceux qu'il vit que j'étais dans un tel couvent sous un tel nom. Aussitôt on envoya à la mère supérieure et aux religieuses de tous côtés des libelles anonymes contre moi. (*V*, 849)

Le secret fait ici référence à une connaissance sur Madame Guyon (sur sa localisation, sur sa stratégie de dissimulation dans le monde). C'est parce qu'elle possède le secret d'une forme de spiritualité qui donne accès à un savoir tout particulier que Guyon doit vivre ainsi cachée.

À propos du secret, qu'il définit comme l'objet de la mystique, de Certeau dit : « Le secret n'est pas seulement l'état d'une chose qui échappe ou se dévoile à un savoir. Il désigne un jeu entre des acteurs. Il circonscrit le terrain de relations stratégiques entre qui le cherche et qui le cache, ou entre qui est supposé le connaître et qui est supposé l'ignorer ("le vulgaire" [...])⁹. » On comprend que celui ou celle qui possède le secret s'en voit nécessairement élevé·e, distingué·e des autres, notamment par ce qu'il connaît ou pourra connaître : les narratrices développent par-là un ethos de l'initiée. Marie de l'Incarnation raconte par exemple que plusieurs personnes la blâment lorsqu'elle quitte son fils pour entrer en religion : « S'ils eussent vu ce qu'elle [la Bonté divine] faisait à mon âme, ils m'eussent aidée à chanter ses miséricordes ; mais c'était un secret qui leur était caché. » (*R*, 104) Elle se réapproprie ici la critique qui lui est adressée, en insistant sur le secret qu'elle seule connaît. Ceux qui la jugent apparaissent sous les traits de l'ignorant·e, alors qu'elle est dépeinte en initiée. Rappelons-le, le terme mystique, de par son étymologie, réfère aux verbes *muéô* (« initier ») et *múô* (« se taire »), autrement dit à ce qui doit être

⁹ *Id.*

gardé caché¹⁰. Ailleurs, la narratrice de la *Relation* affirme que « la divine Bonté [...] lui donne la clé de la science » (*R*, 231) : non seulement présente-t-elle la mystique comme un domaine exclusif et difficile d'accès, mais, se disant détentrice de la « clé » qui ouvre la porte du savoir, elle dit sa position privilégiée, son élection.

Motif important dans les deux œuvres à l'étude, le secret revêt donc plusieurs significations. Il est souvent synonyme de dissimulation et de crainte, peut évoquer le contexte de méfiance dans lequel évoluent les mystiques, ce qui distingue les narratrices, ce qui en fait des élues. En ce sens, il participe à légitimer la parole savante des narratrices.

3.1.3. Le songe

Les mystiques font du songe une porte d'entrée privilégiée pour accéder aux intentions divines¹¹. Se penchant sur ce *topos* dans les (auto)biographies des femmes spirituelles, Jacques Le Brun soutient que « [l]e songe introduit dans la rétrospection qu'est toute biographie un élément d'annonciation et d'assurance¹² ». Dans le même ordre d'idées, Amandine Bonesso analyse les rêves prophétiques dans la *Relation de 1654* comme des manifestations des faveurs divines¹³. La mobilisation de ce *topos* est en effet une occasion pour les narratrices d'autoriser leur démarche spirituelle et même de s'en dégager en partie, au sens où leur destin, leurs actions, sont préalablement décidés par Dieu.

Avant même de connaître l'existence du Canada, Marie de l'Incarnation visite en rêve ce territoire. Elle se trouve en la compagnie d'une dame qu'elle ne connaît pas, mais avec qui elle quitte sa « demeure ordinaire » (*R*, 123) pour aller vers un autre lieu. « Mais je ne savais où ni les chemins. Or cependant, je franchissais tous ces obstacles en tirant après moi cette bonne dame » (*R*, 123), écrit-elle. Un certain héroïsme se lit dans cette description¹⁴ : semé d'obstacles, ce lieu inconnu qu'elle traverse demeure l'objet de son

¹⁰ Voir la note 15 de notre introduction.

¹¹ Il s'agit déjà d'un *topos* dans la Bible, puis dans les textes hagiographiques, voir Amandine Bonesso, « Les rêves prophétiques de Marie de l'Incarnation (1599-1672) », *Ponti/Ponts*, vol. 1, n° 14, 2015, p. 95.

¹² Jacques Le Brun, *Sœur et amante*, *op. cit.*, p. 99.

¹³ Amandine Bonesso, « Les rêves prophétiques de Marie de l'Incarnation (1599-1672) », *loc. cit.*, p. 97.

¹⁴ Cet héroïsme se rejoue également dans d'autres rêves de la *Relation*, par exemple celui où Dieu fait voir à la narratrice qu'elle rencontrera bien des difficultés au Canada, mais la charge tout de même de

aspiration. Avançant à l'aveugle, elle ne doute pas pour autant de sa trajectoire. Elle et sa dame arrivent en une « belle place », gardée par un homme vêtu de blanc « comme on peint les Apôtres », puis, au loin, elles découvrent une église de marbre de style antique, sur laquelle trônent la Vierge et l'Enfant Jésus. Sacré, ce paysage rêvé marque le début d'un itinéraire aux allures essentiellement électives.

En effet, le lien est étroit entre le rêve du voyage en Amérique et l'itinéraire spirituel qui structurera ce périple. Au bas de cette église de marbre, raconte l'autrice, c'est un pays de brouillard qui apparaît et qui lui semble tracé pour elle : « Il y avait un chemin étroit pour descendre en ce grand pays. » (R, 124) Si le lecteur ou la lectrice reconnaît aisément ici l'annonce du voyage vers la Nouvelle-France et le projet missionnaire, la narratrice, au moment du rêve, se dit dans l'ignorance : « Je me réveillai, portant en mon cœur une paix et douceur extraordinaire [...]. Je ne savais néanmoins ce que voulait dire ce qui s'était passé et qui m'avait laissé une si grande impression et de tels effets en mon âme : le tout étant un grand secret pour moi. » (R, 125) L'ignorance de Marie de l'Incarnation face au contenu du rêve n'est pas soulignée gratuitement. C'est l'ignorance qui se rejoue ici : par une telle incapacité à interpréter son propre rêve, la narratrice se détache d'une part de responsabilité dans ce destin missionnaire qui sera pourtant le sien. La voie est déjà tracée par Dieu avant même qu'elle n'en connaisse la destination.

S'il signale l'ignorance de la narratrice, ce même songe insiste également sur l'élection de celle qui rêve. Comme dans le songe qui ouvre la *Relation*, où l'enfant est choisie par Dieu, l'Ursuline est ici élue par la Vierge trônant sur l'église : « Il me semblait qu'elle lui [Jésus] parlait de ce pays et de moi et qu'elle avait quelque dessein à mon sujet » (R, 124). À plusieurs reprises, la narratrice rapporte ainsi la conversation que la Vierge et l'Enfant ont ensemble à son propos : « elle se retourna vers son Fils et lui parlait encore

surmonter ces croix pour construire son Église : « J'eus une vue de ce qui me devait arriver en Canada. Je vis des croix sans fin, un abandon intérieur de la part de Dieu et des créatures en un point très crucifiant, que j'allais entrer en une vie cachée et inconnue. Il m'était avis que la Majesté de Dieu me disait, par une insinuante pénétration : "Allez, il faut que vous me serviez maintenant à vos dépens ; allez me rendre des preuves de la fidélité que vous me devez par la correspondance fidèle aux grandes grâces que je vous ai faites." » (R, 158)

intérieurement, et j'entendais en mon esprit qu'elle avait du dessin pour moi, duquel elle lui parlait » (R, 124). Alors qu'elle insiste sur l'attention de la Vierge à son égard, Marie de l'Incarnation affirme, indirectement, sa légitimité.

Le *topos* du songe chez Madame Guyon se déploie de façon à offrir de semblables occasions où la narratrice se présente comme obéissant à Dieu. Elle raconte par exemple que Dieu lui annonce en songe sa rencontre avec le P. Lacombe et le destin apostolique qu'Il leur réserve à tous les deux :

Il me fut donné à connaître dès 1680 que Dieu me le fit voir en songe, il me le donna et qu'il me donna à lui, mais je ne le connus qu'en 1688. Son visage me fut d'abord connu : je le cherchais partout sans le rencontrer. [...] Je songeai de lui, assez près l'un de l'autre, deux songes qui me confirmèrent dans la certitude que Dieu voulait se servir de moi et qu'il le voulait beaucoup anéantir intérieurement et le mener par sa pure volonté. (V, 755)

Non seulement ces songes confirment que Dieu souhaite « se servir [d'elle] », c'est-à-dire qu'Il la choisit pour propager sa connaissance mystique, mais ils placent aussi la relation avec le P. Lacombe sous l'égide de Dieu. Faire de cette rencontre un événement extraordinaire est significatif : dans le contexte de crise où ces ami·e·s seront accusé·e·s de quiétisme et emprisonné·e·s, le récit de rêve la réhabilite elle et le P. Lacombe, tout comme la spiritualité qu'il et elle avaient développée ensemble.

Mais si les songes permettent de légitimer l'autorité des deux narratrices auprès d'un lectorat favorable, il n'en va pas de même aux yeux de ceux qui se méfient des formes de spiritualité extraordinaires. Madame Guyon est bien consciente de ce type de critiques :

L'on s'étonnera sans doute que faisant si peu de cas de tout l'extraordinaire, je rapporte des songes. Je le fais pour deux raisons : la première, par fidélité, ayant promis de ne rien omettre de ce qui me viendrait dans l'esprit ; la seconde parce que c'est la manière dont Dieu se sert et se communique aux âmes de foi pour leur donner des significations de l'avenir en choses qui les concerne, quoiqu'il y ait une manière de connaître d'une extrême pureté dont il les gratifie [...]. Ces songes mystérieux se trouvent en quantité d'endroits de l'Écriture. Ils ont des propriétés singulières de laisser une certitude qu'ils sont mystérieux, et qu'ils auront leur effet en leur temps ; de ne s'effacer presque jamais de la mémoire quoiqu'on oublie tous les autres, et redoubler la certitude de leur vérité toutes les fois que l'on y pense ou que l'on en parle [...]. (V, 399-400)

Cette rhétorique justificative – la nécessité de tout dire, la présence de songes similaires dans la Bible – se comprend à l’aune d’un contexte de méfiance envers l’extraordinaire¹⁵, tout particulièrement à l’égard des femmes. En effet, des expériences surnaturelles telles que les songes divins ne manquent pas d’être contestées par les adversaires de la mystique. Par exemple, Jean Chéron, dans sa critique de la théologie mystique, décourage toute croyance en ces « révélations et visions¹⁶ », en leur attribuant une cause naturelle : c’est la « disposition mélancolique¹⁷ » qui est à l’origine de ces « illusions¹⁸ ». Dans le même sens, être visionnaire devient une insulte¹⁹.

Le *topos* du songe montre donc par quelles façons complexes les textes abordent l’enjeu de l’autorité. Tant chez Marie de l’Incarnation que chez Guyon, le récit onirique concerne les faits biographiques limites, c’est-à-dire tout ce qui est ou pourrait être critiqué, à commencer par la quête missionnaire et la propagation d’une foi dite quiétiste. Aussi ce *topos* prend-il place dans une démarche justificative, où le sujet se voit élevé du fait de son élection, et dégagé d’une part de responsabilité face aux ordres envoyés en rêve par Dieu, à qui on ne peut qu’obéir, en dépit des dangers de la critique.

3.1.4. Les dons de Dieu

M’ayant été commandé de celui qui me tient la place de Dieu pour me diriger dans ses voies de mettre par écrit ce qui me sera possible des grâces et faveurs que sa divine Majesté m’a faites dans le don d’oraison qu’il lui a plu me donner, je commencerai mon obéissance pour son honneur et sa plus grande gloire, au nom du suradorable Verbe Incarné, mon céleste et divin Époux. (*R*, 9)

Dans le prologue de la *Relation de 1654*, Marie de l’Incarnation accepte de rendre compte de son « don d’oraison ». Dès ses premiers mots, l’autrice affirme ainsi posséder un savoir d’ordre spirituel. En décrivant ce savoir comme *don* reçu de Dieu, elle dit aussi qu’elle ne

¹⁵ Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix*, *op. cit.*, p. 171-208.

¹⁶ Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, Paris, Edme Couterot, 1657, p. 286.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* De semblables arguments médicaux viendront aussi expliquer les possessions des religieuses de Loudun. Voir à ce sujet Linda Timmermans, *L’accès des femmes à la culture*, *op. cit.*, p. 639-644.

¹⁹ *Ibid.*, p. 624. Bossuet décrira d’ailleurs Madame Guyon par cette appellation, voir *Relation sur le quiétisme*, Paris, Jean Anisson, 1698, p. 141.

l'a pas acquis par elle-même. En effet, ce qu'elle possède ne serait que « grâces et faveurs ».

Cette remarque sur le don s'enracine dans un discours théologique plus large de l'époque. Certains théologiens du XVII^e siècle théorisent en effet cette question : parmi les dons spirituels couramment reconnus se trouvent celui de piété, de la crainte de Dieu, de sagesse, d'intelligence et de science²⁰. L'idée de la science comme don, les narratrices la donnent à penser d'une manière qui leur est spécifique. Chez elles, recevoir des dons spirituels implique une grande passivité, ce qu'exemplifie le prologue de Marie de l'Incarnation : l'insistance mise sur le don d'oraison et sur les « grâces et faveurs » concorde avec l'effacement du sujet dans le discours. La narratrice annonce d'emblée sa place seconde au sein de son propre récit autobiographique (qui visera avant tout à faire l'éloge du divin Époux), ce qui vaut aussi pour son accès à la connaissance. D'un point de vue syntaxique, le « je » arrive bien tard dans la phrase et n'est d'abord présent qu'indirectement, en tant que complément indirect (« m' ») d'un verbe impersonnel (« ayant été commandé »). Le sujet mystique ne se réserve qu'une place médiatrice dans le savoir donné par l'Autre, mais affirme aussi – et cela n'est pas rien – sa place centrale auprès de cet Autre.

Guyon qualifie elle aussi de « don » sa connaissance des âmes de ceux et celles avec qui elle entre en communication intérieure²¹ : « Je m'aperçus aussitôt d'un don de Dieu qui m'avait été communiqué, sans que je le compris, du discernement des esprits et de donner à chacun ce qui lui était propre. » (*V*, 575) Bien qu'elle dise posséder un don qui lui permet de « discerner » (action intellectuelle), elle souligne paradoxalement ne pas comprendre ce même don, ou du moins ne s'autoriserait pas à le comprendre, de manière à rester dans une posture passive de seule réceptrice. Si les dons viennent certainement accorder une autorité aux narratrices, qui paraissent alors favorisées par Dieu, celles-ci n'en parlent qu'en

²⁰ André Rayez, « Dons du Saint-Esprit. III. Période moderne », dans *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, 1957, col. 1604.

²¹ Guyon affirme qu'elle peut entrer en oraison avec d'autres, en présence de Dieu, comme dans cet extrait où elle converse en silence avec « un bon frère » : « A mesure que le Verbe se communiquait à lui en silence ineffable, il lui était donné de communiquer avec moi en silence et de recevoir par moi en silence les opérations de ce Divin Verbe » (*V*, 595-596).

adoptant un ethos marqué par l'humilité et l'ignorance. Se dessine alors un écart entre la magnificence des dons et la petitesse du sujet qui les reçoit :

[J]'ai toujours cru que sa divine Majesté ne me donnait ses grâces que pour servir à mon avancement spirituel et pour ma sanctification, et de plus que je souillais ces mêmes dons et que par ce moyen j'avais crainte d'être mise au rang des hypocrites, donnant sujet de croire par ma production que j'étais quelque chose, et au fond, je ne suis rien et ne vauds rien en toute matière, à cause de mes incorrespondances ; et tout cela me donne un grande crainte d'être reprise et confuse à l'article de la mort. (R, 212-213)

Marie de l'Incarnation ne se sent pas digne des dons qu'elle reçoit, allant même jusqu'à dire qu'elle les « souille ». Dans leur rapport au divin, les mystiques ne se trouvent pas dans une logique d'échange de don contre don²², bien qu'elles se sentent obligées vis-à-vis Dieu. Mais il demeure que des grâces si importantes appellent à un comportement exemplaire de celui ou celle qui les reçoit. Par exemple, si la mystique n'emploie pas les grâces de Dieu à bon escient, c'est-à-dire pour « [s]on avancement spirituel et pour [s]a sanctification », elle est accusée d'être « hypocrite ». Par ce dernier terme, les propos de la narratrice évoquent encore une fois le contexte de méfiance entourant les mystiques au XVII^e siècle, qui sont souvent soupçonné·e·s de feindre. Afin de se protéger de possibles accusations, comme c'était aussi le cas pour le contenu des songes, la narratrice emploie une rhétorique de l'humiliation où elle avoue ses « incorrespondances », emploie un lexique péjoratif comme le verbe « souiller » ou le terme « rien ». Nous voyons apparaître ici toute la complexité de l'élection mystique, qui fait à la fois des femmes des élues et des êtres de la plus grande humilité, l'objet de dons divins, qui les place dans une obligation qu'elles ne pourront jamais combler.

²² Marcel Mauss a montré l'importance du don chez certaines sociétés archaïques : le don suppose un système basé sur l'échange ainsi qu'une morale contractuelle. Car bien que les offrandes ou les cadeaux semblent en apparence volontaires et désintéressés, ils sont au fond « obligatoirement faits et rendus », voir *Essai sur le don*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2007, p. 65. Bien que cette logique d'échange concerne en premier lieu les humains entre eux, la dynamique peut s'observer entre le divin et l'humain. Il n'y a qu'à penser aux offrandes faites aux dieux dans les religions antiques dans le but de recevoir des faveurs en échange. Dans l'Ancien Régime, il existe un système catholique élaboré du don, qui est au cœur de la crise de la Réforme : les protestants dénonceront la logique de réciprocité des catholiques, notamment à travers des pratiques comme l'obligation. À ce sujet, voir Natalie Zemon Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

3.1.5. L'expérience

S'il existe une Science des Saints, c'est celle d'une « science expérimentale », pour reprendre l'expression du mystique Jean-Joseph Surin²³. Elle ne s'acquiert pas par l'accumulation érudite de savoirs, mais bien par la rencontre intérieure et sensible avec Dieu. Dans son œuvre, Guyon distingue elle-même ces différents modes de savoir, par exemple lorsqu'elle affirme que « [s]es intelligences n'étaient pas des lumières mais des intelligences d'expérience » (*V*, 616). Furetière rappelle que le terme « lumière », pris dans ce contexte, et employé au sens figuré, réfère au savoir naturel, aux « connoissances qu'ils avoient acquises par l'estude²⁴ » : c'est bien de cette forme d'intelligence que la narratrice de la *Vie* souhaite se dégager, relocalisant cette faculté du côté de l'expérience.

Pour Jacques Le Brun, le « pouvoir » de Madame Guyon, « ce qui “autorisait” son action, c'était le savoir qui lui était supposé : un savoir sur la vie intérieure, [...] reposant sur ce qu'elle appelait son “expérience”²⁵ ». Chez elle, comme chez Marie de l'Incarnation, la légitimité passe en partie par l'expérience, dont quelques privilégié·e·s seulement peuvent témoigner. Les narratrices, en répétant que « la seule expérience [...] peut faire comprendre » (*V*, 798) les mystères divins, tracent ainsi une importante distinction entre les êtres. Madame Guyon affirme par exemple que son propos « ne sera guère compris que des âmes d'expérience » (*V*, 220). Marie de l'Incarnation, dans cet esprit, établit un rapprochement entre les êtres d'expérience et elle-même :

Et dans l'expérience de ces états d'oraison, je n'ai rien lu ni entendu de semblable, ce qui m'a fait croire que ceux qui ont écrit de la vie intérieure, soit de leur expérience ou autrement, n'en ont pas voulu parler par respect de Dieu ou parce que cela surpasse la condition humaine, ou, le pouvant, l'ont tu de crainte que ceux qui ne sont pas conduits dans ces voies n'en fussent mal édifiés. (*R*, 72)

Nous retrouvons ici la question du secret abordée précédemment, où l'expérience est tue par « ceux qui ont écrit », et que la narratrice ne nomme pas. Aux antipodes du monde

²³ Jean-Joseph Surin, *Science expérimentale des choses de l'autre vie, acquise en la possession*, dans *Écrits autobiographiques*, éd. Adrien Paschoud, Paris, Jérôme Millon, coll. « Atopia », [1654-1660] 2016.

²⁴ Antoine Furetière, « Lumière », dans *Dictionnaire universel*, *op. cit.*

²⁵ Jacques Le Brun, « Pouvoir et savoir de la femme d'après l'œuvre de Jeanne Guyon », dans *La jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 269.

commun, le sujet mystique se situe au-dessus de la « condition humaine ». Il est guidé par Dieu, tandis que les autres, n'étant « pas conduits », sont dans l'égarement. Ceux qui n'ont pas expérimenté de tels états d'oraison tendent à se méprendre, voire même à faire un mauvais usage de ce qu'ils ne comprennent pas : implicitement, Marie de l'Incarnation place alors les êtres d'expérience du côté du savoir.

