

De la figure baroque de la religieuse, ou l'écriture voilée

Daniel Vaillancourt
University of Western Ontario

RÉSUMÉ

Cet article a pour but de mettre en lumière la figure baroque de la religieuse, à l'aide de relations spirituelles des ursulines Jeanne des Anges, de Marie de l'Incarnation et de Marguerite-Marie Alacoque. L'objet de cette étude est de montrer comment la religieuse du XVII^e siècle, issue de la Contre-Réforme, participe à même son écriture à l'enthousiasme baroque de l'humanisme dévot, soit par le biais de postures héroïques qui se manifestent dans la relation à l'écriture, soit par la spectacularisation de l'expérience intime et amoureuse que les religieuses mystiques ressentent à l'égard de Dieu. L'écriture devient alors le lieu de paradoxes et de contradictions qui ne se légitiment que par le spectacle de la foi.

ABSTRACT

The aim of this article is to highlight the baroque figure of the 17th-century nun, by studying the spiritual writings of Jeanne des Anges, Marie de l'Incarnation and Marguerite-Marie Alacoque. Through this process, we wish to show how each of these religious women, products of the Counter-Reformation, participated through her mystical writing in the baroque enthusiasm for a devout humanism, both by casting herself as a heroine in her own texts, and by making her intimate and loving relationship with God into a theatrical experience. The actual experience of writing here becomes a locus of paradoxes and contradictions, and it can be justified only by an extreme faith.

L'écriture sous le voile

ELLE ÉCRIT À LA SAUVETTE MAIS JAMAIS EN cachette. Elle n'écrit pas pour elle. Elle écrit pour lui, répondant aux impératifs de son directeur spirituel ou de sa supérieure. Mais elle est essentiellement un témoin, le seul témoin possible d'une expérience qui sera observée dans son moindre détail, faisant de chaque événement le lieu d'une entrée. Elle déteste la plume, l'ornementation du langage qui l'éloigne de sa croix et de son silence mystique. La réelle écriture, elle la vit sur son corps traversé par des visions, des voix, dépossédé en quelque sorte de sa capacité de parler. L'écriture devient alors un après-coup, l'espace de la commémoration, un lieu qui lui en rappelle un autre indicible, reclus dans l'aphasie de l'expérience mystique. C'est la religieuse qui derrière son voile, sa clôture, les murs du couvent, dans le silence et l'abolition du temps historique, devient femme d'écriture.

Dans le cadre de cet article, nous aimerions mettre en évidence sa figure d'écrivante qui a été longtemps délaissée ou oubliée en tant que telle, sise dans les marges du canon littéraire.¹ Il s'agit bien de décrire une figure, c'est-à-dire mettre en scène une construction générique, amalgame de plusieurs religieuses. On considérera la religieuse comme un des épiphénomènes du baroque (cf. Souiller 1988, pp. 235-244) à même la teneur de son discours, en regardant de plus près les horizons de son écriture. Le baroque est à comprendre au sens d'une attitude, issue de la crise des savoirs théologiques, scientifiques et technologiques, plutôt qu'à celui d'une esthétique ou une périodisation historique. Ceci étant dit, la figure de la religieuse telle que nous la développons ici apparaît après la crise de la Réforme et de la Contre-Réforme. Elle est donc localisée historiquement dans son origine parce qu'elle acquiert alors un statut singulier dans les formations sociales et discursives.

sives. C'est que la religieuse du XVII^e siècle, encouragée et protégée par les innovations de la Contre-Réforme, écrit beaucoup. Lettres circulaires, chroniques des ordres, mémoriaux, correspondances d'affaire et privées, commentaires exégétiques, manuels d'oraisons et relations spirituelles forment autant de genres qu'elle manipule, autant d'avenues qu'elle utilise pour discourir. Afin d'élucider la figure de la religieuse, nous illustrerons notre propos à l'aide des relations spirituelles des ursulines Jeanne des Anges (1644)² et Marie de l'Incarnation (1654)³ et de la visitandine Marguerite-Marie Alacoque (1686).⁴