L'accumulation d'arguments dans la citation ci-dessus, marquée par la répétition du « ou », exprime un souci de convaincre qui ne se comprend qu'à l'aune du contexte de méfiance des adversaires de la mystique. Pour eux, comme nous l'avons dit, l'expérience mystique soulève un problème d'autorité majeur, car elle ne nécessite aucun intermédiaire pour approcher les mystères : ce type de savoir expérientiel « dépossède le théologien de son statut de maître de la parole²⁶ ». Conscientes de cette méfiance, les narratrices répondent à ces critiques, quoique souvent à demi-mots. Marie de l'Incarnation use par exemple d'un argument proche du sophisme, affirmant que pour « saisir » l'état mystique, « il fau[t] l'avoir expérimenté » (R, 230). Autrement dit, si l'on ne croit pas ce que disent les narratrices, c'est que l'on n'est pas dans les faveurs de Dieu. Les blâmer revient à confirmer leur expérience et leur statut d'élues.

Les XVI^e et XVII^e siècles marquent le passage d'une pratique *hagiographique* à une pratique *biographique* : ce qui fait l'intérêt des Saints et des Saintes est dorénavant bien moins leurs actes que leurs expériences personnelles²⁷. Nicholas D. Paige explique combien cette transition d'un intérêt pour l'acte à un intérêt pour l'expérience justifie la publication d'un discours à la première personne. Car si les actes et les faits s'observent de l'extérieur et peuvent donc très bien être transmis par un biographe, l'expérience personnelle, elle, relève de l'intériorité du sujet et ne saurait être accessible qu'à travers le discours du « je ». Comme l'écrit Paige, « autobiography was privileged [...] as a window

²⁶ Olivier Boulnois, « L'âme anéantie et le tournant de la théologie vers la mystique (XIV^e-XV^e siècle) », dans Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome II. Le sujet en transformation*, Paris, Honoré Champion, coll. « Mystica », p. 138.

²⁷ Nicholas D. Paige, *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, coll. « New Cultural Studies », 2001, p. 84.

onto the interior of the subject²⁸ ». Ainsi, l'expérience suppose une participation personnelle du sujet : « J'ai donc expérimenté qu'il y a divers degrés en la vraie pauvreté d'esprit », écrit la narratrice de la *Relation*. Le temps verbal au passé nous indique que l'expérience est accomplie, réussie (« j'ai donc expérimenté ») et que son résultat est toujours valable (« il y a »). Ainsi, l'expérience implique une certaine souveraineté du sujet mystique, ce qui s'oppose à l'attitude de passivité si souvent observée chez lui.

Comment alors réfléchir la double présence d'une connaissance qui découle du don de Dieu, d'une part, de l'expérience, d'autre part ? Il s'agit-là de deux modes distincts d'acquisition du savoir : par le don, la femme mystique atteint le savoir sans action préalable de sa part, tandis que par l'expérience, elle doit (ré)affirmer son rôle et sa subjectivité dans cette acquisition. La distinction se fait aussi sur le plan temporel : l'expérience suppose une inscription dans le temps présent et une répétition (les expériences s'enchaînent, se succèdent, sont toujours à (re)faire), alors que le don, une fois accordé, est acquis, demeure, appartenant plutôt à un temps initial (le début de l'union mystique, parfois même l'enfance). Ces deux voies menant à la connaissance mystique cohabitent dans les récits, sans se faire concurrence : elles pointent vers la tension inéluctable et irrésoluble d'un sujet mystique tout à la fois dissimulé et affirmé.

3.2. Autorités terrestres

Ces différents arguments par lesquels les narratrices prouvent leur autorité découlent tous de Dieu, et concèdent en ce sens une légitimité de premier ordre, puisqu'il n'existe pas d'autorité plus grande que la divine. Cependant, ce ne sont pas là les seules manières de persuader du bien-fondé de leur parole : elles invoquent aussi des sources d'autorité humaines, qui viennent supporter leur entreprise scripturaire et leur discours de connaissance.

²⁸ *Id.*

3.2.1. Le directeur spirituel

Michel de Certeau soutient que la direction spirituelle « ramène inlassablement du non-dit vers les autorités, et [...] insinue de la légitimité ecclésiale dans les itinéraires ou les dérives de l'expérience privée²⁹ ». Le directeur spirituel occupe un rôle d'importance dans l'acquisition du savoir de la dirigée. Il agit comme un médiateur, ou plutôt comme celui qui contrôle l'accès à la connaissance de la femme mystique. Les autrices adoptent devant leur directeur une attitude d'obéissance similaire – quoique moins inconditionnelle – à celle adoptée devant Dieu, car le premier est un représentant de l'autorité du second sur Terre³⁰. Nous avons pu déjà le constater dans le prologue de l'œuvre de Marie de l'Incarnation, où, « [s]elon un *topos* de l'écriture monastique féminine qui remonte au Moyen Âge, la moniale justifie l'existence de son texte en se réclamant d'un acte d'obéissance à son directeur de conscience et du soutien divin³¹ ». Au sujet de sa relation avec son premier directeur alors qu'elle est encore jeune femme, la narratrice écrit : « Il me régla en tout, et pour l'oraison, il me défendit de ne plus méditer, mais de m'abandonner entièrement à la conduite de l'Esprit de Dieu qui jusqu'alors avait dirigé mon âme, et que j'eusse à lui rendre compte de tout ce qui se passait : ce que je fis exactement tout le temps que je fus sous sa direction. » (R, 34) Cette scène illustre tout à fait la pratique répandue de la direction spirituelle, qui « relève des procédures du contrôle de l'orthodoxie et des comportements tout en reposant sur une dynamique spirituelle d'expérimentation de la vérité des discours, leur vérification³² ». L'interdiction de méditer qu'impose le directeur à Marie de l'Incarnation, jointe à un ordre de « rendre compte » des états de l'âme, encadrent le territoire du savoir de frontières bien surveillées ; le rapport de l'autrice à la connaissance spirituelle se voit contrôlé et jugé par une autorité.

²⁹ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 119.

³⁰ « Il me tint la place de Dieu » (R, 205), dit Marie de l'Incarnation à propos de son directeur spirituel. Elle en connaît deux au cours de sa vie : de 1621 à 1632, elle est dirigée par Dom Raymond, puis à partir de 1645, par le P. Jérôme Lalemant, voir Guy Oury, *Marie de l'Incarnation*, t. 1, *op. cit.*, p. 66.

³¹ Amandine Bonesso, « L'autoportrait intellectuel ambigu de Marie de l'Incarnation d'après sa *Relation de 1654* », *loc. cit.*, p. 124.

³² Patrick Goujon, *Les politiques de l'âme. Direction spirituelle et Jésuites français à l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Livre le XVII^e siècle », 2019, p. 129.

Cette soumission au directeur spirituel ne fléchit pas avec l'âge. Plus tard, Marie de l'Incarnation affirme en effet : « Pour les lumières extraordinaires, je pourrais avoir des connaissances que la divine Majesté voulût de moi ces choses. Je le déclare à mon directeur, je le laisse juger et ensuite me tiens en repos, s'il approuve ou non. » (R, 205) Cet extrait construit un double niveau d'obéissance : à Dieu, d'abord, au directeur spirituel, ensuite, à qui la religieuse doit soumettre ce qu'elle croit comprendre des intentions divines. Ce que dicte le directeur sera suivi sans contestation aucune : « [s]'il me dit d'agir, j'agis ; s'il me dit : "Ne faites pas", je n'ai nulle pente de faire » (R, 205). Le ton ferme et décidé que produisent la juxtaposition syntaxique et la répétition du propos (agir ou ne pas agir, faire ou ne pas faire) exemplifie l'ethos d'obéissance que Marie de l'Incarnation adopte. Elle donne bel et bien à son directeur le rôle de « médiateur et instrument de l'interprétation³³ », en plus de le dépeindre comme un guide : « ce serait errer de ne pas suivre ses [le directeur] conduites » (R, 205), dit-elle.

Le discours de Madame Guyon est lui aussi porteur de cette idée, tandis qu'elle dit que son directeur³⁴ corrige les propos de ses livres : « j'étais aussi contente d'écrire des ridiculités que de bonnes choses, [...] et que, comme mon directeur en devait juger, j'espérais qu'il corrigerait tout et que mes méprises serviraient à faire connaître l'indignité du canal dont Dieu avait voulu se servir » (V, 843). Alors que ses examinateurs se penchent sur l'orthodoxie de ses livres, et qu'ils lui reprochent l'utilisation de certaines expressions, Guyon explique encore : « Pour ce qui est du fond de la doctrine, j'avoue mon ignorance. J'ai cru que mon directeur ôterait les termes mauvais, et qu'il corrigerait ce qu'il ne croirait pas bien. » (V, 811) Dans ce qui nous apparaît être une invitation implicite de Guyon à blâmer le directeur pour le contenu problématique de ses œuvres, une stratégie est déployée dans le but de se protéger des accusateurs. En se dépeignant sous l'entière tutelle de cet homme d'Église, elle apparaît n'être plus la seule responsable des idées qui lui sont attribuées.

³³ Sophie Houdard, *Les invasions mystiques*, op. cit., p. 179.

³⁴ Dans sa jeunesse, Guyon a pour directeur spirituel le P. Jacques Bertot.

Madame Guyon entretient en fait une relation bien plus horizontale avec celui qui joue le rôle de son directeur spirituel, le P. La Combe : « Ce fut là où je sentis la qualité de mère, car Dieu me donnait un je ne sais quoi pour la perfection du Père La Combe que je ne pouvais lui cacher. Il me semblait que je voyais jusque dans le fond de son âme et jusqu'aux plus petits replis de son cœur. » (V, 516) Figure maternelle, Guyon se présente ici sous le signe de l'autorité : elle inverse les rôles associés à l'homme et à la femme, car c'est elle qui travaille à la perfection du P. La Combe, et non l'inverse. C'est elle aussi qui voit dans « le fond de son âme », tandis que le directeur spirituel porte habituellement ce regard analytique sur la femme dirigée. Patrick Goujon a souligné que, dans le cas de certaines femmes mystiques, comme celui de Madame Guyon, la direction spirituelle peut devenir « non seulement un lieu de soutien de la dirigée, d'encouragement à trouver sa place dans l'Église et la société, mais aussi l'occasion d'une inversion de l'ordre hiérarchique, le moment où le directeur se fait instruire par l'œuvre de Dieu dans celle qu'il accompagne³⁵ ». Pour Guyon, ce renversement hiérarchique sera d'autant plus frappant dans la relation qu'elle entretiendra plus tard avec Fénelon, pour qui elle joue le rôle de directrice spirituelle, l'initiant à la mystique³⁶. En effet, la relation de pouvoir entre l'homme et la femme s'inverse clairement lorsqu'il est question de l'archevêque de Cambrai : « je ne pouvais m'empêcher de le regarder comme mon fils » (V, 752), écrit-elle. Aussi Guyon détourne à son avantage le régime de contrôle qui entoure la femme spirituelle.

Même si Marie de l'Incarnation ne se présente pas sur un pied d'égalité avec son directeur, il demeure qu'un renversement hiérarchique apparaît également dans son cas. En effet, elle mentionne à plusieurs reprises des requêtes de son directeur spirituel à mettre par écrit son expérience mystique, les savoirs spirituels qu'elle possède. Sophie Houdard explique bien que, « si le directeur qui commande l'écriture [...] rapatrie un savoir absolument étrange en lui donnant un nom et en lui assurant une "valeur" acceptable, il est

³⁵ Patrick Goujon, « Femmes et direction spirituelle au XVII^e siècle », *Christus*, n° 255, juillet 2017, p. 56. Outre le cas de Guyon et de Fénelon, Patrick Goujon mentionne également celui de Jeanne de Chantal et François de Sales, d'Agnès de Langeac et de Monsieur Olier, puis de Marie des Vallées et de Jean Eudes.

³⁶ Nous renvoyons à la note 58 de notre introduction.

aussi celui qui “sert” la dirigée, cherchant un savoir qui le dépasse, qui excède tout savoir³⁷ ».

Cela s’observe d’ailleurs dans les pratiques éditoriales qui entourent l’autobiographie spirituelle des femmes au XVII^e siècle. Au départ, ces textes étaient, pour la majorité, transformés en biographie : le directeur de conscience ou un autre homme de l’Église publiait la biographie d’une femme mystique en citant, à l’intérieur de leur texte, le texte autobiographique écrit par la mystique elle-même – c’est ce qui se produira dans le cas de la *Relation de 1654*³⁸. Le récit féminin était alors encadré, commenté et donnait lieu à différentes additions. Dans la plupart des cas, l’hagiographe/éditeur du texte se permettait de modifier des traits stylistiques ou de tempérer certaines idées. Or, « les biographes et compositeurs de l’époque classique commencèrent à inventer des moyens d’attirer l’attention du lecteur sur les paroles du sujet, et, si besoin était, de distinguer celles-ci des autres sources³⁹ ». Alors que l’hagiographe n’insiste ni sur la parole du Saint ou de la Sainte, ni sur l’authenticité de cette parole, le biographe fait état de ses sources, commente sa démarche, en plus de distinguer sa parole de celle du sujet de la biographie, notamment par des « mises en relief typographiques⁴⁰ » (guillemets, italique, marqueurs d’énonciation comme « dit-elle », « poursuit-elle », « ajoute-t-elle »). De fil en aiguille, les citations du discours au « je » tiennent une place significative à l’intérieur des biographies, jusqu’à y occuper des dizaines, voire des centaines de pages⁴¹, tandis que le rôle du biographe se réduit à celui d’éditeur du texte. Les cas de la publication des textes de Marie de l’Incarnation et de Madame Guyon permettent justement de constater ce passage de la biographie à l’autobiographie : alors que la *Relation de 1654* sera publiée à l’intérieur de

³⁷ Sophie Houdard, « Les Auteurs mystiques et la “pensée du dehors” », *loc. cit.*, p. 200.

³⁸ Au sujet des altérations de Claude Martin sur le texte original de *Relation de 1654*, voir la préface de l’édition d’Albert Jamet : « La seconde relation ou *Relation de 1654* », dans *Écrits spirituels et historiques*, *op. cit.*, p. 140-150. Voir aussi Alessandra Ferraro, « Récits auto/biographiques de religieuses dans la littérature de la Nouvelle-France (Marie de l’Incarnation et Catherine de Saint-Augustin) », dans Gilles Dupuis, Klaus-Dieter Ertler et Alessandra Ferraro (éd.), *Présences, résurgences et oublis du religieux dans les littératures française et québécoise*, Francfort, Peter Lang, coll. « Canadiana », 2017, p. 31-44.

³⁹ Nicholas D. Paige, « Genèse d’une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l’autobiographie religieuse au XVII^e siècle », *loc. cit.*, p. 248.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁴¹ Nicholas D. Paige, *Being Interior*, *op. cit.*, p. 87.

La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, biographie de l'autrice rédigée par son fils Claude Martin, la *Vie par elle-même* de Guyon sera publiée certes après sa mort, mais en son nom, sans intervention ou commentaire encadrant le discours autobiographique. Le rôle du directeur spirituel découvre ainsi une tension entre contrôle et soumission, qui rejoue au fond le double rôle des narratrices, tout à la fois savantes et ignorantes.

3.2.2. La tradition littéraire mystique

Une autre manière d'autoriser le discours de connaissance est d'en accorder l'origine à des auteur·ice·s antérieur·e·s, que l'Église a reconnu·e·s, et qui forment un canon derrière lequel se ranger, dans lequel puiser, principalement en ce qui a trait au langage. Les écrivain·e·s mystiques partagent en effet des usages linguistiques, des *topoi* stylistiques : « les mystiques puisent dans un fonds d'énoncés qui leur permet d'assumer une tradition et de se reconnaître, de fonder un discours collectif⁴² ». Or, cet emploi du langage qui leur est propre complexifie leur rapport à la tradition. Comme l'explique Sophie Houdard, les mystiques au XVII^e siècle sont « renvoyés au motif condamnable de la nouveauté⁴³ », en raison surtout de leur « parler nouveau⁴⁴ ». Face à cette accusation, ils « se doivent d'inscrire leurs auteurs à l'intérieur d'un arbre généalogique⁴⁵ ». Ce à quoi s'attache par exemple Fénelon dans ses *Maximes des Saints*⁴⁶ ou encore Jean-Joseph Surin dans un des chapitres de son *Guide spirituel*⁴⁷, qui s'intitule « Des auteurs mystiques » : tous deux établissent un corpus mystique, rassemblant des textes du premier christianisme jusqu'aux temps de la Contre-Réforme⁴⁸.

⁴² Sophie Houdard, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 140.

⁴³ *Ibid.*, p. 208. Sur cette question, voir aussi Sophie Houdard, « Le problème du langage et du style mystique au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, n° 50, printemps 2004, p. 301-325.

⁴⁴ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁵ Sophie Houdard, « Les Auteurs mystiques et la “pensée du dehors” », *loc. cit.*, p. 208.

⁴⁶ Dans l'« Avertissement » aux *Maximes des Saints*, Fénelon explique vouloir « montrer combien ces Saints Auteurs sont éloignés de blesser le dogme de la foi, & de favoriser l'illusion », voir *Explication des Maximes des Saint sur la vie intérieure*, Paris, Pierre Aubouin, 1697, n.p.

⁴⁷ Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée, [1660] 2008.

⁴⁸ Le texte de Fénelon, mais aussi celui de Surin, sont rédigés dans un cadre polémique. Ils répondent aux accusations de Bossuet, dans le cas de Fénelon, et des autorités jésuites, dans le cas de Surin.

Chez Marie de l'Incarnation, c'est par l'entremise de références ou de citations que s'inscrit cette tradition. La Bible est le premier texte cité sous la plume de l'Ursuline. Parmi les textes bibliques mobilisés, le *Cantique des cantiques* domine⁴⁹. Ce poème, particulièrement cher aux auteur·ice·s mystiques, occupe une place des plus importantes dans l'intertexte des deux œuvres⁵⁰. Bien que Marie de l'Incarnation ne se dise pas explicitement appartenir à la généalogie mystique, les nombreuses références au *Cantique* offrent un exemple d'inscription implicite dans cette tradition spirituelle littéraire⁵¹. Nous retrouvons aussi dans ses écrits des références au Pseudo-Denys l'Aréopagite, à Catherine de Sienne, à Thérèse d'Avila, à Jean de la Croix ou encore à François de Sales⁵². De ce dernier, elle a par exemple lu l'*Introduction à la Vie dévote*, qui lui « donn[e] de l'éclaircissement sur diverses choses de la vie intérieure » (R, 34). Ici, le texte joue un rôle d'adjuvant dans la compréhension d'un savoir sur l'intériorité. Mais il « éclaire », c'est-à-dire qu'il aide à expliquer après coup des choses expérimentées ou pressenties par la narratrice au préalable. En d'autres mots, la tradition vient légitimer une connaissance déjà donnée par Dieu, comme l'exemple suivant tiré de la *Vie par elle-même* le montre : alors que Guyon explique sa compréhension de « la communication des esprits bienheureux » (V, 615), elle dit qu'elle « eu[t] de la consolation, il y a quelque temps, d'entendre lire cela⁵³ dans saint Augustin » (V, 615). Ce n'est pas ici l'évêque d'Hippone qui lui apprend ce qu'elle sait ; la connaissance de Guyon est déjà faite, mais elle peut maintenant inscrire son discours à la suite d'une figure d'autorité.

⁴⁹ Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Florence, Alinea Editrice, coll. « Carrefours », 2004, p. 152.

⁵⁰ Plusieurs mystiques en font des commentaires ou le méditent à l'écrit, notamment Thérèse d'Avila, que l'on sait être un modèle et une source d'autorité pour les femmes mystiques venant à sa suite, voir Nicholas D. Paige, *Being Interior, op. cit.*, p. 69.

⁵¹ Par exemple, Marie de l'Incarnation intègre à son récit un dialogue entre l'âme et Dieu, grandement inspiré du *Cantique des cantiques* : « Ce sont des touches intérieures et des écoulements divins si subtils, si intenses et si éloignés de la perception qu'il semble à l'âme qu'elle est absente de son Bien-Aimé ; et s'il est proche, elle a les souhaits de l'Épouse ; elle l'invite, lui disant : *Venez, mon Bien-Aimé, venez en mon jardin. [...] J'entends la voix de mon Bien-Aimé! Voilà qu'il regarde! Il est derrière la muraille, il me regarde à travers le treillis.* » (R, 71)

⁵² Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation*, t. 1, Tours, Société archéologique de Touraine, 1973, p. 40.

⁵³ Que « si les hommes étaient esprit, l'on se parlerait en esprit, mais à cause de la faiblesse, il faut revenir aux paroles » (V, 615).

La question de la tradition occupe par ailleurs une place structurante dans la partie de la *Vie par elle-même* qui touche le procès. Alors que les examinateurs de Madame Guyon voient dans son langage des usages non orthodoxes qui pourraient la faire condamner, elle se propose de rédiger un texte justificatif similaire à ceux de Surin et de Fénelon. Elle offre à ses juges un ouvrage où elle retrace chez des auteur·ice·s mystiques qui la précèdent des usages langagiers semblables aux siens :

[J]'entrepris par leur ordre un ouvrage pour leur faciliter l'examen qu'ils entreprenaient et les soulager d'un travail qui ne laissait pas d'être assez pénible, ou qui leur aurait pris du moins beaucoup de temps, qui fut de rassembler quantité de passages d'auteurs mystiques et autorisés qui faisaient voir la conformité de mes écrits et des expressions dont je m'étais servie avec celles de ces saints auteurs. C'était un ouvrage immense. (*V*, 831)

L'immensité de cet ouvrage, intitulé *Justifications*, doit convaincre des nombreuses similitudes qui existent entre les écrits de Guyon et ceux des « saints auteurs », c'est-à-dire les représentant·e·s de la tradition mystique qu'elle qualifie elle-même d'« autorités⁵⁴ ». Dans la *Vie*, elle écrit encore que ses examinateurs désirent voir « si [s]es expressions sur les matières de la vie intérieure étaient conformes ou non à celles des auteurs mystiques approuvés » (*V*, 841-842). S'il existe bien une part des écrits mystiques qui soit approuvée, c'est à leur suite que Guyon désire présenter ses écrits et les idées que ces derniers contiennent. Mais cette démarche entraîne une certaine affirmation de son travail d'écrivaine, faisant de son œuvre un nouveau canon mystique.

* *

*

Pouvant véritablement *faire preuve* en contexte polémique et judiciaire, la tradition littéraire mystique joue un rôle incontestable dans la démarche de légitimation des narratrices. Mais aussi grand soit-il, ce rôle demeure toujours secondaire, les autrices s'inscrivant dans le sillage d'une tradition qui ne vient que confirmer une connaissance devant d'abord être donnée par Dieu, puis être expérimentée par le sujet. Les références

⁵⁴ Jeanne-Marie Guyon, *Les justifications de Mad. J.M.B. de la Mothe Guion. Ecrites par Elle-même*, Cologne, Jean de la Pierre, 1720, p. 13.

aux auteur·ice·s mystiques peuvent aussi être pensées comme des lieux d'affirmation d'un travail d'écriture, qui, à travers une intertextualité revendiquée, rejoint le canon. Secondaire est aussi le rôle du directeur spirituel, dont la présence même auprès des narratrices est motivée par le contact singulier que ces femmes entretiennent avec le divin. Bien que la surveillance et l'encadrement que le directeur assure viennent palier aux dangers des critiques vis-à-vis de la démarche spirituelle des narratrices, la relation d'autorité entre la dirigée et le dirigeant peut très bien être renversée ou, du moins, se faire plus égalitaire, de façon à donner un statut spirituel légitime à Marie de l'Incarnation et Madame Guyon.

Au premier chef, l'autorité descend toutefois du divin, qui indique de diverses façons la faveur accordée au sujet mystique. Le pacte qui se noue dès l'enfance entre les narratrices et Dieu, le secret qu'il leur accorde et qui les amène à vivre en retour dans le secret, le destin extraordinaire annoncé par la voie du songe, les dons divins reçus et l'expérience mystique qui motive le discours même de connaissance : voilà autant d'éléments qui font de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon des élues de Dieu, privilégiées et distinctes des autres.

Chapitre 4 | La Science des Saintes

Je sais que je ne manque pas de l'amour et du désir nécessaires pour aider, autant que je le pourrai, les âmes de mes sœurs à beaucoup progresser au service du Seigneur ; cet amour, joint à l'âge et à l'expérience que j'ai acquise dans quelques monastères, pourra peut-être aider à mieux voir de menus détails dont les hommes doctes, pris par des occupations plus importantes et du fait qu'ils sont des hommes forts, ne font pas grand cas ; ces détails semblent un rien, mais tout peut nuire aux faibles choses que nous sommes, nous les femmes [...].

Thérèse d'Avila, *Le chemin de la perfection*

Dans son étude sur *L'accès des femmes à la culture* dans l'Ancien Régime, Linda Timmermans soutient la thèse d'un « anti-intellectualisme¹ » des femmes mystiques, attitude qui se caractériserait par la revendication d'une ignorance intellectuelle, la mise en avant d'une expérience intérieure au détriment de l'étude, et une spiritualité de l'extraordinaire axée sur l'affectif. Prenant cette thèse comme point de départ, ce dernier chapitre tentera de saisir comment cet anti-intellectualisme s'incarne dans les discours des narratrices liés plus largement au champ scientifique de l'époque, et comment ces discours participent à l'élaboration de la figure ambiguë de la savante ignorante. Il s'agira de questionner l'articulation de ces deux tendances (savoir et ignorer) ainsi que les représentations de la connaissance élaborées par les textes. Nous verrons comment se constituent alors les contours d'une science des saintes et la place que le sujet mystique, le « je » de l'énonciation personnelle, y occupe.

Nous examinerons en premier lieu la façon dont sont mises en scène les facultés habituellement associées à l'acquisition du savoir de même que la représentation des pratiques typiquement savantes. Nous dégagerons ensuite les traces discursives et énonciatives d'un discours destiné à transmettre une connaissance à un public. À travers ces analyses, nous verrons que la définition et la légitimité du savoir mystique se font par

¹ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, *op. cit.*, p. 502. Sur l'anti-intellectualisme mystique, voir l'ensemble de la partie intitulée « Mystique et vie intellectuelle des femmes ».

un refus des voies habituelles (et alors fort débattues) du savoir naturel. Si les autrices défont une figure du savant, c'est pour pouvoir en élaborer et en léguer une autre.

4.1. Le rejet des facultés du savant

L'expérience mystique de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, bien qu'elle leur permette précisément d'atteindre la connaissance, affecte leurs facultés intellectuelles et sensorielles, celles notamment de la curiosité, de la mémoire, de la vue et de l'imagination, que le discours de la science moderne de l'époque valorise.

4.1.1. La curiosité

« Desir, passion de voir, d'apprendre les choses nouvelles, secrettes, rares & curieuses² », la curiosité, nous rappelle Furetière, est une faculté rattachée aux sciences³, activant et nourrissant la quête du savoir. Avec le développement des sciences nouvelles, se forme au cours des XVI^e et XVII^e siècles une véritable « culture de la curiosité⁴ », entendue comme « la fascination pour le merveilleux, pour l'insolite, le prodigieux, le singulier, le rare, l'admirable, le remarquable⁵ ». Cependant, cette faculté peut également mener à l'égarement, à l'excès, et relever alors d'une quête transgressive⁶. La pensée chrétienne voit d'autant plus aisément un danger dans la curiosité, que « le curieux est celui qui veut percer le mystère et dont l'orgueil défie l'infinie connaissance divine à laquelle il devrait se soumettre⁷ ».

² Antoine Furetière, « Curiosité », dans *Dictionnaire universel*, *op. cit.*

³ Michèle Rosellini remarque : « P. Marin Mersenne, dans son ouvrage de vulgarisation, *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement et de l'exercice* (1634) – généralement cité sous le titre : *Questions curieuses* –, réserve la dénomination de “curiosités”, “questions curieuses” aux questions scientifiques ou parascientifiques », voir « Curiosité et théorie du roman dans le dernier tiers du XVII^e siècle : entre éthique et esthétique », dans Nicole Jacques-Chaquin et Sophie Houdard (dir.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, t. 1, Fontenay, ENS Éditions, 1998, p. 143.

⁴ Krzysztof Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1987, p. 61.

⁵ Simone Mazauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, *op. cit.*, p. 61.

⁶ Nicole Jacques-Chaquin, « La curiosité, ou les espaces du savoir », dans Nicole Jacques-Chaquin et Sophie Houdard (dir.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, *op. cit.*, p. 14.

⁷ Judith Sribnai, *Récit et relation de soi au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 282, note 2.

Rédigeant une « petite digression au sujet de la curiosité » (R, 105), la narratrice de la *Relation* offre une réflexion sur les dangers qu'elle voit dans cette faculté⁸ : la curiosité rattache le sujet au monde temporel et à ses distractions ; le contact avec Dieu amène au contraire à ne plus s'y intéresser. À la suite de sa communication mystique, Marie de l'Incarnation affirme à plusieurs reprises n'avoir aucune curiosité, la curiosité étant selon elle une qualité opposée à la disposition de l'âme qui souhaite accéder à l'union mystique : « [D]ans la voie par laquelle il a plu à Dieu me mener, je n'ai jamais eu de curiosité de savoir davantage, et j'ai reconnu que c'est une notable imperfection que d'appéter de savoir par sa propre industrie. » (R, 32) Ailleurs, nous pouvons lire également :

Il est vrai aussi que les lumières qui viennent de Dieu, [...] qui sont pour informer l'âme et l'établir dans les vérités divines, sont tellement accomplies en la chose qui sera montrée pour lors à l'âme, qu'il ne lui demeure aucun doute, ni n'a nulle curiosité d'en savoir davantage, ayant en l'esprit le respect qui l'arrête suavement [...]. [C]'est qu'étant contente, elle ne peut vouloir davantage, ni la curiosité trouver place en elle. (R, 68-69)

Plutôt qu'à un désir insatiable de connaître davantage, les lumières de Dieu conduisent au contentement. Une telle satiété n'est possible que parce que l'autrice est pleine des « vérités divines » : ainsi la curiosité se voit-elle niée alors même qu'est affirmée la possession d'un savoir. En fait, être curieux·euse·s suppose un rapport au temps et au désir qui concorde mal avec l'idée du savoir comme don : chez ces femmes mystiques, nul besoin d'être curieuse, de désirer apprendre, quand la connaissance nous est donnée sans même que nous la demandions. Si une dimension désirante – nous y arriverons bientôt – se trouve dans les textes, elle est passive (réception du commerce amoureux de Dieu), et non active (volonté d'aller par soi-même connaître⁹).

4.1.2. La mémoire

Examinant notamment les *Mémoires* de Nicolas Fontaine, Benedetta Papisogli remarque que le lexique du souvenir a nombre d'occurrences chez les mémorialistes de

⁸ C'est une question que nous retrouvons aussi chez Madame Guyon, quoique moins distinctement. Elle aussi affirme vouloir se débarrasser de cet attribut : « je m'étais aussi accoutumée dans le commencement pour mortifier ma curiosité qui était très grande, de me retirer sous quelque prétexte lorsqu'on disait quelque nouvelle agréable » (V, 381).

⁹ La recherche suppose une « part d'action, de *praxis* », explique Judith Sribnai, voir *Pierre Gassendi, op. cit.*, p. 49.

l'époque¹⁰. Or, le cas de la *Vie par elle-même* présente, selon Papasogli, un cas de figure différent dans la mesure où « la mémoire de Madame Guyon semble s'exprimer le plus souvent par une dénégation », c'est-à-dire par « l'affirmation de l'oubli¹¹ ». En effet l'oubli s'inscrit dans l'œuvre tel un véritable *leitmotiv* : « un oubli involontaire » (*V*, 280), « je me suis oubliée de parler » (*V*, 289), « je les [les pauvres] oubliais complètement » (*V*, 324), « j'ai oublié de décrire » (*V*, 330), « je ne laissais pas d'oublier quantité de choses » (*V*, 380-381), « j'oublie beaucoup de circonstances » (*V*, 515), « j'ai oublié de dire » (*V*, 451 et 744), « j'ai oublié encore de dire » (*V*, 516). La *Vie* abonde en de telles formules qui expriment les défaillances de la mémoire, tandis que la faculté de se souvenir n'est mentionnée que par la négative : « je ne m'en souviens plus » (*V*, 623). Qui plus est, le motif de l'omission se rencontre couramment dans le texte, pour souligner ce que l'autrice oublie de dire : « Il me semble que j'omets bien des choses » (*V*, 373).

La perte de la mémoire apparaît d'autant plus importante lorsqu'elle est comparée aux facultés mémorielles dont fait preuve Guyon étant enfant. Vers l'âge de sept ans, la petite Jeanne-Marie fait la lecture de la Bible et la narratrice écrit à ce propos : « J'avais la mémoire fort heureuse, en sorte que j'appris tout ce qui était de l'histoire. » (*V*, 125) Dotée d'un intellect particulier pour son âge, Guyon avoue : « peu de temps après [le début de son éducation] il n'y avait guère de choses que j'ignorasse de celles qui me convenaient, et il n'y avait quantité de personnes âgées de condition qui n'auraient pu répondre aux choses à quoi je répondais. » (*V*, 118) Cette facilité à apprendre est bien distincte des capacités mémorielles dont fait preuve la narratrice à la suite de sa rencontre mystique avec le divin, moment où sa « mémoire fort heureuse » la quitte abruptement. Sur cette période de sa vie, alors qu'elle est toute jeune épouse, elle écrit :

Une des choses qui m'a fait le plus de peine dans le commencement de la voie, c'est que j'étais si fort occupée au-dedans, que j'oubliais beaucoup de choses. Cela m'a causé beaucoup de croix, et donna sujet à mon mari de se fâcher : car quoique j'eusse un extrême amour pour tout ce qui était de mon devoir, et que je le préférasse même à tout le reste, je ne laissais pas d'oublier sans le vouloir quantité de choses : et comme mon mari ne voulait pas qu'on manquât à rien, je lui donnais occasion de se mettre en colère. Je n'ai cependant

¹⁰ Bernadetta Papasogli, *La mémoire du cœur au XVII^e siècle*, op. cit., p. 197.

¹¹ *Id.*

rien oublié qui fût de conséquence; mais j'oubliais presque toutes les menues choses. (V, 380-381)

À la même époque, alors qu'elle s'entretient avec son premier directeur spirituel, M. Bertot, il lui est impossible d'expliquer ses états intérieurs : « Sitôt que je lui parlais, tout m'était ôté de l'esprit ; en sorte que je ne pouvais me souvenir de rien que de quelques défauts que je lui disais. » (V, 295) La parole éprouve directement les effets de cette perte de la mémoire¹², mais c'est l'esprit tout entier qui en est chamboulé : « Je ne savais comment démêler tout cela, ni y remettre remède [...]. » (V, 280) Avec Michel de Certeau, nous pouvons penser la mystique comme « l'acte de "s'oublier"¹³ » : si, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre, le sujet en vient à être dépossédé de lui-même au cours de l'expérience mystique, il en vient aussi à être dépossédé de sa mémoire. En d'autres mots, la Science des Saints n'appelle pas à exercer ses facultés mémorielles. Connaissance, ici, est synonyme d'oubli.

4.1.3. La vue

Madame Guyon poursuit le récit de ses oublis en expliquant leurs liens avec le sens de la vue :

La grande habitude que j'avais prise de mortifier mes yeux, jointe au recueillement, faisait que je passais devant certaines choses sans les remarquer, et ma belle-mère qui passait après moi les voyait et se fâchait contre moi de mon peu de soin, avec raison. [...] J'allai en un jour plus de dix fois au jardin pour y voir quelque chose pour le rapporter à mon mari, et je l'oubliai. Lorsque j'étais parvenue jusqu'à me souvenir de les regarder, j'étais très contente [...]. (V, 381)

¹² Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 238.

¹³ *Id.*

Si le genre des Mémoires, dont on peut rapprocher le texte guyonnien¹⁴, « découle de la valeur que l'on accorde à ce que les historiens grecs nommaient *autopsie*¹⁵ » (voir par soi-même), l'aveu d'un regard défaillant, s'ajoutant à celui d'une mémoire sans cesse perdue, remet en question la légitimité de Madame Guyon en tant que témoin direct. Récit d'amnésie et de myopie à court terme, cette scène décrivant un aller et retour répété au jardin évoque une route qui n'avance pas, l'antithèse du chemin savant et de la nouveauté. S'y dessine le portrait d'une jeune femme absente du monde temporel, entièrement prise dans celui de l'intériorité. Ici, il ne s'agit pas de douter de ce qui aurait été vu, mais de ne plus même avoir le réflexe de regarder. Avec insistance, Guyon met dès lors en scène les limites de l'*autopsie* pour le sujet mystique.

La démarche de la savante ignorante s'inscrit ici encore en opposition avec le discours savant de plus en plus en vogue au XVII^e siècle, qui valorise l'expérience visuelle dans la démarche heuristique et s'intéresse particulièrement au sens de la vue, comme en atteste le développement de l'optique¹⁶. Mais la myopie propre aux mystiques n'empêche pas de connaître. Au contraire, souhaiter une vue affaiblie concorde avec l'ethos d'humilité attendu de la femme mystique : chercher à trop ou trop bien voir relève de la curiosité, voire d'une certaine arrogance, lorsqu'on sait que seul Dieu peut tout voir. Guyon affirme ainsi n'avoir « qu'une vue générale » (V, 373) du monde qui l'entoure et de sa propre vie, car ce sont là des mystères que Dieu garde cachés, et qui doivent être laissés « dans la connaissance de Dieu seul » (V, 373). Conséquence de l'expérience mystique,

¹⁴ Comme les mémorialistes qui légitiment leur écrit par leur position privilégiée dans l'Histoire, Guyon évoque sa place importante dans les événements historiques et religieux du XVII^e siècle, voir Frédéric Charbonneau, *Les silences de l'histoire. Les mémoires français du XVII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000. Elle justifie son récit, du moins en partie, par le point de vue singulier qu'elle offre de la querelle du quiétisme : « A l'égard des [...] calomnies [qui] ne me regardaient pas seule, j'ai cru être obligée en conscience de faire des détails de certains faits pour en découvrir non seulement la fausseté, mais aussi la conduite de ceux par qui ils ont passé, et qui ont été les véritables auteurs de ces persécutions, dont je n'ai été que l'objet accidentel, particulièrement dans les derniers temps, puisque véritablement l'on ne m'a persécutée de la sorte que pour y envelopper des personnes d'un grand mérite qui se trouvaient hors de prise par elles-mêmes, et qu'on ne pouvait attaquer personnellement qu'en confondant leurs affaires avec les miennes. » (V, 870)

¹⁵ Frédéric Charbonneau, « Myopie et sidération. Les défaillances du témoignage chez les mémorialistes classiques », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 42, n° 3-4, 2018, p. 263.

¹⁶ Jean-Vincent Blanchard, *L'optique du discours au XVII^e siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005 et Bernard Roukhomovsky (dir.), *L'optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2005.

l'aveuglement, même s'il crée certains désagréments, devient un état recherché par le sujet mystique parce qu'il le rapproche du divin.

Plus que myopes, les autrices se disent même par moment aveugles. « Je vais sans aller, sans vues, sans savoir où je vais » (875), écrit Madame Guyon dans le dernier chapitre de la *Vie*. Si, plus jeune, sa myopie suscitait les violences de son mari et de sa belle-mère, cette défaillance sensorielle se voit plutôt affirmée et recherchée à la fin du parcours mystique. Occupé par la vision du divin, le sujet en vient à ne plus percevoir le monde temporel et physique qui l'entoure, comme l'exprime bien ici Marie de l'Incarnation : « J'allais partout sans chandelle, me mettant [peu en peine] d'être vue ou entendue. [...] La nuit, je me mettais en danger de me blesser. J'étais aveugle à tout [...], insensible à tout, n'entendant qu'à donner contentement à mon céleste Époux [...]. » (R, 89) Quoique l'atmosphère nocturne et obscure insiste sur l'état d'aveuglement de la narratrice, il se dégage en même temps de cette description une clairvoyance d'un autre ordre. Scène de voyance où des facultés extraordinaires permettent de voir au-delà du visible : celle qui avance dans le noir, sans avoir besoin de chandelle, *voit*, mais autre chose et autrement.

4.1.4. L'imagination

Une dernière faculté, elle aussi parfois valorisée par la science moderne, est écartée par les autrices : l'imagination¹⁷. Alors qu'elle « contrefait l'action divine¹⁸ », l'imagination, subordonnée à la perception sensible¹⁹, est associée au danger en contexte chrétien. Si cela concerne le discours religieux de manière générale, le problème de l'imagination touche plus gravement les femmes, chez qui certains déplorent une trop grande propension à

¹⁷ Pensons aux *États et empires de la Lune et du Soleil*, où Cyrano de Bergerac explore des territoires et des thèses scientifiques inexplorables autrement que par les voies de l'imagination, ou encore au *Songe* de Kepler où le voyage imaginaire sur la Lune permet de tester différentes théories lunaires. Frédérique Aït-Touati remarque à ce propos : « Procédant par transpositions et par analogies, les savants du XVII^e siècle font sans cesse appel à l'imagination qui permet de visualiser ce qui n'est pas immédiatement accessible à la vue », voir « L'accès aux lointains. Fiction et savoir au XVII^e siècle », *loc. cit.*

¹⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, *op. cit.*, p. 622.