La fin du XVI^e et le début du XVII^e voient, soit la rénovation d'ordres plus anciens comme les carmélites sous l'impulsion de Thérèse d'Avila, soit la naissance d'une multitude d'ordres comme les ursulines et les visitandines dont les tâches seront spécifiées et diversifiées selon les besoins de l'Église romaine triomphante, dans le combat singulier qu'elle mène contre les "forces du mal" (Le Brun, 1984, p. 112). Ces ordres nouveaux répondent aux nécessités d'un militantisme apostolique qui demande une modernisation des "modèles de sainteté" (Schulte Van Kessel, p. 152). Cela aura pour effet de durcir les règles et de réinstaurer une discipline soutenue là où il y avait eu un certain laxisme. C'est la jeune Angélique Arnauld, abbesse de Port-Royal qui interdit à ses parents de pénétrer les lieux conventuels (Veynes, p. 203). Plus recluse que jamais, comme en fait foi la floraison de nombreux traités sur la clôture (Veynes, p. 126), la religieuse est maintenue avec plus de rigueur sous la rigidité des coutumiers et de la règle. Après le Concile de Trente, les autorités épiscopales sont plus méfiantes face aux ordres féminins⁵ et, par l'intermédiaire des évêques, surveillent de près les activités conventuelles. Cela tient au fait que le tissu social de la Contre-Réforme a besoin de dévotions plus visibles, voire de comportements religieux dont les signes apparents doivent être aisément identifiables et étiquetables. L'"ostensibilité" de ces comportements est une façon de répondre aux crises d'angoisse générées par la réforme, les hérésies, les guerres de religion, les bûchers et procès retentissants, soit tout ce qui vient contester la régulation symbolique du pouvoir. Ainsi les clôtures s'épaississent, les grilles se voilent, les parloirs deviennent des lieux

sombres où modestie du regard et cécité conjecturale sont de mise. La règle est renforcée, les pratiques dévotes banalisées, la violence sur le corps mortifié matière à gérer.

Mais il semble que cette réclusion accrue entraînera une situation contradictoire pour la religieuse qui, en tant que figure publique, acquerra le statut d'un personnage sur la scène du XVII^e siècle:⁶ plus on la contraint à se replier vers l'intérieur, plus elle se déploie vers l'extérieur: soit socialement dans ces tâches qualifiées comme celle des ursulines qui, en enseignant, ont un impact sur la formation des jeunes filles, nobles ou bourgeoises, soit par le biais de ces écrits qui, ponctuellement et en raison de la masse, auront un certain impact sur une population dévote se nourrissant de telles lectures. C'est parce qu'elles participent à ce qu'il conviendrait de nommer le grand enthousiasme baroque de l'humanisme dévot, façonné par la spectacularisation de la foi et ce qu'elle entraîne au niveau "expérientiel": songes, visions, apparitions; façonné aussi par une logique du moi soutenu par le discours autobiographique qui tire portrait du sujet.

Cela donne la mystique, mais aussi la possédée, l'amoureuse qui se voit trompeuse et qui craint d'être trompée, soumise à la volonté et au "change" de l'Absent, Dieu ou diable. C'est la dévotion qui, au moyen du corps et des actions héroïques et sanglantes, devient spectacle, scène informe de l'action d'une puissance surnaturelle. C'est selon ces quelques traits que s'esquisse la figure de la religieuse qui témoigne de la rationalité baroque, celle-ci se nourrissant de doutes et d'incertitudes, d'une mise en scène voilée et dédoublée et s'en défendant par la théâtralisation du sujet et par de nouvelles technologies de soi dont font partie les méthodes d'oraison et les pratiques mortificatrices dans le domaine religieux.⁷ Pensons aux conseils fournis à Philotée, aux dames de la bonne société, par un François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (1608) qui allie la cuisine et les oraisons, les mortifications et le ménage. Involontairement, il développe des technologies où le sujet est mis en scène et explore son intériorité.

En ce sens, l'écriture de la relation spirituelle devient un espace qui procède à la fois d'une perspective qui est la plus intime qui soit et d'une ouverture militante sur le monde. La relation appartient au monde des visions⁸ et des souvenirs⁹ et procède de l'univers du discours amoureux mais c'est aussi un compte-rendu et un témoignage qui se veulent des discours d'usage, sorte de "How-to manual" dont la visée pragmatique est d'édifier et de susciter l'émulation. C'est à la fois l'exubérance ostentatoire, se fondant sur les "grâces" de l'altérité divine, et le trou noir sur lequel est construit le désir, manque improbable où le sujet est avalé dans la béance et l'indicible.