¹⁹ Frank Greiner, « Fictions et dévotion au XVII^e siècle : une pédagogie de l'imaginaire », *Littératures classiques*, n° 79, mars 2012, p. 96. L'article montre que certains chrétiens de l'époque concèdent qu'il y ait des fonctions à l'imagination, qui peut être utilisée notamment à des fins pédagogiques. Mais ce n'est pas le cas des mystiques, comment en attestent les discours de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon.

l'imagination²⁰. Comme l'explique Timmermans, l'ignorance attribuée aux femmes les rendrait plus propices aux effets dangereux de l'imagination, puisqu'elles « ne songent pas à écarter les “pensées” que leur imagination leur inspire²¹ ». Jean Chéron dira ainsi que « ce sexe prend aysement ses imaginations pour des connoissances ou lumieres divines, & se forme plusieurs songes qu'il prend pour des veritez²² ».

Nous avons constaté que le sens de la vue est rejeté par les narratrices au profit d'une vision intérieure mystique : or, l'imagination étant elle aussi intérieure, elle peut facilement être prise à tort pour une vraie *vision* qui provient de Dieu, ce pour quoi elle est synonyme d'*illusion*. Dans ce contexte, Marie de l'Incarnation s'attache à préciser que ses expériences sont du ressort d'une action divine et non le fruit de son imagination, semblant prévenir une critique que l'on pourrait lui faire : « Lorsque je l'entendis [la parole de Dieu], il me semblait que mon cœur était un vase dans lequel cette divine parole découlait comme une liqueur. Ce n'était point l'imagination, mais la force de l'Esprit de Dieu qui était en cette divine parole [...]. » (R, 19) L'imagination est cette puissance qui entre en combat avec la vérité de Dieu ; elle se voit plutôt associée à la tromperie et à la fausseté : « il semblait que mon imagination fût un avocat éloquent qui remuait tout son train. Entre autres, je m'imaginai que j'étais une hypocrite, et que jusque-là que j'avais trompé mon directeur, lui contant des contes et des imaginations pour des vérités. » (R, 56) Décrivant cette faculté sous les traits d'un « avocat éloquent », maître du discours qui peut manier les esprits, Marie de l'Incarnation témoigne en reconnaître les dangers.

En plus d'être associée à la femme et à l'illusion, l'imagination est une qualité proprement humaine, contrairement, par exemple, à la faculté d'écrire, reçue de Dieu. Madame Guyon explique ainsi : « Il y a peu d'imagination dans ce que j'écris, car j'écris souvent ce que je n'ai jamais pensé. » (V, 803) La narratrice établit ici un lien important entre imagination et pensée. Laisser place à l'imagination revient à laisser place au moi, à la volonté et à l'action de l'esprit, autant de choses que les mystiques cherchent à anéantir. À la fin de la *Vie*, Guyon affirme : « Cette *imagination* autrefois si incommode,

²⁰ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 622.

²¹ *Ibid.*, p. 625.

²² Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, op. cit., p. 376.

n'incommoder plus du tout en nulle manière, il n'y a plus d'embarras, ni de trouble [...]. » (V, 258) Puisque le moi est enfin « abîmé » (V, 258) en Dieu suite à l'union mystique, là où « tout est nu et net » (V, 258), les effets de l'imagination sont dissipés.

En résumé, les motifs de la curiosité, de la mémoire, de la vue et de l'imagination, présents dans de nombreux récits de savants du XVII^e siècle, sont autant de facultés à rejeter pour accéder à la connaissance mystique. Si les textes de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon développent une réflexion sur ces facultés, c'est pour s'en détourner.

4.2. Les pratiques de la savante ignorante

À la différence des facultés savantes, certaines pratiques comme la lecture, l'écriture et la prédication sont mobilisées dans les récits : les narratrices se mettent en scène un livre ou une plume à la main, décrivent leur aisance à l'exégèse ou insistent sur le succès de leur prêche auprès d'autrui. Nous analyserons ici les discours entourant ces pratiques de façon à voir si les narratrices les valorisent ou les condamnent et par quels jeux de détournement elles procèdent. Nous examinerons par là le regard qu'elles portent sur le raisonnement, la méthode, autrement dit sur les exercices qui nécessitent l'intellect et qu'elles opposent à une pratique savante axée sur le cœur et l'amour.

4.2.1. La lecture

Comme nous l'avons plus tôt constaté, Madame Guyon et Marie de l'Incarnation se révèlent avoir une très bonne connaissance du corpus des œuvres spirituelles importantes à leur époque, du moins celles auxquelles les femmes ont accès²³. La *Relation de 1654* et la *Vie par elle-même* regorgent de citations, principalement bibliques, auxquelles les autrices mêlent, souvent au sein d'une même phrase, leur propre parole. Par-là, elles témoignent de leur connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament, lesquels ne sont

²³ Pour un aperçu plus détaillé des lectures que l'on sait avoir été faites par les deux femmes, ou qu'on leur suppose, voir : Guy-Marie Oury, « Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec », *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 46, 1970, p. 397-410 et Catherine Beaudry, « L'accès au livre : Jeanne Guyon », *loc. cit.* Notons par ailleurs que Marie de l'Incarnation comme Madame Guyon mentionnent dans leur récit faire différentes lectures étant enfants ou jeunes filles (R, 14 ; V, 154).

pas communément lus par les moniales. Les recherches sur l'accès des femmes d'Ancien Régime au livre suggèrent en effet que la majorité d'entre elles lisent des sources secondaires de la Bible²⁴ : « Le texte biblique *in extenso* est rarement mis à leur disposition : il comprend trop de passages susceptibles d'égarer des lectrices peu averties [...]»²⁵. »

Certes, Madame Guyon, en n'appartenant à aucun ordre, n'est pas soumise aux mêmes règlements que Marie de l'Incarnation, ce qui lui permet une libre fréquentation de la Bible, dont elle rédige un commentaire de près de huit mille pages²⁶. Mais Marie de l'Incarnation ne semble pas moins connaître la Bible, elle qui insère cinquante-huit citations tirées de l'Ancien Testament, et trente-trois du Nouveau²⁷. Ainsi, la fréquentation et la connaissance des textes bibliques dont font preuve Marie de l'Incarnation et Madame Guyon ne sont pas ordinaires ; l'usage important que font les autrices de cet intertexte participe à la constitution d'un *ethos* de savante. L'usage des citations révèle parfois même d'une lecture érudite. Madame Guyon peut, par exemple, répertorier toutes les différentes mentions d'un proverbe à travers l'ensemble du Nouveau Testament : « O que j'ai bien véritablement éprouvé ce que vous dites dans votre Evangile, qui n'est pas répété des quatre Evangélistes sans sujet, et même dit deux fois dans un Evangile, que *quiconque perdra son âme, la trouvera ; et quiconque la voudra sauver, la perdra.* » (V, 389-390) Marie de l'Incarnation, quant à elle, inclut des citations bibliques latines à son discours : « Un matin que j'allais vaquer à mes affaires que je recommandais instamment à Dieu avec mon aspiration ordinaire, *In Te Domine speravi, non confundar in oeternum*²⁸, que j'avais gravée dans mon esprit avec une certitude de foi qu'il m'assisterait infailliblement [...]. » (R, 25) Une telle intégration de l'Écriture à ses propres paroles se réalise même oralement : « [S]i l'on me parlait, mes réponses portaient toujours quelque chose de ce feu, en sorte que j'avais la

²⁴ « Il est rare d'en voir figurer des exemplaires complets. Le plus souvent, et dans le meilleur des cas, les religieuses possèdent des recueils de psaumes, des extraits du Nouveau Testament, et plus encore, des *Histoires saintes* tirées des évangiles ou de l'Ancien Testament », explique Marie-Élisabeth Henneau, voir « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17^e-18^e s.) », *loc. cit.*

²⁵ *Id.*

²⁶ Jacques Le Brun, « Madame Guyon et la Bible », dans *La jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 247-268.

²⁷ Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation*, *op. cit.*, p. 152.

²⁸ Psaume 31, V 02.

réputation de ne parler que par sentences. Ces sentences étaient des passages de l'Écriture sainte qui, sans raisonner, étaient ajustées à mes réponses. » (R, 128) Marie de l'Incarnation semble ici avoir assimilé le texte de la Bible au point où elle en mêle le langage au sien, « ajuste » l'un à l'autre, pour ne plus qu'ils se distinguent.

Lorsqu'il ne s'agit pas de la Bible, le rapport que les autrices entretiennent à la lecture n'est pas si heureux. Chez Marie de l'Incarnation, la lecture est décrite comme une obligation douloureuse. Peu de temps après sa conversion, moment de la rencontre mystique avec Dieu, Marie cherche à s'instruire par elle-même sur la façon de pratiquer l'oraison mentale : elle raconte qu'elle est alors incapable de s'attacher à lire, même si elle concède volontiers qu'il y ait une utilité à certains livres spirituels (R, 33). Cette difficulté face à l'exercice de la lecture – qui l'affecte même physiquement, jusqu'à lui donner de graves maux de tête – se comprend à la lumière de l'union du sujet mystique à Dieu, union qui absorbe l'être au point où tout exercice intellectuel lui est impossible. Un passage de la *Relation* exemplifie précisément ce phénomène : « Si je pensais prendre un livre, lors l'Amour m'absorbait ; il me le fallait quitter pour demeurer dans l'Amour même qui me liait, en sorte que je ne pouvais porter d'autre impression que la sienne. » (R, 84) La façon de nommer ici Dieu par le surnom d'« Amour » n'est pas anodine. Évoquant le domaine des affects, ce terme contraste avec celui de « livre », relevant plutôt de l'intellect.

Par ailleurs, l'enseignement que contiennent la plupart des livres se révèle souvent insuffisant, voire inutile, lorsqu'il est question des mystères qu'expérimentent les autrices. Sur les questionnements qu'elle a quant à l'union avec Dieu, Guyon ne trouve aucune réponse dans les livres pieux :

Je craignais de perdre l'esprit, car il est à remarquer que je ne savais rien des opérations de Dieu dans les âmes. Je n'avais jamais lu que *Philothée*, et l'*Imitation de Jésus-Christ* avec l'Écriture Sainte ; mais pour des livres intérieurs et spirituels, je ne savais ce que c'était : je n'avais lu que le *Combat Spirituel*, qui ne dit rien de ces choses. (V, 232)

Seuls les « livres intérieurs et spirituels » qu'elle découvrira plus tard feraient peut-être échos aux « opérations de Dieu dans [son] âme ». Mais quels sont ces livres ? Si elle ne les nomme pas, Guyon renvoie sans doute ici aux textes des auteur·ice·s mystiques, notamment à ceux et celles qu'elle mentionne dans ses *Justifications* dont nous avons parlé

plus tôt. Certaines lectures seraient donc utiles, mais elles doivent traiter des choses de l'intérieur, et non des choses extérieures.

Comme nous avons déjà pu le constater précédemment, l'opposition intérieur/extérieur parsème toute l'œuvre de Marie de l'Incarnation ou de Madame Guyon. La lecture est alors plus souvent associée à l'extériorité :

Parfois, je lisais un peu [...]. Cela cependant me faisait violence et me blessait la tête, parce que j'arrêtais le commerce intérieur, car le combat d'esprit contre esprit, dans l'état que je portais, est violent. Ce que je lisais était beau. Selon mon inclination, j'eusse voulu y penser et m'y arrêter, et l'Esprit qui m'occupait en lui m'emportait. Je m'efforçais cependant de lire, parce que c'était une sainte occupation, [...] et que, devant le monde, j'aimais mieux, lorsque je ne pouvais pas prendre un ouvrage pour occuper mon extérieur, prendre un livre que de donner à connaître que je faisais ou pâtissais l'oraison. (R, 84)

La souffrance que ressent Marie de l'Incarnation lorsqu'elle tente de lire se comprend à l'aune de l'opposition établie entre une occupation extérieure nécessitant d'user de son esprit (ici la lecture) et une occupation intérieure, non intellectuelle (l'oraison). C'est aussi sa dimension orale qui fait prévaloir l'oraison : pour le christianisme, l'oralité surpasse l'écrit, et donc la lecture, car elle « signifie la liberté totale de Révélation, en soulignant à la fois le caractère charnel de la Parole descendue et son aspect aérien ou pneumatique²⁹ ». Rappelons aussi que l'Évangile « fut d'abord prêché oralement, et [que] les Églises chrétiennes ont toujours pieusement conservé, en dépit des progrès de l'alphabétisation, l'habitude liturgique d'une proclamation orale³⁰ ».

Ainsi, Marie de l'Incarnation et Madame Guyon entretiennent un rapport ambivalent à la lecture, laquelle éloigne du cœur, demande un travail de l'esprit de même qu'une présence au monde incompatibles avec leur état mystique.

4.2.2. Sans « la moindre pensée » : anti-raisonnement et contre-méthode

L'oraison n'entre pas en conflit qu'avec la lecture : elle est aussi couramment opposée à d'autres pratiques qui font appel au raisonnement, comme la méditation. Celle-ci, depuis les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, est codifiée, demandant de suivre une

²⁹ Christian Belin, *Le corps pensant*, op. cit., p. 222-223.

³⁰ *Ibid.*, p. 224.

méthode³¹ : on peut alors lui reprocher d'être « exagérément procédurière et scrupuleusement formelle, voire formaliste³² », ce que feront les mystiques. En effet, comme l'explique bien Christian Belin, les mystiques évitaient les « raffinements rationnels³³ » et « craignaient que la procédure méditative, s'ils persistaient à s'y astreindre, eût pour résultat désastreux de les maintenir en deçà de la véritable expérience libératrice [...]»³⁴. Un passage de Marie de l'Incarnation témoigne de cette difficulté face à la méditation :

En ce temps-là, je vis quelques livres qui enseignaient à faire l'oraison mentale, commençant aux préparations, préludes, divisions des points et matières, la façon de méditer... etc. Je comprenais bien tout cela et me résolvais de me mettre enfin de le faire, parce que ces livres disaient que de faire autrement l'on se mettait en danger éminent d'être trompée du diable. Je me mis donc en devoir [de le faire] et me tenais plusieurs heures à méditer et rouler dans mon esprit les mystères de l'Humanité sainte de Notre-Seigneur que, dans son attrait ordinaire, je voyais tout d'un regard, par manière d'envisagement intérieur. Je résistais à ce trait par l'action de mon imagination et raisonnement de l'entendement qui roulait sur les circonstances, en pesant les raisons et ce qu'il en fallait tirer pour la pratique de la vertu. Je me faisais pour bien faire, me semblait, tant de violence qu'il m'en prit un bandement de tête qui me la blessait notablement, dont je souffrais bien de la douleur. (R, 33)

À un « envisagement intérieur », l'autrice oppose l'entendement, source de souffrances qui affectent jusqu'au corps, et auquel elle ne se prête que par peur du diable et par devoir. À la suite de l'expérience mystique, raisonner devient en fait presque impossible, du moment où, comme le dit Guyon, « *la foi s'empare si fort de l'entendement, qu'elle le fait défaillir à tout raisonnement, à toutes les lumières distinctes, à toutes les clartés et illustrations particulières, fussent-elles les plus sublimes* » (V, 213, l'autrice souligne).

Cette approche contre-méthodique peut même permettre de pratiquer l'exégèse, traditionnellement réservée aux docteurs de l'Église. En effet, Guyon explique non seulement comprendre sa lecture de la Bible, mais en pouvoir encore produire un commentaire explicatif :

Vous ne vous contentâtes pas de me faire parler, mon Dieu ; vous me donnâtes de plus le mouvement de lire l'Écriture sainte. [...] Sitôt que je commençai de lire l'Écriture sainte,

³¹ Christian Belin, *La conversation intérieure*, op. cit., p. 318.

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 332.

³⁴ *Ibid.*, p. 329.

il me fut donné d'écrire le passage que je lisais et aussitôt tout de suite, il m'en était donné l'explication. En écrivant le passage, je n'avais pas la moindre pensée sur l'explication, et sitôt qu'il était écrit, il m'était donné de l'expliquer, écrivant avec une vitesse inconcevable. (V, 602-603)

Le travail exégétique, surprenant chez une femme, qui de plus est une laïque³⁵, est plus facilement excusable dès lors qu'il se fait sans « la moindre pensée » et qu'« il [lui] est donné » : la compétence des narratrices dans différentes pratiques savantes est un don, comme l'est la connaissance elle-même. Un passage de la *Relation*, concernant aussi la lecture de l'Écriture, abonde dans le même sens : « 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, [...] sans qu'auparavant je les eusse ni médités ni étudiés » (R, 127).

Le raisonnement apparaît aussi n'être tout simplement pas nécessaire. Comme l'exprime le passage suivant de la *Relation*, la connaissance advient sans aucun travail de l'esprit : « Ah ! il faut avouer que l'Esprit de Dieu est un grand maître ! Sans que j'eusse jamais été instruite par l'oraison et la mortification – et je n'en savais pas seulement le nom – il m'enseignait le tout en substance [...]. » (R, 31) Mobilisant un champ lexical de l'éducation, la narratrice se présente dans une position paradoxale, à la fois élève qui reçoit les enseignements du « grand maître » et ignorante sans instruction. Par-là, Marie de l'Incarnation remet en question le rôle de la méthode : son contact avec Dieu est suffisant, toute éducation terrestre est futile. À une approche méthodique, les autrices préfèrent l'expérience intime et singulière de l'union mystique, laquelle ne peut s'enseigner³⁶.

Se pose alors la question de la dimension exemplaire des textes : Marie de l'Incarnation témoigne ici de l'enseignement sacré qu'elle a reçu, qui lui fait connaître « le tout en substance ». Des événements extraordinaires de la vie guidée par Dieu à la langue même qui est traversée par les silences et les envolées mystiques, tout le récit peut en fait être lu comme une preuve de ce contact divin. Dans la lignée de l'hagiographie, l'autobiographie spirituelle cherche à édifier par l'entremise d'un récit de vie imprégné de sainteté qui doit

³⁵ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit.

³⁶ Voir l'introduction de la deuxième partie du présent mémoire, ainsi que la sous-section intitulée « L'expérience », dans le troisième chapitre.

inspirer les fidèles, tout en sachant qu'il s'agit d'un modèle souvent impossible à atteindre³⁷, comme la vie du Christ dans la Bible. Comment en effet reproduire l'exemple que sont ces mystiques lorsqu'ils ou elles ne suivent aucune méthode, lorsque leur spiritualité ne peut être enseignée et apprise que par Dieu lui-même ?

Si elles n'indiquent pas de marche à suivre, les narratrices nous disent en revanche à quel état il faut tendre pour permettre l'union mystique. Certes, celle-ci dépend toujours de Dieu (dans une logique du don), mais certaines dispositions demeurent plus propices que d'autres. C'est dans l'abandon, plutôt que dans le raisonnement, que se trouve la connaissance spirituelle. L'approche méthodique est ainsi rejetée parce qu'elle exige la volonté³⁸ et la participation active du sujet, incompatibles avec l'état de passivité proprement mystique. Pour ce courant spirituel, « [l']oraison idéale consistait plutôt à ne plus avoir besoin de formuler des actes et à se reposer passivement en Dieu³⁹ ». Madame Guyon a tout particulièrement pensé et écrit sur ce sujet, distinguant une oraison qui se ferait par les voies du raisonnement, et une autre – celle qu'elle prône – qui se fait par les voies du cœur :

L'oraison n'est autre chose que le sentier du paradis, et le sentier du paradis est l'oraison, mais une oraison du cœur, dont tout le monde est capable, et non de ces raisonnements qui sont un jeu d'esprit, un fruit de l'étude, un exercice de l'imagination, qui en remplissant

³⁷ Sophie Houdard, *Les invasions mystiques*, *op. cit.*, p. 29.

³⁸ Nous avons mis en lumière que le processus de perte de soi mystique exigeait l'abandon de la volonté du sujet face à la volonté de Dieu. Cette « question de la volonté parmi les facultés humaines occupe une place très importante quant à son rôle dans les débats philosophiques et théologiques du XVII^e siècle. Le problème est particulièrement d'actualité puisqu'il est au cœur de la controverse sur la grâce efficace et la grâce suffisante à laquelle participe, par exemple, Pascal dans sa défense de Port-Royal. La volonté intéresse des philosophes comme Descartes, qui en fait une source du *cogito* et, par conséquent, un moment essentiel de sa réflexion ; elle occupe les traités de civilité ou les traités des passions qui y voient un outil indispensable à la maîtrise de soi et de ses interlocuteurs. Enfin, de manière générale, toutes interrogations sur la raison et l'entendement obligent à une définition de la volonté dans un contexte où elle semble à la fois valorisée pour servir l'indépendance intellectuelle et sujette à caution en raison de son caractère illimité ou difficilement contrôlable », voir Judith Sribnai, *Pierre Gassendi*, *op. cit.*, p. 51.