Scenes d'écriture

Afin de mieux cerner la figure qui nous intéresse, on doit s'interroger sur le statut de l'écriture pour la religieuse parce que celle-ci implique une relation complexe et troublé. Le recours à l'écriture et à la mise en discours ne va pas de soi et suppose une scène d'écriture particulière. Nous nous laisserons guider par les relations spirituelles de Marie de l'Incarnation et de Marguerite-Marie Alacoque. Les relations spirituelles ont pour finalité de mettre en scène Dieu, le "Divin Époux," cette altérité qui se pose toujours comme l'Absent, le grand absent dont on doit constamment montrer la présence afin de le rendre tangible. Écrire sur soi n'aurait pas de sens pour une religieuse. Écrire sur lui est une façon de le faire apparaître, d'établir et de maintenir le contact puisque c'est l'altérité divine qui est le principe dynamique de tout signe et de toute référence. L'écriture apparaîtra ainsi comme phatique, son contenu devenant secondaire par rapport à son processus.¹⁰ L'emphase de cette écriture, inévitablement autobiographique, qui pourrait être condamnable et qui, de l'intérieur, est à maintes reprises condamnée, ne se veut pas centrée autour d'une ostentation de soi mais poursuit le double objectif de maintenir un contact avec l'objet amoureux et d'en témoigner. De la même façon que l'église tridentine, en étant fastes et en se revêtant de dorures, fait le pari de l'éloge de Dieu, l'écriture de la relation spirituelle prend le risque du support écrit afin de mettre en évidence l'action de Dieu.

L'ensemble des événements et des pratiques qui sont narrés se fondent sur le contact amoureux entre l'écrivante et l'objet de son amour qui, incidemment, intervient souvent comme destinataire, adresse au détour du récit. Les religieuses sont avant toutes choses des amoureuses, épouses par leur âme. Les pratiques qu'elles décrivent, les topiques qui constituent leurs discours sont le reliquat de la mise en scène de l'Absent qui les travaille au corps, les agite, leur fait se souvenir, leur parle et les contraint. Il est destinataire, support, inspiration et objet décrit. L'écriture en ce sens ne favorise pas l'autonomisation de l'énonciatrice: elle est en quelque sorte soudée à l'absent par sa parole qui vient se substituer à son expérience.

Mais cette écriture de soi implique une double conséquence: d'une part, elle est posée comme une souffrance, un acte qui suscite du "dédain" ou de la "répugnance." Au contraire d'une finalité apostolique ou phatique, l'écrit peut s'avérer être le véhicule de l'individualité d'un sujet qui, par le fait même de son énonciation, met en danger la communauté au niveau ontologique. Il peut être la trace du péché d'orgueil et contrevenir à la modestie et aux silences du lieu conventuel. De l'autre, en étant associé à l'obéissance, il confère à l'écrivante une posture héroïque: c'est une occasion de jouer le rôle du martyr. C'est pour cela que la religieuse met en scène dès le prologue l'obéissance, à savoir son ou sa supérieur(e) hiérarchique. Le prologue sert de mise en scène de l'écriture, jouant le rôle de seuil et de frontière par rapport au reste du discours et au sens que peut prendre l'écrit. Il a une fonction conjuratrice par rapport à l'acte d'écrire. L'écrit est alors placé sous le signe de la règle et de la communauté. Celui qui écrit n'écrit pas selon son libre arbitre, mais pour respecter une injonction qui lui a été transmise. On lit dans Marie de l'Incarnation:

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 des faveurs que sa divine Majesté m'a faites dans le don d'oraison qu'il lui a plu de me donner, je commencerai mon obéissance pour son honneur et sa plus grande gloire, au nom du suradorable Verbe Incarné, mon céleste et divin Epoux (p 159).¹¹