³⁹ Christian Belin, *La conversation intérieure*, *op. cit.*, p. 327-328. Dans le cas de Madame Guyon, il faut toutefois souligner que la passivité est une question controversée. Les détracteurs du quiétisme accusent cette doctrine de prôner la recherche d'un état de passivité extrême, qui mènerait à un trop important détachement, une indifférence et une déresponsabilisation du sujet par rapport au monde, à la vie terrestre. Voir notamment sur ce sujet : Henri Bourgeois, « Passivité et activité dans le discours et l'expérience de madame Guyon », dans Marie-Louise Gondal (dir.), *Madame Guyon*, *op. cit.*, p. 235-266 ; Ghislain Waterlot, « Les “voies intérieures” et l'action. Réflexions sur la doctrine d'une mystique redoutée : Madame Guyon », *loc. cit.* ; et Edith Bélanger, « La passivité comme abandon à la volonté de Dieu dans la doctrine de Madame Guyon. Enjeux et interpellations de la controverse quiétiste », *loc. cit.*

l'esprit de choses vagues ne le fixent que rarement et pour des moments, et n'échauffent point le cœur, qui demeure toujours froid et languissant. (V, 146)

Plusieurs traits de la Science des Saints se retrouvent dans les mots de Guyon. Laissant entrevoir une démocratisation du savoir spirituel, l'extrait pose l'oraison du cœur comme accessible à tous et toutes – aucun besoin d'être savant théologien ou spirituel avancé en la matière. Le raisonnement, au contraire, est discrédité, présenté comme futile (un simple « jeu », des « choses vagues ») et associé à l'étude et à l'imagination (qui sont à proscrire, car associées aux facultés intellectuelles).

4.2.3. L'abandon amoureux : les savoirs du cœur

Dans le dernier extrait au langage imprégné d'érotisme⁴⁰, Guyon préconise sans équivoque les voies du cœur et, à la fin du paragraphe, insiste sur le besoin de réchauffer ce cœur, qui, lors des exercices de l'esprit, reste « languissant ». Si l'état de passivité empêche le raisonnement, il permet en contrepartie d'accéder à un rapport au divin fondé sur l'amour⁴¹, ce que Christian Belin a décrit comme un « abandon amoureux⁴² ». Cette opposition entre raisonnement et amour⁴³, qui n'a pas manqué d'être soulignée par la critique – Benedetta Papisogli définit par exemple la Science des Saints de « théologie du cœur⁴⁴ », en opposition à la science des docteurs –, se retrouve à plusieurs reprises sous la plume de Madame Guyon, notamment lorsqu'elle décrit les événements entourant l'examen de ses écrits et de sa doctrine. « Ce que j'aurais souhaité de M. de Meaux était qu'il ne jugeât pas de moi par sa raison, mais par son cœur » (V, 803), écrit-elle au sujet de Bossuet. Le dialogue impossible que nous discernons à travers ces lignes témoigne de la

⁴⁰ Un tel lexique érotique, une telle relation charnelle entretenue avec Dieu figure certainement parmi les traits les plus topiques de l'écriture mystique. Voir notamment à ce sujet : Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1987.

⁴¹ Camus fait de cette de place primordiale de l'amour un trait distinctif de la théologie mystique : « Car après tout, qu'est-ce que cette Mystique Théologie, sinon une connaissance amoureuse de Dieu, et des choses divines, accompagnée d'admiration et de louange ? », voir *La théologie mystique, op. cit.*, p. 71.

⁴² Christian Belin, *La conversation intérieure, op. cit.*, p. 328.

⁴³ Il s'agit d'une opposition qui intéresse plus largement la spiritualité de l'époque, qui n'est pas propre qu'aux mystiques : Pascal en fait l'objet d'un développement important dans les *Pensées*, lorsqu'il distingue la raison du cœur de la raison rationnelle. Voir entre autres les fragments 101 et 397, dans *Les pensées, op. cit.*, p. 104-105 et 251.

⁴⁴ Bernadetta Papisogli, *La mémoire du cœur au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 143.

divergence profonde de deux approches : l'une intellectuelle avec Bossuet, qui a « peu d'expérience [...] des voies intérieures » (*V*, 804), et l'autre anti-intellectuelle avec Guyon, qui se trouve en une « voie de foi simple, petite » (*V*, 804).

La narratrice de la *Relation* trace un rapport explicite entre l'amour et la connaissance, alors qu'elle dit « savoir par une science expérimentale d'amour » (*R*, 69), et, plus loin, que c'est « l'amour qui engendre la lumière » (*R*, 70). Elle distingue, elle aussi, les savoirs que l'on acquiert par les voies de la méthode de ceux auxquels on accède par l'entremise de l'amour de Dieu :

[J]'ai reconnu que c'est une notable imperfection que d'appéter de savoir par sa propre industrie. Mais pour aimer, ce n'est pas de même. L'âme a une pente et inclination d'aimer toujours davantage. Je ne veux pas parler de ce qu'il faut savoir par méthode pour bien vivre et s'instruire dans le chemin de la vertu, et enfin pour ne pas errer : les pères spirituels et les livres à qui il faut avoir recours sont pour cela ; mais j'entends parler des grâces et lumières extraordinaires, en lesquelles, comme j'ai dit ailleurs, Dieu laisse l'âme satisfaite, et ce serait une lourde faute que l'esprit de nature s'y voulant fourrer, y voulant mettre du sien pour chercher au-delà de sa capacité. (*R*, 104-105)

Le sujet de l'énonciation, la première personne du singulier, est par moment remplacé par « l'âme », celle qui aime et qui peut être instruite tout en résistant à la tentation de « chercher au-delà », attitude qui est, en revanche, le propre de l'esprit. Le cœur peut aussi remplacer le « je », par exemple lorsqu'il est dit que le « cœur parl[e] sans cesse à Dieu » (*R*, 30) : ce cœur qui « parle » devient littéralement le sujet de l'énonciation, celui qui discourt. Le dialogue que le ou la mystique entretient avec Dieu ne peut se faire que par les voies de l'amour : il s'agit d'une « communication très intime » (*R*, 68). Cet effacement du « je » au profit d'un « sujet universel⁴⁵ » (l'âme ou le cœur), lieu de communion entre les fidèles et le Christ, permet au discours personnel de dépasser la singularité qui lui est inhérente.

Dans le « commerce d'amour » (*R*, 140), Dieu veut « suavement disposer » (*R*, 15) le sujet, le touche, l'embrasse, le caresse, etc. :

En ce moment, cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse. Lorsque je dis qu'il l'embrassa,

⁴⁵ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 149.

ce ne fut pas à la façon des embrassements humains. Il n'y a rien de ce qui peut tomber sous le sens qui approche de cette divine opération, mais il [me] faut exprimer à notre façon terrestre, puisque nous sommes composées⁴⁶ de la matière. » (R, 77)

Irrémédiablement prise dans le règne de la matière imputé aux créatures terrestres, Marie de l'Incarnation décrit l'union mystique par l'usage des lieux et du langage d'un corps érotique, qui se languit au rythme de « soupirs » (R, 190) et de « respirs » (R, 145). Le corps, dans une certaine mesure, se voit alors rétabli et mis à profit dans son rapport au divin⁴⁷ : c'est en ce sens que Michel de Certeau parle d'une érotisation des expériences chez les mystiques⁴⁸. Mais contrairement au corps maltraité et malade qui était rattaché à la fragilité de la chair humaine, et dont la description était détaillée et concrète, le corps de cette union mystique relève du transcendant, d'un rapport charnel immatériel, et appelle à une description plus abstraite et générale, ce qui permet encore une fois de s'extraire du singulier.

4.2.4. L'écriture

Si nous connaissons à Madame Guyon une importante production écrite, il n'est pas pour autant évident que cela fasse d'elle une femme savante. Dans les commentaires métadiscursifs qu'elle formule à propos de sa pratique scripturaire, elle cherche à faire de l'écriture une pratique qui se fait dans un état d'ignorance :

En prenant la plume je ne savais pas le premier mot de ce que je voulais écrire. Je me mis à écrire sans savoir comment, et je trouvais que cela venait avec une impétuosité étrange. Ce qui me surprenait le plus était que cela coulait comme du fond et ne passait point par ma tête. Je n'étais pas encore accoutumée à cette manière d'écrire ; cependant j'écrivis un traité entier de toute la voie intérieure sous la comparaison des rivières et des fleuves⁴⁹. Quoiqu'il soit assez long et que la comparaison y soit soutenue jusqu'au bout, je n'ai jamais formé une pensée [...]. Je ne savais avant d'écrire ce que j'allais écrire ; était-il écrit, je n'y pensais plus. J'aurais fait une infidélité de retenir quelque pensée pour la mettre, et Notre-Seigneur me fit la grâce que cela n'arriva pas. (V, 517-518)

⁴⁶ Nous pouvons supposer que l'accord au pluriel réfère au « je » et à l'âme, qui, dans ce contexte de mariage spirituel inspiré du *Cantique des cantiques*, sont sensibles et charnelles, et donc composées de matière.

⁴⁷ Mais Jean-Pierre Albert explique bien que c'est seulement « dans le cas bien particulier de son exclusion préalable que la chair peut ensuite être impliquée positivement dans les transactions avec le divin », voir *Le sang et le ciel*, op. cit., p. 172.

⁴⁸ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 169.

⁴⁹ Elle réfère ici à son œuvre *Les Torrents*.

Le mode du discours se caractérise ici par l'opposition, où l'ignorance, tant au niveau du fond (le contenu du discours) que de la forme (la manière de formuler ce discours), coexiste de façon surprenante avec une production imposante, dont les propos sont « soutenus ». Alors qu'elle décrit un phénomène qui ne manque pas de rappeler l'écriture automatique des surréalistes qui viendront bien plus tard⁵⁰, Guyon insiste sur le fait que ce qu'elle met sur papier ne « pass[e] point par [s]a tête », qu'elle n'a « jamais formé une pensée » sur la teneur du traité dont elle parle ici. Voilà pourquoi, lorsque Bossuet lui demande de justifier les thèses de ses livres, Guyon explique n'en être pas capable : « Il voulait encore que je lui rendisse raison d'une infinité de choses que j'avais mises dans mes écrits, qui m'étaient entièrement nouvelles et inconnues. » (*V*, 800) Elle n'est que le scribe d'une parole qui ne lui appartient pas, un *topos* répandu de l'écriture mystique, qui est « dictée, écrite par un Autre dont le sujet mystique se fait le porte-voix, le canal vif et anéanti⁵¹ ». Afin de recevoir ce que lui dicte Dieu, la mystique doit être en un état de complète passivité lors de sa pratique scripturaire, mais aussi entretenir un sentiment d'étrangeté à soi, sentiment analysé dans le premier chapitre.

L'écriture étant le véhicule de cette parole de l'Autre, elle peut dès lors se faire porteuse d'un discours de connaissance :

Devant que d'écrire je ne savais pas ce que j'allais écrire ; en écrivant, je voyais que j'écrivais des choses que je n'avais jamais vues et la lumière m'en était donnée ; dans le temps de la manifestation je voyais que j'avais en moi des trésors de science et de connaissance que je ne savais pas même avoir. (*V*, 603)

Lorsqu'il est question de l'écriture, le même état d'ignorance est adopté que lorsqu'il s'agit de connaissance. Dans les deux cas, la narratrice avoue posséder des aptitudes, mais sans savoir comment ou pourquoi. Au sein des passages concernant l'écriture, l'ethos des autrices est ainsi marqué par une grande humilité, qui, parfois, tend vers l'autodépréciation : Guyon insiste sur le fait qu'elle écrit avec « rapidité » des « choses fort au-dessus de [s]a portée naturelle » (*V*, 800-801). Marie de l'Incarnation, quant à elle, affirme « n'éc[ri]re qu'en esprit humilié » (*R*, 75).

⁵⁰ Jacques Le Brun, « Madame Guyon et la Bible », *loc. cit.*, p. 250.

⁵¹ Sophie Houdard, « Les Auteurs mystiques et la "pensée du dehors" », *loc. cit.*, p. 195.

Si la connaissance est présentée comme un don de Dieu, c'est donc également le cas pour l'écriture : de manière similaire à Guyon qui se décrit comme un simple scribe, Marie de l'Incarnation ne se targue d'aucune responsabilité par rapport à ce qu'elle écrit. Aussi dit-elle, par exemple, après avoir fait un discours de quelques pages sur les lumières de Dieu (*R*, 67-70) : « Je ne pensais pas écrire ceci ; mais l'Esprit intérieur m'a portée là. Il soit béni éternellement ! » (*R*, 70) Comme le relève Amandine Bonesso, « la religieuse nie la conception autonome de l'écrit, en signalant que l'injonction et l'inspiration surnaturelles sont à l'origine de sa digression⁵² ». En effet, si l'écriture est inspirée, elle répond également à une obligation : « j[e] couche sur ce papier ce que l'Esprit de grâce qui me conduit m'oblige et me permet d'écrire » (*R*, 72), dit Marie de l'Incarnation. Ces deux logiques, l'obligation et la permission, entretiennent des liens étroits. À des fins d'édification de Dieu, l'acte d'écriture est présenté comme une pratique nécessaire à laquelle la mystique ne peut se dérober. Conduite, obligée, elle dit aussi ici ne pas être en moyen d'écrire sans que l'Esprit ne lui permette de le faire : pour une femme spirituelle, il s'agit d'une pratique qui doit être autorisée. Si l'idée d'obligation évoque l'humilité, celle de permission place plutôt le sujet dans une position de pouvoir, et on saisit bien comment le premier terme permet le second. En présentant ainsi l'écriture comme un exercice obligé, auquel le sujet s'adonne en étant possédé et autorisé par Dieu, le discours vient non seulement justifier une telle pratique savante, mais donner au texte un statut que nous pourrions presque dire sacré : comme dans le cas paradigmatique des évangiles, l'écriture des narratrices est inspirée.

4.2.5. La prédication

La justification d'une pratique de la prédication fonctionne de manière très semblable. Traversant les récits de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon, cette pratique savante ne soulève pas moins de problèmes de légitimation que la lecture, l'exégèse ou l'écriture⁵³. François de Sales, en s'adressant aux religieuses de son époque, dit clairement : « Vous ne

⁵² Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 150.

⁵³ Les religieuses de Port-Royal, par exemple, n'ont pas le droit de prêcher, voir Agnès Cousson, *L'écriture de soi*, *op. cit.*, p. 15.

prêchez pas, car votre sexe ne le permet pas⁵⁴ ». Prêcher est réservé aux hommes, plus encore depuis la Contre-Réforme, où l'obligation de clôture pour les moniales limite nécessairement les occasions de prêche pour les femmes⁵⁵. À lire la *Relation de 1654*, nous retrouvons cependant différents passages où se jouent explicitement des scènes de prédication, qui se comprennent à l'aune du contexte missionnaire en Nouvelle-France, où l'Ursuline doit éduquer les jeunes filles françaises et autochtones. D'ores et déjà, la narratrice avoue avoir une disposition singulière pour prêcher :

J'avais une très grande simplicité pour produire mes pensées, et mes sœurs qui étaient tout étonnées de m'entendre ainsi parler, une, ayant trouvé en un livre en français un passage de l'Épouse au *Cantique*, me dit : "Prêchez-nous un peu, sœur Marie. Dites-nous ce que c'est à dire : *qu'il me baise du baiser de sa bouche.*" [...] Sans autre cérémonie, je commençai par ce premier mot, qui m'emporta dans une suite, en sorte que n'étant, dès ce mot, plus à moi-même, je parlai fort longtemps, selon que l'amoureuse activité me possédait. (R, 111)

Témoignant d'un savoir du texte biblique que nous avons déjà pu constater, Marie de l'Incarnation décrit ses talents pour la prédication, mais pour affirmer finalement n'être « plus à [elle] » au moment de prêcher : c'est Dieu qui parle par sa bouche, qui la possède. Cette idée de la possession revient à d'autres occasions où sont décrits des moments de prêche : « J'étais moi-même étonnée lorsque, pour revenir à la moralité après avoir parlé des points de la foi, de ce que quantité de passages de l'Écriture sainte me venaient à propos. Je ne pouvais me taire et il fallait que j'obéisse à l'Esprit qui me possédait. » (R, 127) Les constructions verbales « me venaient », « ne pouvais me taire », « il fallait », comme les verbes « obéir » et « posséder » expriment toutes l'idée d'une connaissance qui arrive de l'extérieur pour habiter le sujet, qui est dans une soumission et un abandon inéluctables face à Dieu.

Chez Madame Guyon, qui ne rentrera dans aucun ordre religieux, la prédication se joue autrement et soulève, pour l'Église de l'époque, des problèmes évidents. Guyon est à la fois femme et laïque, deux rôles qui ne lui permettent pas d'instruire ou de former les âmes.

⁵⁴ François de Sales, « Seizième entretien "Sur le sujet des fondations" (juillet 1620) », dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1225, cité par Thomas M. Carr Jr, « Les Abbesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions », *loc. cit.*, p. 4.

⁵⁵ *Id.*

Sans détour, elle affirme en revanche être animée d'un « état apostolique⁵⁶ » (V, 577), ce que Bossuet lui reprochera au moment de l'interroger⁵⁷. Déjà enfant, lorsque ses parents sont absents du logis, la jeune Jeanne enseigne le catéchisme aux pauvres qui habitent près de chez elle. Mais c'est plus tard, lorsqu'elle commence à voyager alors qu'elle est devenue veuve, qu'une activité de prédication prend nettement forme :

Je me sentis tout à coup revêtue d'un état apostolique et je voyais clair dans le fond l'état des âmes de celles qui me parlaient, et cela avec autant de facilité, que celles qui venaient me voir étaient dans l'étonnement et se disaient les unes aux autres que je leur donnais à chacune ce qu'elles avaient besoin. C'était vous, ô mon Dieu, qui faisiez toutes ces choses : elles s'envoyaient (à moi) les unes les autres. Cela vint à tel excès que, pour l'ordinaire, depuis six heures du matin jusqu'à huit heures du soir, j'étais occupée à parler de Dieu. Il venait du monde de tous côtés, de loin et de près, des religieux, des prêtres, des hommes du monde, des filles, femmes et veuves, tous venaient les uns après les autres, et Dieu me donnait de quoi les contenter tous d'une manière admirable, sans que j'y pensasse ni que j'y fisse aucune attention. Rien ne m'était caché de leur état intérieur et de ce qui se passait en eux. Vous vous fîtes, ô mon Dieu, une infinité de conquêtes que vous seul savez. Il leur était donné une facilité surprenante pour l'oraison et Dieu leur faisait de grandes grâces et opérait des changements merveilleux. J'avais une autorité miraculeuse sur les corps et sur les âmes de ces personnes que Notre-Seigneur faisait venir à moi, leur santé et leur état intérieur semblaient être en ma main. (V, 575-576)

Cette fois encore, afin d'être légitimée, la pratique savante est dirigée et inspirée par Dieu : le verbe « revêtir » invoque l'image de Dieu qui dépose sur les épaules de Guyon l'habit du prédicateur ; Dieu est aussi le sujet des verbes d'action tel que « faire ». L'activité apostolique se voit aussi justifiée, car placée du côté de l'extraordinaire⁵⁸ : la prédication de Guyon opère des « changements merveilleux » ; elle dit avoir une « autorité miraculeuse ». Dans les deux cas, il ne serait pas du ressort de la mystique de produire de tels changements chez les autres. Or, il est intéressant de constater que le sujet des phrases, responsable du prêche et de l'action que celui-ci produit, alterne entre la narratrice et Dieu, établissant une certaine confusion quant au responsable de l'effet produit sur les âmes. Par l'énumération des différents types de personnes qui viennent la voir pour l'entendre, le

⁵⁶ Linda Timmermans fait remarquer que seule Madame Guyon parle clairement d'apostolat. Bien qu'elles n'utilisent pas cette expression spécifique, d'autres femmes mystiques, comme Marie de l'Incarnation, conçoivent tout de même être « élues de Dieu en vue d'une mission particulière », voir *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 518.

⁵⁷ Elle dit en effet : « M. de Meaux me fit encore de grandes difficultés sur ce que j'avais dit dans ma vie de l'état apostolique. » (V, 806)

⁵⁸ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, op. cit., p. 520.

nombre d'heures qu'elle prêche, l'étendue de son influence (« de tous côtés, de loin et de près »), l'utilisation de termes emphatiques (« étonnement », « manière admirable », « infinité », « facilité surprenante »), Guyon dépeint son activité apostolique de manière hyperbolique, ce qui ne manque pas de rappeler la façon dont elle décrit sa pratique scripturaire, où s'enchaînent à une vitesse folle les pages produites. Ces formes d'exagération dans le discours rappellent la présence indéniable du « je », qui ne réussit pas à cacher ses talents exceptionnels.

Ainsi, l'énonciation est bien plus assumée lorsqu'il est question de prédication – et c'est là l'une des seules occasions où une telle confiance peut se lire. Un passage dans chacune des œuvres à l'étude nous semble appuyer ce point. Dans la *Relation*, Marie de l'Incarnation, au sujet de l'entreprise missionnaire, écrit :

Je voyais la justice de mon côté ; l'Esprit qui me possédait me le donnait à connaître, qui me faisait dire au Père Éternel : « Cela est juste que mon divin Époux soit le Maître ; je suis assez savante pour l'enseigner à toutes les nations ; donnez-moi une voix assez puissante pour être entendue des extrémités de la terre, pour dire que mon divin Époux est digne de régner et d'être aimé de tous les cœurs. » (*R*, p. 131)

Il s'agit de la seule occurrence du mot « savante » dans le texte : il est notable que cela se fasse en un endroit où la narratrice traite d'enseignement, de son grand désir de partir pour prêcher la foi chrétienne. Le ton, habituellement humble à l'extrême, porté par le doute et, souvent, par l'autodépréciation, devient ici assuré, presque hardi : la narratrice « connaît », sait qu'elle se trouve sur la bonne voie ; les termes de « justice » et de « juste » employés abondent dans le sens de cette certitude. Celle qui hésite à parler et qui ne se trouve pas digne d'écrire demande ici que Dieu lui donne « une voix assez puissante pour être entendue des extrémités de la terre ».

Un extrait de la *Vie par elle-même* traduit une énonciation elle aussi assurée et assumée, quoique de manière décuplée :

Il me semble qu'il m'a choisie en ce siècle pour détruire la raison humaine et faire régner la sagesse de Dieu par le débris de la sagesse humaine et de la propre raison. Le Seigneur fera un jour éclater sa miséricorde, il établira les cordes de son empire et moi, et les nations reconnaîtront sa puissance souveraine. Son esprit sera répandu en toute chair ; mes fils et mes filles prophétiseront, et le Seigneur mettra en eux ses délices. C'est moi, c'est moi qui chanterai du milieu de ma faiblesse et de ma bassesse le cantique de l'Agneau, qui n'est chanté que des vierges qui le suivent partout ; et il ne regarde comme vierges, que ceux

dont le cœur est parfaitement désapproprié. Tout le reste lui est abomination. Oui, je serai en lui dominatrice de ceux qui dominant ; et ceux qui ne sont assujettis pour quoi que ce soit, seront assujettis en moi par la force de son autorité divine dont ils ne pourront jamais se séparer sans se séparer de Dieu même : ce que je lierai sera lié, ce que je délieraï sera délié, et je suis cette pierre fichée par la croix, rejetée par tous les architectes qui sont les forts et les savants, qui ne l'admettent jamais, mais qui servira cependant à l'angle de l'édifice intérieur que le Seigneur s'est choisi pour composer cette Jérusalem descendue du Ciel, pompeuse et triomphante, comme une épouse qui sort de son lit nuptial. (*V*, 757)

Ce passage pour le moins surprenant par sa hardiesse détonne avec l'humilité qui caractérise le plus souvent le discours guyonnien. Ici, le ton est pompeux et triomphant comme la Jérusalem décrite à la fin de la citation. La première personne ne se dissimule pas ou ne s'humilie pas, mais se rencontre à tout moment du discours, martelant sa présence par l'utilisation répétée du pronom « je » et « moi » – la formulation « c'est moi, c'est moi » étant particulièrement forte à cet égard. Non seulement assuré, le ton se fait prophétique : Guyon décrit au futur les actions que posera Dieu sur « son empire » et use de formules énigmatiques telles que « ce que je lierai sera lié, ce que je délieraï sera délié », empruntées à la Bible⁵⁹. Dans cet avenir annoncé, le rôle de la narratrice semble majeur, pour ne pas dire premier. Elle n'est autre que celle « choisie » et envoyée par Dieu, l'une de ses « vierges ». C'est en fait sous les traits de la femme de l'Apocalypse que Guyon se présente ici⁶⁰, alors qu'elle dit qu'elle « chanter[a] [...] le cantique de l'Agneau ». Bossuet, dans la *Relation sur le quiétisme*, critiquera l'« air prophétique⁶¹ » de Madame Guyon dans ce passage de la *Vie* : « Chacun peut faire icy des reflexions sur les propheties de cette Dame ; car pour moy je ne veux point sortir des faits : ç'en est un bien considerable que [son] enthousiasme sur les merveilles que Dieu vouloit operer sur elle [...]»⁶². » Bien qu'il reprenne en partie des citations bibliques, le discours guyonnien choque tout de même l'évêque parce qu'il insiste sur les « merveilles » (au sens de miracle) offertes par Dieu, mais aussi parce qu'il va contre l'idée qu'il ne revient pas à la femme d'enseigner : Bossuet,

⁵⁹ « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » (Matthieu 18:18)

⁶⁰ « Puis un des sept anges qui tenaient les sept coupes remplies des sept derniers fléaux vint, et il m'adressa la parole, en disant: Viens, je te montrerai l'épouse, la femme de l'agneau. » (Jean 21:9)

⁶¹ Jean-Bénigne Bossuet, *Relation sur le quiétisme*, *op. cit.*, p. 22.

⁶² *Ibid.*, p. 21.

en effet, affirme à propos de Fénelon que « c'estoit luy comme prestre qui devoit enseigner les autres⁶³ », et non Guyon.

Outre l'autorité inéluctable dont la narratrice se pare ici, il faut aussi souligner le renversement de valeur auquel donne lieu le passage⁶⁴. Sur le plan du savoir d'abord, Guyon annonce que Dieu se servira d'elle pour « détruire la raison » et célèbre le « débris de la sagesse humaine », en plus de critiquer « les savants » qui n'« admettent » pas « la pierre fichée par la croix » qu'elle incarne : elle propose en contrepartie la « sagesse de Dieu » – ici se rejoue le modèle contre-savant exposé précédemment. Sur le plan politique ensuite, elle se place du côté de l'« autorité divine » en opposition aux « nations » qui seront assujetties, puis se fait « dominatrice de ceux qui dominant », renversant l'ordre établi où règnent les forts⁶⁵.

Non seulement est-elle élue pour instaurer ce nouveau règne, mais les disciples qu'elle aura formé·e·s, à qui elle aura transmis ses enseignements, feront de même à sa suite : « mes fils et mes filles prophétiseront, et le Seigneur mettra en eux ses délices ». Guyon développe en fait en divers endroits un ethos maternel dès lors qu'elle a atteint son « état apostolique ». Se définissant par le terme « Mère », elle emploie des métaphores qui convoquent la maternité, comme l'allaitement ou l'accouchement : « J'étais comme ces mères trop pleines de lait, qui souffrent beaucoup » (V, 517) ; « O mon Dieu, qu'il est vrai que je n'ai enfanté qu'avec douleur ! » (V, 571) Dans la même veine, elle nomme ses disciples ses « enfants ». Nous pouvons aussi voir dans la figure de la mère une façon de s'approprier la figure de prédicatrice : la figure maternelle n'est pas du côté du savoir, ni du côté masculin, mais bien du côté du lien « naturel », émotionnel, fondé sur les liens du cœur que défend Guyon contre Bossuet. Par ailleurs, elle prend par là un rôle que lui refuse son état laïque, celui de Mère par les lois de l'Église.

⁶³ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁴ C'est le propre d'un·e prophète que de faire « des annonces relatives à un nouvel ordre de choses, à des transformations futures », voir Mathias Delcor, « Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique », *École pratique des hautes études. Section sciences religieuses. Annuaire*, t. 92, 1983, p. 39.

⁶⁵ De tels renversements se trouvent dans la Bible, par exemple : « J'ai encore vu sous le soleil que la course n'est point aux agiles ni la guerre aux vaillants, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants; car tout dépend pour eux du temps et des circonstances. » (Ecclésiaste 9:11)

Ainsi, lorsqu'elles dépeignent des scènes de prédication, les narratrices se présentent non plus seulement réceptrices d'une haute connaissance spirituelle, mais comme capables de transmettre à ceux et celles qui les entourent cette connaissance et, même d'influencer autrui sur le plan spirituel. Si Madame Guyon assume davantage sa posture apostolique, allant jusqu'à adopter une parole prophétique ou maternelle, il demeure que Marie de l'Incarnation délaisse son humilité au moment d'affirmer sa disposition à l'enseignement, allant jusqu'à se dire « assez savante ».

4.3. Transmettre la connaissance

Si c'est au moment d'enseigner, de se dire capable de « conquérir » les âmes, que l'énonciation devient confiante et assumée, si c'est là que les narratrices assument le plus distinctement une énonciation savante, c'est que le savoir mystique, dans les textes à l'étude, doit être partagé. Autrement dit, posséder une connaissance impliquerait de la transmettre à autrui. Cela se lit par la présence d'un·e lecteur·ice que les narratrices prennent en considération, à qui elles cherchent à expliquer leur expérience par l'usage de comparaisons ou de métaphores, ou par des discours à portée didactique, autant d'éléments qui soulèvent la question de l'exemplarité des œuvres.

4.3.1. Le public

Comme nous l'avons déjà dit, les narratrices se dégagent de la responsabilité de leur texte en expliquant que leur directeur spirituel a exigé la mise à l'écrit du récit de leur vie, et qu'elles doivent aussi se prêter à cet exercice pour faire un hommage à Dieu. Adressées au « tu », qui désigne Dieu⁶⁶, les œuvres semblent destinées à un public très restreint.

Dans l'œuvre de Madame Guyon, un autre destinataire apparaît, à savoir ses « enfants » spirituels. Dans le dernier chapitre, elle s'adresse à une deuxième personne du pluriel : « Je ne veux pas vous tromper tous, ni ne vous tromper pas. C'est à Dieu de vous éclairer »

⁶⁶ Chez Guyon, dans le premier chapitre qui explique les raisons derrière l'écriture de l'œuvre, le « tu » désigne le directeur spirituel qui lui a demandé d'entreprendre ce projet. En revanche, il désigne par la suite Dieu, comme chez Marie de l'Incarnation.

(*V*, 876). Quelques lignes plus loin, elle s'exclame : « O mes enfants ouvrez vos yeux à la lumière de la vérité ! » (*V*, 876), donnant alors à comprendre que le « tous » désignent ses « enfants ». Si, dans le premier extrait, elle semblait ne pas vouloir influencer ces derniers, qui devaient se laisser « éclairer » par Dieu, l'humilité de la narratrice se voit quelque peu dissipée alors qu'elle encourage directement ses disciples par l'emploi de l'impératif et attire leur attention par l'apostrophe « O ». Aussi pouvons-nous affirmer que la *Vie* prend en compte un lectorat plus élargi à qui la narratrice destine ses enseignements.

Quoique de telles adresses soient absentes de l'œuvre de Marie de l'Incarnation, une relation mère/fils se lit cependant en filigrane. En effet, à partir de la correspondance entre Marie de l'Incarnation et Claude Martin, nous savons que ce dernier est en fait le réel commissionnaire de la *Relation*, bien que la narratrice ne le mentionne pas dans son récit et qu'elle réfère à son fils par la troisième personne, lui donnant la place d'un personnage parmi d'autres. Amandine Bonesso voit dans cette omission le signe d'une destination plus grande : « En évitant de mentionner son fils, Marie prouve qu'elle imaginait la circulation de son récit dans le milieu dévot car la transgression institutionnelle de l'injonction filiale ne pouvait pas être rendue publique⁶⁷. » Qui plus est, l'Ursuline répondant « aux attentes d'un lectorat avide de Vies de Saints⁶⁸ », et étant consciente d'une importante circulation et popularité des genres des autobiographies spirituelles l'ayant précédée⁶⁹, nous pouvons supposer qu'elle se doute que son récit sera lu par d'autres après sa mort. Amandine Bonesso conclut ainsi en définissant l'horizon de la publication de « semi-public⁷⁰ », l'œuvre se destinant à un lectorat privé (son fils), et choisi (sa communauté religieuse). Au plus, l'auteur adresse son texte à un lectorat auquel elle offre certains enseignements spirituels ; au moins, elle prend son texte comme une occasion de faire l'éducation spirituelle de son fils : dans tous les cas, cela implique une certaine compréhension d'un savoir exemplaire compris dans le texte.

⁶⁷ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 68.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 355.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 355.

Ainsi, tant Madame Guyon que Marie de l'Incarnation écrivent, en partie du moins, pour un destinataire à qui elles adressent un enseignement spirituel, à qui elles cherchent à transmettre une connaissance mystique. Ce souci du lectorat s'incarne à la fois dans certains usages discursifs (la métaphore et la comparaison) et dans l'attention portée à l'exemplarité du récit.

4.3.2. Comparaisons et métaphores

Le souci de transmission se lit d'abord dans certains traits stylistiques, notamment dans l'usage fait de la comparaison et de la métaphore. Ces figures analogiques sont très présentes afin de décrire une expérience mystique que le langage ne peut rendre avec justesse, mais dont il faut témoigner à autrui. Pour ce faire, le ou la mystique puise alors dans les choses terrestres, trouve des alternatives parmi les réalités empiriques.

Les comparaisons permettent de rendre compte d'expériences difficilement compréhensibles pour les lecteur·ice·s. Guyon, par exemple, décrit ses « pertes permanentes et durables qui vont toujours se perdant dans une mer immense, comme un petit poisson irait toujours s'abîmant dans une mer infinie » (*V*, 392-393). Mais l'emploi de ce procédé stylistique est souvent commenté par les narratrices. Guyon, dans la suite du passage cité, revient sur cette comparaison pour en proposer une autre qui lui semble mieux adaptée : « Mais la comparaison ne me paraît pas assez juste : c'est plutôt comme une petite goutte d'eau jetée dans la mer, qui prend toujours plus les qualités de la même mer. » (*V*, 393) Le thème aquatique demeure, mais pour mieux exprimer l'idée d'une perte de soi au profit d'une fusion avec Dieu, le poisson se voit remplacé par une gouttelette : d'une créature vivante, le texte passe à un élément naturel non pensant, pouvant complètement se fondre à la mer qui représente Dieu. Dans d'autres cas, comme dans le passage suivant de la *Relation*, le discours ne propose pas de correction à sa comparaison, mais en souligne l'inexactitude ou l'inefficacité :

L'état d'union auquel j'étais pour lors tenait même l'âme en silence au regard de l'amoureuse activité, de laquelle j'ai ci-devant parlé. Et l'âme est comme une personne qui sortirait du combat, auquel on donnerait un lit de fleurs odoriférantes pour se reposer. Cette comparaison est impropre, mais je n'en ai point qui ne le soit davantage. (*R*, 104)

Laura Verciani explique le problème de la comparaison, qui suppose « un parallélisme étroit avec le référent terrestre [qui] s'avère excessivement lié à l'univers de la créature », ce qui la rend « moins adaptée à la narration de la sphère céleste⁷¹ ». Dans le précédent extrait de Marie de l'Incarnation, nous retrouvons justement cette observation formulée par l'autrice elle-même, lorsqu'elle soulève la nature « trop basse et trop terrestre » de la comparaison qu'elle utilise.

La métaphore, en revanche, amalgame le concret de l'existence humaine et la transcendance divine, tandis que le lien analogique est posé de manière plus organique : il y a, en effet, un caractère vivant des relations entretenues entre les termes de la métaphore⁷². Si, comme nous le rappelle Ricœur, « l'on recourt à des métaphores pour combler un vide sémantique⁷³ », nous comprenons pourquoi la littérature mystique, elle qui est confrontée à un objet d'écriture indicible, use à profit de cette figure. Aussi ne joue-t-elle pas un rôle gratuit d'ornementation dans l'économie des récits à l'étude, mais sert un but précis et fondamental, soit « d'exprimer la relation indicible à Dieu⁷⁴ ». Pour le dire autrement, « la tournure métaphorique est la figure d'un discours qui dit un impossible à dire, le *tour* nécessaire qui dit dans la dissimilitude et non par analogie ; elle est figure littérale d'un discours troublé⁷⁵ ». Si nous constatons les défaillances de la comparaison chez Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, la métaphore, elle, semble être une voie privilégiée de leur écriture pour expliquer à autrui leur expérience. Bien que le problème de l'indicible ne disparaisse pas, la parole devient plus affirmée, tandis que le discours métaphorique donne lieu à de longs passages combinant plusieurs propositions, adjectifs et adverbes d'intensité : « Et l'âme expérimente sans cesse ce moteur gracieux, lequel, dans ce mariage spirituel, a pris possession d'elle, lequel la brûle et la consomme d'un feu si suave et si doux qu'il n'est pas possible de le décrire » (R, 78-79), écrit Marie de l'Incarnation à propos de son expérience d'union avec Dieu. Une part de contradiction

⁷¹ Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation, op. cit.*, p. 160 (nous traduisons). La chercheuse fait d'ailleurs remarquer que, contrairement au feu, à l'eau ou encore à l'air, l'élément de la terre est exclu du champ d'exploration analogique, parce que les images terrestres « suggèrent plutôt l'impureté de la condition humaine », *ibid.*, p. 169.

⁷² Albert Henry, *Métonymie et métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 55.

⁷³ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1975, p. 25.

⁷⁴ Laura Verciani, *Marie de l'Incarnation, op. cit.*, p. 159.

⁷⁵ Sophie Houdard, *Les invasions mystiques, op. cit.*, p. 205.

frappe à la lecture de cette citation, alors que la narratrice affirme en fin de phrase faire face à une matière indicible, après avoir pourtant décrit ce qu'elle expérimente à l'aide de métaphores : l'expérience est décrite par l'idée de « moteur » et ses effets par le champ lexical du feu, deux images qui expriment la réalité de manière physique – le moteur évoque le mouvement, la vitesse, tandis que le feu, élément naturel, produit une chaleur qui se fait sentir au quotidien.

Les métaphores, dans la *Vie*, donnent aussi lieu à de longues descriptions de l'expérience, qui ne sont pas interrompues par des remises en question comme c'était le cas pour la comparaison :

Mais quand Dieu s'est uni l'âme de telle sorte qu'il l'a reçue en lui, où il la tient cachée avec Jésus-Christ, l'âme trouve un repos qui exclut toute pente sensible et tel que la seule expérience le peut faire comprendre. Ce n'est point un repos dans la paix goûtée, dans la douceur et dans la suavité d'une présence de Dieu aperçue, mais c'est un repos en Dieu même, qui participe à son immensité, tant il a d'étendue, de simplicité et de netteté. La lumière du soleil qui serait bornée par des miroirs aurait quelque chose de plus éclatant que la pure lumière de l'air, cependant ces mêmes miroirs qui rehaussent son brillant, la terminent et lui ôtent sa pureté. Lorsque le rayon est terminé par quelque chose, il s'emplit d'atomes et il se fait mieux distinguer que dans l'air, mais il s'en faut bien qu'il n'ait sa pureté et sa simplicité. (*V*, p. 798)

Tandis que Guyon dit d'abord que « la seule expérience peut faire comprendre » l'union de l'âme à Dieu telle qu'elle la vit, la phrase suivante entame immédiatement la description de cette union. Le discours forme une métaphore filée qui se développe autour du thème de la lumière et qui est dépliée au point où nous perdons de vue l'élément comparé (le repos de l'âme) pour ne plus penser qu'aux éléments figurés. Suit en effet une description qui distingue, dans un souci de précision, différents types de lumière. Par ailleurs, Guyon fait mention des atomes que l'on peut distinguer lorsqu'un rayon entre en contact avec un miroir, observations qui rapprochent son discours d'un discours scientifique⁷⁶ : comme chez Marie de l'Incarnation avec l'image du moteur et du feu, le discours passe par des réalités physiques pour exprimer l'expérience spirituelle.

Ainsi, bien que le propos de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon ait pour source leur expérience personnelle, il cherche par moment à se faire universel, ou du moins à

⁷⁶ En effet, il y a là des échos avec les théories de l'optique qui se développent au XVII^e siècle, voir Jean-Vincent Blanchard, *L'optique du discours au XVII^e siècle*, op. cit., p. 99.

s'extirper du singulier, indiquant une volonté bien circonscrite de transmettre une connaissance spirituelle.