C'est le représentant terrestre de Dieu, son double par procuration qui vient obliger ou commander la religieuse. Elle perd en quelque sorte son statut de sujet au profit d'une instance de pouvoir. C'est une façon de se dédouaner face à l'écrit et au contenu incertain de ce qui est narré. Il ne faut pas oublier que, peu de temps après les exorcismes de la communauté ursuline de Loudun vers 1638, Marie de l'Incarnation a des doutes sur la vertu de ses expériences spirituelles (pp. 293-294). Marguerite-Marie Alacoque, après les premières apparitions du Coeur de Jésus craint aussi d'être trompée (pp. 92-93). L'incertitude face à l'expérience sensorielle et à ce qui est l'objet de désir entoure le transport amoureux et mystique d'un doute qui ne sera clarifié que par le regard externe du directeur spirituel et de l'environnement social qui légitime ces pratiques. Il y a aussi une sorte de répression de la mystique qui accompagne et suit le développement de la mystique comme "science expérimentale."¹² Le monde des visions et des expériences "surnaturelles" suscite aussi la controverse. Cela explique en partie pourquoi Marie de l'Incarnation demande à son fils de brûler ses écrits s'ils venaient à être lus par quelqu'un d'autre. En ce sens, il est important de placer l'écrit sous l'obéissance, sous la responsabilité "sacrée" du supérieur.

Cependant, dans un tour paradoxal, outre le fait que la religieuse souligne maintes fois ses craintes face à l'écriture,¹³ manifestant la "grandeur de la répugnance" qu'une Marguerite-Marie Alacoque dit éprouver,¹⁴ l'acte d'écrire devient une posture héroïque, une posture où la vertu triomphe de soi et la relation est éclairée par cette posture. Même si elle s'exempte par le recours à l'obéissance de son statut de sujet écrivante, elle conserve tout de même le rôle de héros. Dans un exemple typique de ce tour de pensée, la visitandine écrit: "Je vais donc poursuivre par obéissance, ô mon Dieu! Sans autre prétention que de vous contenter par cette espèce de martyr que je souffre en faisant cet écrit, dont chaque mot me semble un sacrifice" (p. 109). On retrouve dans cette scène d'écriture un certain nombre de traits qui reviennent fréquemment dans les relations spirituelles: l'apparition de Dieu comme interlocuteur ("ô mon Dieu"), le vocatif de la prière, l'obéissance, le *pathos* amoureux, une relation de domination où le sujet

"souffre" pour contenter l'Époux, le sacrifice. C'est une relation qui est vécue sous le mode de la souffrance jouissive. Mais la religieuse fait de l'acte d'écrire une "espèce de martyr," théâtralisant ainsi sa relation au langage. En ce sens, elle se donne le rôle de la personne martyrisée transformant discursivement le récit autobiographique en vie de sainte. Il y a une forme de duplicité processuelle: le fait d'écrire sa vie inscrit dans sa vie l'espace du martyr. Le statut de l'écriture implique un procédé, inconscient, d'héroïsation, une dramatisation dévote de soi dans une position de domination et de mise à mort.

Mais la fabrication de soi est ainsi, non pas une écriture du sujet, une écriture qui aurait un seul centre, mais bien la construction d'une structure complexe, un lieu de manipulation où l'Absent devient présent en se manifestant à même le corps de l'écrivante devenu objet baroque. La représentation du martyr, de l'être sacrifié recoupe ce qui est sous-jacent au discours de la relation spirituelle, à savoir une écriture qui met en scène l'action de Dieu sur la religieuse, faisant alors du corps une surface et une intériorité qui se constituent en fonction d'un centre absent.

L'écriture du corps

Ainsi le discours des religieuses tient à une écriture du corps, c'est-à-dire que le corps écrit, représenté prend la forme d'un théâtre sur lequel se joue la violence amoureuse. Le corps est habité de l'extérieur, cage vide qu'il faut ligoter, fouetter, percer afin d'inscrire à même son territoire les traces de l'absent. Il témoigne dans chacune de ses pratiques mortificatrices d'une architecturation baroque où les formes sont carnavalisées, oxymoriques. La religieuse du XVII^e siècle, en punissant et mortifiant ce corps fait de lui l'outil d'une stratégie dévote qui spectacularise la relation à l'absent. C'est le fait, soit du théâtre intime, caché/montré qui n'est réservé qu'au regard de Dieu, soit la conséquence redoutée de l'écriture.

Cependant, le corps est aussi posé comme un obstacle entre l'âme de la religieuse et son divin Époux. Il est ce qui empêche la pureté et l'élévation.

A ce sujet, Geneviève Reynes écrit:

Le corps est ainsi désigné à la fois comme l'objet et le champ de bataille d[un] combat [contre Satan]. Pour le maîtriser, on estime nécessaire de lui imposer des pratiques douloureuses et humiliantes, le traiter en criminel en lui refusant tout plaisir gratuit et en lui mesurant même les satisfactions naturelles qu'il réclame. Puisqu'il est impossible de lui interdire le sommeil et la nourriture, on les réduit au minimum indispensable et on leur ôte tout agrément [...]. Refuser au corps toute satisfaction n'est d'ailleurs qu'un premier pas dans la voie de la mortification. On lui apprend à surmonter ses dégoûts, ses répugnances et sa crainte naturelle de la douleur (pp. 129-130).

Le discours devient alors paradoxal ou contradictoire car il réserve de fait une grande place à la description du corps dévot qui est conçu comme une suite d'exploits et d'hommages muets à Dieu mais, dans le même mouvement, il met en jeu une somatisation de la relation amoureuse, où l'âme en devenant l'Épouse acquiert discursivement des attributs charnels, une enveloppe corporelle.¹⁵ À la limite, il est l'ennemi mais la relation ne parle que de lui.

La représentation du corps dévot donne lieu à des récits de violence. C'est le corps possédé de Jeanne des Anges qui est défiguré et accaparé par les démons, passant près de s'entrouvrir les chairs pour arrêter une grossesse illusoire et y extirper un bébé imaginaire. Elle raconte:

Comme je ne découvrais point mes tentations, elles s'augmentaient de plus en plus, de sorte qu'il se forma en moi un tel désespoir à cause de l'état auquel j'étais que je pris la résolution de me faire mourir [...] Je pris un autre dessein tout à fait diabolique qui fut de me faire une ouverture au côté pour me tirer cet enfant du corps que je baptiserais, et qu'ainsi son salut serait en sûreté [...] (pp. 93-94).

C'est Marguerite-Marie Alacoque qui, afin de se mettre à l'épreuve, trempe sa langue dans du vomit et met des excréments dans sa bouche:

J'étais si fort douillette que la moindre saleté me faisait bondir le coeur. Il me reprit si fortement là-

dessus qu'une fois, voulant nettoyer le vomissement d'une malade, je ne pus me défendre de le faire avec ma langue et de le manger en lui disant: si j'avais mille corps, mille amours, mille vies, je les immolerais pour être asservie [...]. Et une fois que j'avais fait quelque soulèvement de coeur en servant une malade qui avait la dysenterie, il m'en reprit si fortement que je me vis contrainte pour réparer cette faute, en portant verser ce qu'elle avait fait, d'y tremper ma langue un long espace de temps et d'en remplir ma bouche [...]. Et je l'aurais avalé, s'il ne m'avait mis alors l'obéissance devant les yeux, laquelle ne me permettait pas de rien manger sans congé. Après cela, il me dit: "Tu es bien folle de faire cela! – O mon Seigneur" lui dis-je, "je le fais pour vous plaire, et pour gagner votre divin coeur, et j'espère que vous ne me le refuserez pas" (p. 98).

C'est aussi le corps soumis à la discipline, au fouet qui devient l'instrument de prédilection. Les mille et une mortifications qui vont du cilice au jeûne, servent toutes à faire du corps le lieu du transport amoureux, la matière qui, une fois expiée, sera mise en contact avec Dieu. Marie de l'Incarnation écrit:

Mais on [...] découvre [à l'âme] qu'il y a des dispositions qu'elle n'a pas: les ornements requis pour une possession si haute et sublime. Elle voudrait passer par les flammes pour arriver où elle prétend; il n'y a travaux qu'elle n'embrasse, ni jour ni nuit qu'elle n'emploie, pour tâcher d'acquérir cette dignité qu'il lui manque, quoiqu'elle voie bien qu'elle ne la doit attendre que par la pure bonté de Dieu et par un excès de sa magnificence. Elle fait l'imaginable pour gagner son coeur, et lui, il lui donne un nouvel esprit de pénitence qui fait qu'elle traite son corps comme une esclave. Elle le charge de haïres, de cilices et de chaînes, le fait coucher sur le bois, et pour linceul, un cilice; elle le fait passer partie des nuits à se discipliner sanglamment; elle lui fait manger de l'absinthe, de peur qu'il prenne goût aux viandes; elle ne lui permet de sommeil que le peu qu'il lui en faut pour ne pas le laisser mourir, parce qu'elle veut qu'il souffre. Avec ces pénitences, les autres actions domestiques et les travaux du tracas, elle lui fait panser des plaies puantes et l'assujettit de s'en approcher si près qu'il en reçoive le sentiment; elle le fait aller où il y a des charognes très infectes, pour en prendre à loisir le sentiment (pp. 210-211).