4.3.3. Discours didactique et exemplarité

Le caractère didactique que prend par moment le discours des narratrices témoigne aussi d'un souci de transmettre une connaissance spirituelle à travers le témoignage de leur expérience. Lorsque surviennent des passages à portée didactique, l'œuvre s'apparente au traité spirituel⁷⁷ et le discours autobiographique est mis de côté. Marie de l'Incarnation décrit par exemple les épreuves rencontrées au cours de son cheminement spirituel, et en tire ensuite des observations d'ordre plus général :

[L]'Esprit de grâce qui me dirigeait me faisait franchir toutes les difficultés, et, je le dirai ailleurs, qu'une âme que Dieu appelle à une vie continuelle de l'esprit a [à] passer par beaucoup de morts premières que d'arriver au terme ! Cela n'est pas imaginable, et qui n'y aura passé ne le croira que difficilement, non plus que l'abandon de l'âme à se laisser conduire partout où Dieu la veut mener [...]. (R, 200)

Les temps de verbes employés, passant du passé au présent ou au futur, marquent ce passage au traité spirituel. D'autres traits stylistiques caractérisent le discours didactique. Ainsi, dans cet extrait de Guyon où elle explique la manière dont elle communique avec Dieu :

Lorsque je dis cela, ce n'est que pour m'expliquer et me faire entendre ; car dans la vérité tout se passait presque en silence et je ne pouvais parler. Mon cœur avait un langage qui se faisait sans le bruit de la parole, et il était entendu de son bien-aimé comme il entend le silence profond du Verbe toujours éloquent qui parle incessamment dans le fond de l'âme. [...] Que l'on ne croie pas non plus que ce langage du Verbe se fasse en parole distincte, l'on se tromperait. Il est bon d'expliquer cela ici. Il y a deux paroles : une parole *médiate*, qui se fait ou par quelque ange, ou qui se forme dans l'esprit, et ces paroles qui sonnent et articulent sont des paroles médiate. Mais il y a une parole *substantielle*, parole excessive qui opère plus infiniment que tout ce que l'on peut concevoir ; parole qui ne cesse jamais et qui produit son effet, non en distinction ou comme une chose immuable ; parole qui ne se comprend de celui dans lequel elle est parlée que par ses effets [...]. (V, p. 245-246)

Ce passage comprend plusieurs commentaires métadiscursifs, tels que « lorsque je dis cela » et « il est bon d'expliquer cela ici ». Le discours dissimule le « je » en le remplaçant

⁷⁷ Amandine Bonesso, « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *loc. cit.*, p. 147.

par des tournures impersonnelles : « il est bon de » et « il y a » (employé à deux reprises). Le présent de vérité générale, en plus de la structure argumentative (« il y a deux paroles »), traduit une volonté explicative du discours, un désir d'énoncer clairement le propos, sans détour. Qui plus est, un souci de précision s'observe aussi dans les propositions juxtaposées de la dernière phrase, où Guyon s'attache à caractériser le second type de parole. Et l'italique employé pour mettre en relief les différentes paroles rend particulièrement visible la volonté de produire un discours explicatif sur ces notions⁷⁸. L'emploi de l'impératif (« que l'on ne croie pas ») indique d'ailleurs que ses explications sont adressées.

Des discours didactiques très similaires se retrouvent dans la *Relation de 1654*. Dans le douzième état d'oraison, Marie de l'Incarnation anticipe les interrogations d'un lectorat potentiel sur la question des passions, et propose son propre éclaircissement sur le sujet :

L'on pourrait me demander ce que c'est que la révolte des passions dont j'ai parlé, laquelle, après mes grandes peines intérieures des trois premières années, j'ai encore pâtie plus de quatre ans avec une aigreur dans le sens, à l'endroit de quelques personnes bonnes et saintes, et si cela peut compatir avec cette union intime de laquelle j'ai parlé. J'ai déjà dit qu'oui, et en voici la manière. Est à remarquer que les passions émues par une révolte comme celle dont je parle, ne sont pas comme celles qui viennent d'un naturel qui, dans son fond, est aisé à s'émouvoir, ou comme ceux qui, entrant en la vie spirituelle, s'étudient à se mortifier et les dompter, pour tâcher d'avancer en la perfection, pour enfin tâcher d'acquérir par leur travail, avec l'assistance de la grâce, la paix du cœur. Ceux-ci ont pour l'ordinaire, selon les naturels, de grandes peines à se surmonter. Il y faut de l'examen, de l'étude, de la fidélité, et, après tout cela, on a longtemps des attaches à ceci ou à cela, à soi-même encore plus qu'à autre chose...etc. Mais en l'autre manière, bien loin qu'on soit arrêté ni attaché pour tenir ou poursuivre ce que la passion émue projette, l'on porte le tout comme une flagellation qui est plus sensible qu'il ne se peut exprimer ; et tout ce qui arrive de mal n'est point volontaire, mais au contraire, il sert pour l'humilité et abnégation de la personne, ou d'un poids qui fait qu'on a un grand mépris de soi-même. (*R*, 192)

Le passage du discours autobiographique au discours didactique est introduit par la formulation de transition « en voici la manière ». Les commentaires métadiscursifs (« j'ai déjà dit qu'oui », « une révolte comme celle dont je parle ») témoignent d'une parole consciente de son geste didactique. Et comme c'était également le cas chez Guyon, le « je » tend à disparaître au profit du pronom impersonnel « on ». La « personne », entité indéfinie, permet encore plus distinctement d'inclure un large public. Par ailleurs, la narratrice délaisse le registre de l'extraordinaire pour parler ici de ce qui est « ordinaire »,

⁷⁸ L'italique est employé dans l'édition originale.

référant aux « naturels » humains. Elle cherche aussi à demeurer dans la généralité en employant des expressions imprécises comme « des attaches à ceci ou à cela ». Par ces substitutions pronominales et cette inscription du discours dans l'ordinaire et le général, l'expérience singulière de la narratrice fait place à une expérience commune : le sujet de l'énonciation devient « une *persona* universalisable, un je exemplaire source d'enseignement pour ses frères [et ses sœurs]⁷⁹ ».

Loin d'être anecdotique, le discours didactique ponctue les textes du corpus, pouvant même se déployer sur tout un chapitre. Dans la *Vie par elle-même*, nous en trouvons un exemple au huitième chapitre de la seconde partie, où la narratrice explique l'état d'abandon que peut atteindre une âme mystique (V, 478-490). Dans la *Relation*, ce cas de figure se trouve dans le treizième état d'oraison, lorsque la narratrice entame ce qu'elle nomme son « petit discours » et cherche à « [s]e faire entendre du dépouillement de l'âme, état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle » (R, 230). Le discours se structure alors d'une nouvelle manière, selon des sous-parties (I, II, III, IV, V). Ici, l'œuvre arrive pratiquement à sa fin : il nous semble significatif que cette part didactique d'une plus grande ampleur survienne à ce stade du récit.

C'est qu'à la fin de la *Relation*, la parole de la narratrice a acquis une légitimité qui découle des différentes épreuves spirituelles traversées. L'œuvre assume alors une dimension exemplaire qui pouvait déjà se lire auparavant, mais de manière moins évidente : dans leur inscription au sein de la tradition mystique, dans une série de textes imités⁸⁰, les œuvres établissaient une « exemplarité formelle⁸¹ ». Vers la fin des récits, en revanche, nous nous trouvons dans un cas d'exemplarité religieuse fondée sur le caractère du sujet, inscrit dans une série d'individus similaires, dans une tradition de Saints et de Saintes. D'ailleurs, si l'autobiographie spirituelle partage plusieurs traits avec

⁷⁹ Alain Génétot, « Le sujet lyrique à l'épreuve de la mystique », dans Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, op. cit., p. 77.

⁸⁰ Notamment les autres récits de conversion : « la conversion est toujours affaire d'imitation et d'exemple : le chrétien reprend le chemin du Christ ou de Damas, il publie sa rédemption et la gloire de Dieu, comme le fit saint Augustin », voir Judith Sribnai, *Pierre Gassendi*, op. cit., p. 16.

⁸¹ Laurence Giavarini, « Étranges exemplarités », dans Laurence Giavarini (dir.), *Construire l'exemplarité. Pratiques littéraires et discours historiens (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008, p. 10.

l'hagiographie, c'est notamment par ce caractère exemplaire de la vie de celui ou celle qui se trouve au centre du récit⁸².

Marie de l'Incarnation écrit ainsi : « [J]e ne suis nullement attachée à mes lumières et connaissances naturelles ou surnaturelles, me sentant portée à < soumettre > mon jugement. Si j'ai cela pour moi, je le voudrais voir en pratique dans toutes les âmes que Dieu appelle dans son service. » (R, 204) Elle énonce ici sa position face au savoir, son approche anti-intellectuelle, et invite ensuite à une mise en application de cette approche chez autrui. En parlant de sa vie, de ses états et dispositions intérieures, Guyon en fait un exemple dont le lectorat peut tirer un usage, alors qu'elle souligne la dimension utile de son récit : « Je souhaite que cela serve aux âmes petites et humbles qui pourront connaître par leur expérience que les états décrits sont véritables. » (V, 873) Cet usage, cependant, semble réservé aux âmes d'expérience. Elle poursuit en effet avec une nette distinction entre ceux et celles qui comprennent ou non les mystères : « Que ceux qui ne se veulent pas laisser conduire, gouverner, animer par Jésus-Christ les laissent pour ce qu'ils sont, et qu'ils ne donnent pas comme dit St Jude des malédictions, qu'ils ne blasphèment pas contre des mystères qu'ils n'entendent pas. » (V, 873)

Les œuvres sont ainsi porteuses d'une tension entre un désir de transmettre une connaissance à chacun·e en se situant dans l'ordinaire et le général, et une tendance à s'inscrire au sein d'une communauté d'élus·es, dont les expériences extraordinaires sont incomprises par la plupart. Elles posent ainsi la question du passage du cas singulier à la vérité d'ordre générale. Les autrices doivent tenter de transmettre un récit exemplaire, un récit de vie qu'il faut prendre en exemple tout en sachant que sa dimension extraordinaire la rend inimitable, du moins sans l'intervention divine. En ce sens, la part didactique et exemplaire des récits s'adresse d'abord et avant tout à une communauté mystique, à des « lecteurs avertis qui connaissent par avance les dangers et les défis des voies extraordinaires⁸³ ».

⁸² Agnès Clerc-Renaud et Cécile Leguy, « Éditorial », *Des vies extraordinaires : motifs héroïques et hagiographiques*, Cahiers de littérature orale, n° 80, 2016, p. 14.

⁸³ Sophie Houdard, « Les auteurs mystiques et la “pensée du dehors” », *loc. cit.*, p. 203.

* *

*

Nous avons entamé ce chapitre en constatant le rejet de plusieurs facultés jugées utiles dans l'acquisition du savoir : la curiosité, la mémoire, la vue et l'imagination. Plutôt que de freiner la connaissance, ces pertes sont en fait nécessaires pour atteindre l'union avec Dieu, source de tout savoir. Un portrait d'anti-intellectuelle se dessine alors, qui s'exprime entre autres par le rejet d'une méthode, du travail de l'intellect, et à l'inverse, par la défense d'un état de passivité et d'une connaissance qui passerait par le cœur et la relation amoureuse avec le divin. Or, cet anti-intellectualisme n'est plus si évident lorsque nous examinons certaines pratiques évoquées dans les textes. Les narratrices ne se cachent pas de lire, même si cette pratique suppose un trop grand effort mental. Elles sont également capables de se prêter à l'exégèse et excellent dans l'écriture. C'est Dieu, cependant, qui possède alors les mystiques. Il en va un peu différemment de la prédication : bien que la capacité exceptionnelle des narratrices à prêcher et à influencer autrui soit aussi attribuée à Dieu, le discours qui encadre cette pratique modifie l'énonciation en la faisant bien plus affirmée et assurée, voire hardie. Là se forme une figure savante, les narratrices ne nient pas avoir un enseignement à transmettre. C'est cette question de la transmission sur laquelle nous avons donc souhaité terminer, car l'affirmation d'une connaissance se fait le plus distinctement lors des passages traitant de la prédication. Marie de l'Incarnation et Madame Guyon adressent leur œuvre non seulement au directeur spirituel qui en avait fait la demande, mais aussi à un lectorat pour qui elles forment un discours didactique. Celui-ci témoigne d'un souci de transmettre une connaissance aux lecteur·ice·s à venir. Quoique le statut extraordinaire de leur expérience peut la rendre difficile, voire impossible, à reproduire, les narratrices défendent tout de même la dimension exemplaire de leur parcours, cherchant, dans un geste pédagogique, à susciter chez leur public l'imitation de leur trajectoire mystique.

Conclusion

Chez les autrices, savoir exige de se convertir, ce qui engage le sujet dans sa totalité, bouleverse le rapport à soi et la manière de se positionner dans le monde. Il faut d'abord se connaître dans toutes ses imperfections, travailler à détruire la personne que l'on est, pour faire place, en soi, à un *autre* dont découle la connaissance : Dieu. Celui-ci, nous l'avons sans cesse constaté, est toujours présenté comme la source du savoir spirituel, mais aussi son objet. Savoir, c'est entretenir ce rapport intime avec le divin qui habite la mystique au point de la posséder, pour qu'en retour elle puisse accéder à une pleine connaissance spirituelle.

Cependant, l'union mystique dont découle le savoir n'est pas inflexible. Le contact privilégié des narratrices avec Dieu varie au cours de leur existence, ce qu'elles expriment à travers un récit ponctué de trouvailles et de pertes. La conversion, prenant la forme d'un long itinéraire, suppose différentes épreuves qui transforment le rapport au temps et à l'espace des narratrices, les menant progressivement en une position dans le monde terrestre où elles peuvent le mieux s'unir à Dieu. En ce sens, le récit de conversion a une valeur heuristique : le sujet raconte ses tergiversations et se met en scène errant à la poursuite de Dieu.

Pour légitimer le récit de cette conversion au savoir, les autrices font appel à différentes stratégies. Se dire savante ou ignorante signifie, en effet, s'inscrire inéluctablement dans différents débats et polémiques, se confronter à un discours religieux, social et politique, qui se méfie des mystiques et des femmes. Cette science mystique prend forme sur un terrain intime : c'est dans le discours personnel et l'expérience intérieure de la conversion que peut être acquise la connaissance et que peut se façonner la figure de la savante ignorante. Cette double scène d'énonciation, à la fois intérieure (intime) et extérieure (mondaine, polémique), est aussi celle de la réception : si les œuvres sont destinées à un public relativement restreint, elles n'en revendiquent pas moins leur appartenance à une histoire longue de la littérature mystique. Ainsi, même si nous avons à faire ici à une

expérience singulière au « je », il demeure qu'une part des œuvres font rentrer les narratrices dans un espace commun. Elles posent alors le problème d'une trajectoire qui est tout à la fois ordinaire et extraordinaire, exemplaire et inimitable.

Les tensions sont ainsi multiples dans la représentation de soi de la savante ignorante. La mystique se dépeint à la fois comme celle pour qui la lecture est synonyme de maux de tête et celle qui peut commenter la Bible avec la plus grande aisance ; celle dont l'esprit est faible et celle qui accède au plus haut savoir par le cœur ; celle qui est dirigée par un homme à qui elle soumet toutes pensées et toutes paroles et celle qui prêche librement auprès d'autrui ; celle dont la langue n'est pas maîtrisée et celle dont la plume est prolixe. De même, les êtres de la savante ignorante sont pluriels et parfois contradictoires : humiliée et élue ; voyageuse et fondatrice ; historienne et expérimentatrice ; aveugle et voyante ; enfant et mère. L'originalité de ce discours mystique féminin, de cette figure de la savante ignorante, est de ne jamais résoudre ces différentes tensions. Au fond, l'énonciation est sans cesse tiraillée entre compétence et incompétence, assurance et indécision, présence et absence.

Quoique nous ayons insisté sur les points communs partagés entre Marie de l'Incarnation et Madame Guyon, nous avons pu constater que leurs œuvres se distinguent sur certains aspects. Le contexte défensif est bien plus présent et structurant pour l'œuvre guyonienne. Traversée par la querelle du quiétisme, la *Vie par elle-même* comporte une dimension polémique qui ne se retrouve pas chez Marie de l'Incarnation. Si l'énonciation des deux autrices est marquée par l'humilité, Guyon tend à s'en écarter plus souvent que l'Ursuline, notamment lorsqu'elle insiste sur son influence auprès de ses disciples spirituels et sur son état de « mère ».

Au terme de cette réflexion, il va sans dire que plusieurs questions demeurent. D'un point de vue générique, nous pourrions nous demander comment l'énonciation de la connaissance spirituelle et la représentation de soi varient dans l'ensemble des œuvres de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon, qui comprennent, à côté de leur autobiographie, des correspondances et des traités spirituels. Les autrices s'inscrivent aussi dans une constellation de femmes mystiques, parmi lesquelles se trouvent Jeanne des

Anges¹, Alix Le Clerc², Madelene Vigneron³, Antoinette Bourignon⁴ et Marguerite d'Alacoque⁵. L'analyse de la figure de la savante ignorante, et plus largement d'un discours de savoir mystique, gagnerait encore à être enrichie par une étude plus systématique de la matière intertextuelle des autobiographies spirituelles féminines du XVII^e siècle, pour qui la tradition est un terreau fertile de légitimité.

L'étude de la figure de la savante ignorante chez Marie de l'Incarnation et Madame Guyon invite ainsi à considérer d'autres champs de connaissance que les sciences de la nature ou les Belles Lettres, et à y (ré)inscrire les femmes. Notre analyse permet par ailleurs de réfléchir quelques enjeux importants du XVII^e siècle, par rapport à la relation entre religion et science : entre écriture des femmes spirituelles et discours savant (procédant à différents renversements, la femme mystique négocie sa place au sein des discours hégémoniques masculins issus des sciences naturelles et de la sphère théologique, et ce par l'entremise d'un genre littéraire personnel), récit de conversion et récit d'accès au savoir (les deux se superposent, s'entremêlent, partageant une même structure et une même visée), littérature spirituelle de la France et de la Nouvelle-France (malgré l'éloignement des deux univers transatlantiques, les autrices du corpus partagent une conception de la Science des Saints et une approche du monde, marquées par une tension entre l'intériorité et l'extériorité, ainsi que par un contexte de méfiance qui les amène à développer des stratégies de légitimation similaires). L'étude de ces textes éclaire aussi la séparation du domaine de la religion et de la science qui se réalisera progressivement au XVIII^e siècle, avec le rationalisme des Lumières⁶. À cette époque naît ainsi l'expression péjorative de

¹ Jeanne de Belcier, dite Jeanne des Anges, *Autobiographie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Atopia », [1644] 1990.

² Alix Le Clerc, dite Thérèse de Jésus. *Le Vie de la Mère Alix Le Clerc*, Nancy, Antoine, Claude et Charles les Charlots, 1666.

³ Madeleine Vigneron, *Vie et conduite spirituelle de la damoiselle Madelene Vigneron*, Rouen, Bonaventure le Brun, 1679.

⁴ Antoinette Bourignon, *La vie de Dam^{lle} Antoinette Bourignon, écrite partie par elle-même, partie par une personne de sa connaissance*, Amsterdam, Jean Riewerts et Pierre Arents, 1683.

⁵ Marguerite d'Alacoque, *La Vie de Sainte-Marguerite-Marie Alacoque écrite par elle-même*, Paray-le-Monial, Monastère de la Visitation Sainte-Marie, [1687] 1924.

⁶ Simone Mazauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne, op. cit.*, p. 308-310.

« mystification », tandis que le nombre de titres d'œuvres qui comportent le substantif ou l'adjectif « mystique » est en chute libre⁷.

Les œuvres de Marie de l'Incarnation et de Madame Guyon, par conséquent, sont porteuses d'une réflexion épistémologique qui invite, comme le souligne de Certeau, à reconsidérer notre rapport au savoir, à la « science » :

De cette science passante et contradictoire, survit son fantôme qui, depuis, hante l'épistémologie occidentale. En souvenir, par piété ou par habitude, nous appelons encore « mystique » ce qui s'en trace dans les formations contemporaines. Refoulé pendant les périodes sûres de leurs savoirs, ce fantôme d'un passage réapparaît dans les brèches des certitudes scientifiques, comme si, chaque fois, il revenait sur les lieux où se répète la scène de sa naissance. Il évoque alors un au-delà des systèmes vérifiables ou falsifiables, une étrangeté « intérieure » qui se donne désormais pour représentations les lointains de l'Orient, de l'Islam ou du Moyen Âge⁸.

La mystique du XVII^e siècle donne à voir des formes marginales de savoir et permet d'envisager une scientificité dont les fondements ne seraient pas le « vérifiable » ou le « falsifiable ». La Science des Saints n'est pas « sûre » parce qu'elle rejette de manière consciente la valeur de la certitude, comme celle de l'objectivité, préférant se fonder sur une expérience personnelle. Elle échappe ainsi à un savoir docte, livresque, érudit, qui s'appuie sur des institutions. Enfin, parce qu'elle défend une connaissance qui doit demeurer indéfinie (et infinie), elle reste irrémédiablement « contradictoire ».

⁷ Dominique Poirel, « Mystique : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu », p. 26.

⁸ Michel de Certeau, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 106.

Bibliographie

I. Œuvres

I.I. Corpus principal

GUYON, Jeanne-Marie. *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, éd. Dominique Tronc, Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », [1720] 2014.

MARIE DE L'INCARNATION. *Relation de 1654*, éd. Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal, [1677] 2016.

I.II. Autres éditions des œuvres de Marie de l'Incarnation et Madame Guyon

GUYON, Jeanne-Marie. *La vie de Madame Guyon écrite par elle-même*, éd. Benjamin Sabler, Paris, Dervy-Livres, coll. « L'arbre de vie », [1720] 1983.

_____. *Les justifications de Mad. J.M.B. de la Mothe Guion. Ecrites par Elle-même*, Cologne, Jean de la Pierre, 1720.

_____. *Œuvres mystiques*, éd. Dominique Tronc, Paris, Honoré Champion, coll. « Sources classiques », 2008.

MARIE DE L'INCARNATION. *Écrits spirituels et historiques*, éd. Albert Jamet, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'Action sociale, 4 vol., 1929-1939.

MARIE DE L'INCARNATION. *Correspondance*, éd. Guy OURY, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

I.III. Œuvres antérieures à 1800

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roy*, Paris, Coignard, 1694.

ALTENSTAIG, Johannes. *Lexicon theologicum*, Venise, apud Haeredes Melchioris Sessae, 1579.

ARISTOTE. *Rhétorique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991.

AVILA, Thérèse d'. *Livre de la vie*, trad. Jean Canavaggio, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », [1588] 2012.

- _____. *Le chemin de la perfection*, trad. Marcelle Auclair, Paris, Artège, coll. « Les classiques de la spiritualité », [1598] 2018.
- BOSSUET, Jean-Bénigne. *Relation sur le quiétisme*, Paris, Jean Anisson, 1698.
- CAMUS, Jean-Pierre. *La théologie mystique*, Paris, Jérôme Million, coll. « Atopia », [1640] 2003.
- CHÉRON, Jean. *Examen de la théologie mystique*, Paris, Edme Couterot, 1657.
- FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français*, Genève, Slatkine Reprints, [1690] 1970.
- DENYS L'ARÉOPAGITE. *La théologie mystique*, dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, éd. Maurice de Gandillac, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1980, p. 177-184.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, coll. « GF », [1637] 2016.
- HERP, Henri de. *L'escole de Sapience, ou Théologie Mistique*, Arras, Guillaume de la Rivière, 1605.
- MALAVAL, François. *Instructions familières sur l'oraison mentale*, Paris, Warin, 1693.
- MARTIN, Claude. *Vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation*, Paris, Louis Billaine, 1677.
- MORIN, Marie. *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, Montréal, L'imprimerie des éditeurs limitée, 1921.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », [1670] 2004.
- PLATON. *République*, dans *Œuvres complètes*, trad. Georges Leroux, dir. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1481-1792.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, dit SAINT. *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993.
- SALES, François de. *Introduction à la vie dévote*, éd. Étienne-Marie Lajeunie, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », [1608] 1962.
- _____. *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard, 1969.
- SALIGNAC FÉNELON, François de. *Explication des Maximes des Saint sur la vie intérieure*, Paris, Pierre Aubouin, 1697.
- SURIN, Jean-Joseph. *Science expérimentale des choses de l'autre vie, acquise en la possession*, dans *Écrits autobiographiques*, éd. Adrien Paschoud, Paris, Jérôme Millon, coll. « Atopia », [1654-1660] 2016.
- _____. *Guide spirituel pour la perfection*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée, [1660] 2008.

II. Références critiques et théoriques

II.I. Études sur le corpus principal

BEAUDRY, Catherine. « L'accès au livre : Jeanne Guyon », dans Isabelle BROUARD-ARENDS (dir.), *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, en ligne : <http://books.openedition.org/pur/35508> [consulté le 31 août 2022].

BÉLANGER, Edith. « La passivité comme abandon à la volonté de Dieu dans la doctrine de Madame Guyon. Enjeux et interpellations de la controverse quiétiste », mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 2017.

BONESSO, Amandine. « L'énonciation troublée dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », thèse de doctorat, Università degli Studi di Udine, 2014.

_____. « L'autoportrait intellectuel ambigu de Marie de l'Incarnation d'après sa *Relation de 1654* », *Lumen*, vol. 36, 2017, p. 113-128.

_____. « Les rêves prophétiques de Marie de l'Incarnation (1599-1672) », *Ponti/Ponts*, vol. 1, n° 14, 2015, p. 95-114.

BOURGEOIS, Henri. « Passivité et activité dans le discours et l'expérience de madame Guyon », dans Marie-Louise GONDAL (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 235-268.

BRÉMOND, Henri. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours*, Tome VI : *La conquête mystique. Marie de l'Incarnation – Turba Magna*, éd. François Trémolières, vol. 2, Grenoble, Jérôme Millon, [1926] 2006.

BRODEUR, Raymond, DESLANDRES, Dominique et Thérèse NADEAU-LACOUR (dir.). *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

BRUNEAU, Marie-Florine. *Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, New York, State University of New York Press, coll. « Western Esoteric Traditions », 1998.

CHEVALIER, Marjolaine. « Madame Guyon et Pierre Poiret », dans Marie-Louise GONDAL (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 35-49.

DEROY-PINEAU, Françoise. *Marie de l'incarnation. Femme d'affaires, mystique et mère de la Nouvelle-France*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2008.

FERRARO, Alessandra. « Une voix qui perce le voile : émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation de 1654* de Marie de l'Incarnation », *Ponti/Ponts - Langues, littératures, civilisations des pays francophones*, vol. 9, 2010, p. 58-69.

- _____. « Récits auto/biographiques de religieuses dans la littérature de la Nouvelle-France (Marie de l'Incarnation et Catherine de Saint-Augustin) », dans Gilles DUPUIS, Klaus-Dieter ERTLER et Alessandra FERRARO (éd.), *Présences, résurgences et oublis du religieux dans les littératures française et québécoise*, Francfort, Peter Lang, coll. « Canadiana », 2017, p. 31-44.
- FREIDEL, Nathalie. « Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France », *Dix-septième siècle*, n° 272, mars 2016, p. 533-546.
- GONDAL, Marie-Louise. « La transformation spirituelle de madame Guyon à Thonon », dans Marie-Louise GONDAL (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 15-33.
- GRÉGOIRE, Vincent. « Le passage de l'Atlantique : une traversée pleine de "traverses" », dans Raymond Brodeur (dir.), *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Religions, cultures et sociétés », 2001, p. 7-24.
- GUERRIER, Louis. *Madame Guyon. Sa vie, sa doctrine et son influence*, Genève, Slatkine Reprints, [1881] 1971.
- HILLENAAR, Henk. « Madame Guyon et Fénelon », dans Marie-Louise GONDAL (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre de Madame Guyon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 145-171.
- LE BRUN, Jacques. « Pouvoir et savoir de la femme d'après l'œuvre de Jeanne Guyon », dans *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 268-297.
- _____. « Madame Guyon et la Bible », dans *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 247-268.
- MALLET-JORIS, Françoise. *Jeanne Guyon*, Paris, Flammarion, 1978.
- NADEAU-LACOUR, Thérèse. « Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, Postface, chronologie et bibliographie d'Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal (Boréal Compact Classique, 287), 2016, 264 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 58, n° 3, septembre-décembre 2017, p. 733-734.
- OURY, Guy-Marie. *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, 2 t., Tours, Société archéologique de Touraine, 1973.
- _____. « Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec », *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 46, 1970, p. 397-410.
- PERRIN, Jean-François. « Les racines de l'être : le récit d'enfance dans la *Vie de Mme Guyon écrite par elle-même* », dans Anne DEFRANCE, Denis LOPEZ et François-Joseph RUGGIU (dir.), *Regards sur l'enfance au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2007, p. 241-252.

- ROSARIO ADRIAZOLA, María-Paul Del. *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines. Christianisme », 1989.
- SHALER, Benjamin (dir.). *Madame Guyon et Fénelon. La correspondance secrète*, Paris, Dervy-Livres, coll. « L'arbre de vie », 1982.
- VERCIANI, Laura. *Marie de l'Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Florence, Alinea Editrice, coll. « Carrefours », 2004.
- WATERLOT, Ghislain. « Les “voies intérieures” et l'action. Réflexions sur la doctrine d'une mystique redoutée : Madame Guyon », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 142, n° 3-4, 2010, p. 261-278.

II.II. Autres études

- ADNÈS, Pierre. « Mariage spirituel », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 10, 1980, col. 388-408.
- ALBERT, Jean-Pierre. *Le sang et le ciel. Les saints mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.
- AÏT-TOUATI, Frédérique. « L'accès aux lointains. Fiction et savoir au XVII^e siècle », *Épistémocritique*, vol. 12, mars 2012, en ligne : <https://epistemocritique.org/laces-aux-lointains-fiction-et-savoir-au-xvii-e-siecle/> [consulté le 31 août 2022].
- AMOSSY, Ruth. *La présentation de soi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « L'interrogation philosophique », 2010.
- _____. *L'argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2013.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. *Le quiétisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1973.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, [1962] 1970.
- BEAUDE, Joseph. « La science des saints, la science des autres », dans Marie-Louise GONDAL (dir.), *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre de Madame Guyon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 223-233.
- BELIN, Christian. « Le “discours en forme d'élévation” selon Bérulle », *Littératures classiques*, n° 39, printemps 2000, p. 253-264.
- _____. *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2002.
- _____. « La “Science des Saints” en version gallicane ? », *Littératures classiques*, vol. 3, n° 76, 2011, p. 167-174.
- _____. *Le corps pensant. Essai sur la méditation chrétienne*, Paris, Seuil, coll. « Les Dieux, les hommes », 2012.

- BERGAMO, Mino. *La science des Saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Million, 1992.
- _____. *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, trad. Marc Bonneval, Grenoble, Jérôme Million, 1994.
- BEUGNOT, Bernard. *Le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1996.
- _____. « Quelques figures de l'espace intérieur », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 29-38.
- BLANCHARD, Jean-Vincent. *L'optique du discours au XVII^e siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.
- BOULNOIS, Olivier. « L'âme anéantie et le tournant de la théologie vers la mystique (XIV^e-XV^e siècle) », dans Véronique FERRER, Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome II. Le sujet en transformation*, Paris, Honoré Champion, coll. « Mystica », p. 122-142.
- BOWMAN, Frank. « Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle », dans Marc FUMAROLI (dir.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève, Droz, 1982, p. 313-334.
- BUSSON, Henri. *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1933.
- CARR JR, Thomas M. « Les Abbesses et la Parole au dix-septième siècle : les discours monastiques à la lumière des interdictions », *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 21, n° 1, hiver 2003, p. 1-23.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien. Arts de faire*, t. 1, Paris, 10-18, coll. « Inédit », 1980.
- _____. « Voyage et prison : la folie de J.-J. Surin », dans Bernard BEUGNOT (dir.), *Voyages : récits et imaginaire*, Paris/Seattle, Tübingen, coll. « Biblio 17 », 1984, p. 439-467.
- _____. *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1982.
- _____. *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Points, coll. « Essais », [1969] 2005.
- _____. *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2016.
- CHARBONNEAU, Frédéric. *Les silences de l'histoire. Les mémoires français du XVII^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.
- _____. « “Les petites choses de mon enfance” ou l'élaboration d'une écriture de l'âge tendre dans trois Mémoires d'Ancien Régime », dans Hélène CAZES (dir.), *Histoire d'enfants. Représentations et discours de l'enfance sous l'Ancien Régime*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des Lettres », 2008, p. 249-258.

- _____. « Myopie et sidération. Les défaillances du témoignage chez les mémorialistes classiques », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 42, n° 3-4, 2018, p. 263-271.
- _____. « Présentation : frontières du témoignage au XVII^e et XVIII^e siècles », *Études françaises*, vol. 54, n° 3, 2019, p. 5-11.
- CLERC-RENAUD, Agnès et Cécile Leguy. « Éditorial », *Des vies extraordinaires : motifs héroïques et hagiographiques*, *Cahiers de littérature orale*, n° 80, 2016, p. 9-17.
- COGNET, Louis. *Crépuscule des mystiques : Bossuet – Fénelon*, Paris, Desclée, [1958] 1991.
- COUSINIÉ, Frédéric. « Images et contemplation dans le discours mystique du XVII^e siècle français », *Dix-septième siècle*, vol. 1, n° 230, 2006, p. 23-47.
- COUSSON, Agnès. *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2012.
- DARAKI, Maria. « L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin », *Esprit*, n° 2, 1981, p. 95-115.
- DENEYS-TUNNEY, Anne. *Écritures du corps. De Descartes à Laclos*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écriture », 1992.
- DELCOR, Mathias. « Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique », *École pratique des hautes études. Section sciences religieuses. Annuaire*, t. 92, 1983, p. 39-75.
- DESJARDINS, Lucie, PIOFFET, Marie-Christine et Roxanne ROY. « Présentation », dans *L'errance au XVII^e siècle*, Tübingen, Narr Francke Attempto, coll. « Biblio 17 », 2017, p. 9-21.
- FAGGION, Lucien, CHRISTOPHE, Regina et Alexandra ROGER (dir.). « Introduction générale. "L'acte et le sentiment d'humiliation" », *L'Humiliation. Droit, récits et représentations (XII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, coll. « POLEN - Power, Literature, Norms », 2019, p. 17-49.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997.
- _____. *Dits et écrits, II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- _____. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Seuil, coll. « Hautes études », 2012.
- GÉNETIOT, Alain. « Le sujet lyrique à l'épreuve de la mystique », dans Véronique FERRER, Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD et Jean-René VALETTE (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome II. Le sujet en transformation*, Paris, Honoré Champion, coll. « Mystica », p. 52-78.
- GENETTE, Gérard. *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972.

- GIAVARINI, Laurence. « Étranges exemplarités », dans Laurence GIAVARINI (dir.), *Construire l'exemplarité. Pratiques littéraires et discours historiens (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008, p. 7-25.
- GIMARET, Antoinette. *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant. 1580-1650*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 2011.
- GISEL, Pierre. « Convertis et conversions. Quelques remarques en guise d'ouverture », dans Philippe MARTIN et Éric SUIRE (dir.), *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques. Tome I, période moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 2016, p. 13-20.
- GODINEAU, Dominique. *Les femmes dans la France moderne. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2021.
- GOUJON, Patrick. « Femmes et direction spirituelle au XVII^e siècle », *Christus*, n° 255, juillet 2017, p. 46-56.
- _____. *Les Politiques de l'âme. Direction spirituelle et Jésuites français à l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2019.
- GREINER, Frank. « Fictions et dévotion au XVII^e siècle : une pédagogie de l'imaginaire », *Littératures classiques*, n° 79, mars 2012, p. 95-110.
- GUICHET, Jean-Luc (dir.). *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2010.
- GUSDORF, Georges. « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 75, n° 6, 1975, p. 957-994.
- HAASC-DUBOSC, Danielle. « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII^e siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 13, 2001, p. 43-67.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2003.
- HENNEAU, Marie-Élisabeth. « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17^e-18^e s.) », dans Isabelle BROUARD-ARENDIS, *Lectrices d'Ancien Régime*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 69-80.
- HENRY, Albert. *Métonymie et métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971.
- HOUDARD, Sophie. « Les auteurs mystiques et la "pensée du dehors" », dans Nicole JACQUES-LEFÈVRE et Frédéric REGARD (dir.), *Une histoire de la « fonction-auteur » est-elle possible ?*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2001, p. 193-218.
- _____. « Le problème du langage et du style mystique au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, n° 50, printemps 2004, p. 301-325.

- _____. *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 2008.
- JACQUES-CHAQUIN, Nicole. « La curiosité, ou les espaces du savoir », dans Nicole JACQUES-CHAQUIN et Sophie HOUDARD (dir.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, t. 1, Fontenay, ENS Éditions, 1998, p. 13-32.
- LA ROCCA, Sandra. « L'enfant Jésus et les femmes au XVII^e siècle : une dévotion émancipatrice ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 15, 2002, p. 17-36.
- LE BRUN, Jacques. « Expérience religieuse et expérience littéraire », dans *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'Âge classique*, Genève, Droz, coll. « Titre courant », 2004, p. 43-66.
- _____. *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2013.
- _____. « Quiétisme », *Encyclopædia Universalis*, en ligne : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/quietisme/> [consulté le 31 août 2022].
- LEJEUNE, Philippe. *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2010.
- LESNE, Emmanuèle. *La poétique des Mémoires (1650-1685)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 1996.
- MAINGUENEAU, Dominique. « Problèmes d'éthos », *Pratiques*, n° 113-114, juin 2002, p. 55-67.
- _____. « L'éthos : un articulateur », *CONTEXTES*, n° 13, 2013, en ligne : <https://journals.openedition.org/contextes/5772#ftn9> [consulté le 31 août 2022].
- MARTIN, Philippe et Éric SUIRE (dir.). *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques. Tome I, période moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la modernité », 2016.
- MARTIN, Jean-Henri. *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, t. 2, Genève, Droz, 1969.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2007.
- MAZAURIC, Simone. *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Collin, coll. « U », 2009.
- _____. « Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 1, 1983, p. 255-279.
- NATIVEL, Colette (dir.). *Femmes savantes, savoirs des femmes. Du crépuscule de la Renaissance à l'aube des Lumières*, Actes du colloque de Chantilly (22-24 septembre 1995), Genève, Droz, coll. « Travaux du Grand Siècle », 1999.

- PAIGE, Nicholas D. « Genèse d'une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l'autobiographie religieuse au XVII^e siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 49, n° 1, 1997, p. 243-259.
- _____. *Writing Interiority: Some Speculations on Gender and Autobiographical Authority in Seventeenth-Century French Mysticism*, Berkeley, Doe Library, University of California, 1998.
- _____. *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, coll. « New Cultural Studies », 2001.
- PERELMAN, Chaim. « Une théorie philosophique de l'argumentation », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 54, n° 2, 1968, p. 141-151.
- PAPASOGLI, Benedetta. *Le « fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classiques », 2000.
- _____. *La mémoire du cœur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2008.
- PASQUIER, Anne. « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 9, 2011, en ligne : <https://journals.openedition.org/cerri/869> [consulté le 31 août 2022].
- PAVEL, Thomas. *Univers de la fiction*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1988.
- PELLEGRIN, Nicole. « La Clôture en voyage (fin XVI^e-début XVIII^e siècle) », *Clio. Histoire, femmes et société*, n° 8, décembre 2008, p. 77-98.
- PERRIN, Jean-François. « Le récit d'enfance du XVII^e siècle à Rousseau », *Dix-huitième Siècle*, n° 30, 1998, p. 211-220.
- PIOFFET, Marie-Christine. « Nouvelle-France ou France nouvelle : les anamorphoses du désir », *Tangence*, n° 90, été 2009, p. 37-55.
- POMIAN, Krzysztof. *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1987.
- POIREL, Dominique. « Mystique : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu » dans Dominique POIREL (dir.), *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ?*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 11-31.
- RAPLEY, Elizabeth. *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1995.
- RAYEZ, André. « Dons du Saint-Esprit. III. Période moderne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 3, 1957, col. 1603-1610.
- RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1975.

- _____. *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985.
- ROUKHOMOVSKY, Bernard (dir.). *L'optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2005.
- ROSELLINI, Michèle. « Curiosité et théorie du roman dans le dernier tiers du XVII^e siècle : entre éthique et esthétique », dans Nicole JACQUES-CHAQUIN et Sophie HOUDARD (dir.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, t. 1, Fontenay, ENS Éditions, 1998, p. 137-156.
- _____. « Les récits de captivité de Jeanne-Marie de la Mothe Guyon ou les contrariétés du désir de prison », *Les dossiers du Grihl*, janvier 2011, en ligne : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4993> [consulté le 31 août 2022].
- SALIN, Dominique. « “L'invasion mystique” en France au XVII^e siècle », dans Henri LAUX et Dominique SALIN (dir.), *Dieu au XVII^e siècle : crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2002, p. 241-264.
- SRIBNAI, Judith. *Récit et relation de soi au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2013.
- _____. *Pierre Gassendi. Le voyage vers la sagesse (1592-1655)*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Espace littéraire », 2017.
- _____. « “On ne voit goutte”. Lecteur et mystique dans la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation », *Mémoire du livre / Studies in Book Culture*, vol. 12, n° 1, printemps 2021, en ligne : <https://doi.org/10.7202/1077801ar> [consulté le 31 août 2022].
- TIMMERMANS, Linda. *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 1993.
- TRÉMOLIÈRES, François. « Approches de l'indicible dans le courant mystique français », *XVII^e siècle*, n° 207, 2000, p. 273-298.
- TRÉPANIÉ, Hélène. « L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château intérieur* (1577) », *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, automne 1994, p. 53-66.
- _____. « Entre amour-propre et anéantissement : le “je” des autobiographies mystiques féminines », dans Richard G. HODGSON (dir.), *La femme au XVII^e siècle*, Actes du colloque de Vancouver, University of British Columbia, 5-7 octobre 2000, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 2002, p. 301-313.
- VAN DELFT, Louis. *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique », 1982.
- _____. *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993.

- _____. *Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005.
- _____. *Les Moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.
- VERCIANI, Laura. *Le moi et ses diables. Autobiographie spirituelle et récit de possession au XVII^e siècle*, trad. Arlette Estève, Paris, Honoré Champion, coll. « Lumière classique », 2001.
- VERNET, Félix. « Autobiographie spirituelle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1141-1159.
- VIENNOT, Eliane. *La France, les femmes et le pouvoir. Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008.
- WANEGFFELEN, Thierry. « Les convertis du siècle des réformation. Discours confessionnel et expérience individuelle », dans Jean-Christophe ATTIAS (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », p. 183-202.
- WALKER BYNUM, Caroline. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1987.
- ZEMON DAVIS, Natalie. *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.