La religieuse apparaît, en ce sens, une athlète qui répète sa routine afin d'en arriver à une performance parfaite, exempte d'imperfections.

La visée de ces pratiques est d'acquérir une forme de pureté qui met entre parenthèses le corps en rendant sensible la présence de l'altérité, divine si possible. Le sujet dévot cherche à se servir de son corps selon un certain rituel afin de n'être qu'une âme, de n'être qu'un support pour contenir une expérience avec l'être aimé. Mais l'écriture ou la pratique mortificatrice recherchent les mêmes buts, soit celui d'entendre Dieu, de se mettre en sa présence. Marguerite-Marie Alacoque écrit:

Au milieu de la compagnie et des divertissements, il me lançait des flèches si ardentes qu'elles perçaient et consumaient mon coeur de toute part; et la douleur que je sentais me rendait toute interdite. Et cela n'étant pas encore assez, pour un coeur aussi ingrat que le mien, pour lui faire quitter prise, je me sentais comme liée et tirée à force de cordes, si fortement que j'étais contrainte de suivre Celui qui m'appelait en quelque lieu secret [...]. Et après lui avoir demandé pardon, la face prosternée contre terre, il me faisait prendre une rude et longue discipline [...] (p. 49).

Le corps est représenté métaphoriquement comme "percé" par des "flèches ardentes," évoquant Cupidon, un Cupidon qui fait mal: "la douleur me rendait interdite." Ensuite, toujours selon un régime métaphorique, la religieuse est ligotée et amenée comme une captive vers un lieu secret: être attachée, c'est une façon de se représenter liée et reliée.¹⁶ Dans un troisième temps, on passe du figuré au littéral, par le corps prosterné, la prosternation supposant une gestuelle de la domination, "contre terre," c'est-à-dire en contiguïté avec le bas, le sale. Le corps prosterné se fouette pendant un long moment. Se discipliner est une façon d'enraciner dans son corps d'une façon concrète la souffrance de l'absence, de substituer à ses modes de présence (les impressions, les touches, les pentes) une autre forme de caresses. On remarquera que c'est celui qu'elle appelle son "Souverain Maître" qui est posé implicitement comme le responsable de cette action. De la même façon que l'écriture est placée sous le signe de l'obéissance et dérespons-

abilise l'écrivante, le corps est objet de manipulation: il est percé car on lui lance des flèches. La religieuse se sent comme liée et est contrainte de suivre Celui qui..., celui-ci qui lui fait prendre le fouet. La religieuse se décrit comme étant la patiente, mettant en scène la force de l'Absent. C'est ainsi qu'elle s'efface en tant que sujet et devient elle-même objet baroque.

Les voiles de l'écriture

La figure de la religieuse qui vient d'être montrée, ouverte et abîmée de l'intérieur, est évidemment parcellaire. Elle est, hormis le contexte historique qui la voit paraître et s'affirmer, une constellation de traits et de topiques discursives qui viennent la cristalliser, l'inscrire en tant que figure dans les formations discursives.¹⁷ C'est un noyau de lieux communs qu'on retrouve sous la plume d'écrivantes aussi différentes que celles qui ont été mentionnées. Elles viennent mettre en scène un discours amoureux, une parole autobiographique qui a, pour centre, une image de soi construite sur une altérité manquante, l'Absent, une altérité qui, dans le concret de l'écriture, est toujours reportée, déplacée, de l'ordre du passé de l'expérience. L'altérité divine implique, dans le cadre de l'expérience mystique, un contact aléatoire marqué par son apparition et sa disparition puisque c'est parce qu'il disparaît qu'il peut apparaître. Ainsi son centre n'est que volutes autour de cet Absent. Et à la frontière de toute cette mise en scène, il n'y a que l'indicible, la parole pleine de l'autre, intraductible, qui réduit au silence tout discours. C'est ce silence parlé, ce soi défait de soi, cette narration-martyre qui font de la religieuse, dans sa mystique et sa relation amoureuse, un être du baroque, une écriture qui dévoile son objet tout en voilant le sujet de son énonciation.

Pour conclure, en voulant rester au seuil, nous laisserons la parole à autrui, autrui qui expérimente à la fois le décentrement (s'abîmer au centre), l'intérieur plein (mettre en moi), le silence parlé de l'expérience, le corps immobilisé. Une religieuse écrit:

Je me consumais à ses pieds, je m'abîmais au centre de ma bassesse, à ce qu'il plût à sa divine Bonté de mettre en moi ce qu'il lui plairait

davantage, à ce qu'elle m'exaucât en faveur de mon Époux. Lors j'expérimentai un écoulement et un rayon divin en mon âme qui fut suivi de [...] paroles. [...] Dès ce moment, l'Esprit qui m'agissait m'unifia à ce divin et très adorable Coeur de Jésus, en sorte que je ne parlais, ni ne respirais que par lui, en expérimentant de nouvelles infusions de grâce dans ce divin Coeur [...] qui me faisait produire des choses admirables que ma plume, ni ma langue ne peuvent exprimer (Marie de l'Incarnation, pp. 314-315).

NOTES

1. On notera que dans l'histoire des discours français du XVII^{ème} siècle, la religieuse n'a pas le même statut de texte fondateur qu'une Thérèse d'Avila pour la littérature espagnole.
2. Jeanne des Anges (1605-1665) est une supérieure ursuline qui s'est surtout fait connaître par l'exorcisme retentissant qu'elle a subi à Loudun de 1632 à 1637, exorcisme qui avait pour toile de fond l'accusation et la condamnation au bûcher du curé Urbain Grandier, accusé d'ensorceler les religieuses de Loudun. Elle subira deux campagnes d'exorcismes, la première menée par les émissaires de Richelieu, la seconde, se déroulant après la mort de Grandier, par le jésuite Surin qui y laissera en partie sa raison. A la suite de sa "dépossession," elle fera une tournée à travers la France qui la mènera à assister à l'accouchement de la reine. Elle a laissé une correspondance abondante et une autobiographie. Sur la possession de Loudun et Jeanne des Anges, on pourra lire les analyses qu'en ont faites M. de Certeau (1970) et M. Carmona (1988).
3. Marie de l'Incarnation (1599-1672) est une ursuline qui est venue en Nouvelle-France en 1639 et qui y a vécu jusqu'à sa mort en 1672. Elle est devenue ursuline après son veuvage, ayant eu un fils qui deviendra bénédictin et avec qui elle entretiendra une correspondance spirituelle importante. Elle occupera plus souvent qu'à son tour les fonctions de supérieure, menant de front sa vie d'éducatrice auprès des jeunes Indiennes et ses expériences mystiques qui seront relatées dans deux relations spirituelles. Outre ces relations et quelques textes qui sont de la même inspiration, elle a laissé une correspondance abondante et très riche en information.
4. Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) est une religieuse des Filles de la visitation qui a été canonisée. Elle est surtout connue par le fait qu'elle a inventé le culte du Sacré-Coeur. Sa vie est une existence traversée par la maladie et les expériences mystiques.
5. Cf. le récit que fait la mère de Gueudré (1957) à propos de la résistance de certaines fondatrices ursulines à l'égard de la clôture et de l'intransigeance des évêques à cet égard.
6. Figure publique qui servira de matière première à sa popularité fictionnelle dans les univers discursifs du siècle qui suit; pensons aux nombreuses religieuses libertines de Restif de la Bretonne, à celles de Diderot et de Marivaux.
7. On doit cependant noter que ces pratiques remettent à l'honneur l'*imitatio christi*, héritage du XV^{ème} siècle, recentré autour de la passion du Christ. Cf. Le Brun, 1984, p. 117 et 1988, pp. 31-32. J.-N. Vuarnet écrit à ce propos: "Dans les entailles, les plaies, les maladies, les inscriptions volontaires ou non, et tout un éventail d'exploits, le corps chrétien s'affirme à des degrés divers comme périssable, blessé, troué, marqué: semblable, donc, à un dieu lui-même incarné dans une chair mortelle et blessée. A la différence des corps divins imaginés par les Grecs et les Latins, [...] celui des chrétiens, se représentant en la personne du Fils, est à la fois déité et temporalité mortelle" (1989, p. 179).
8. On doit entendre vision au sens large. C'est le monde des songes et du rêve, des visions révélatrices et des expériences sensorielles singulières, mais ce sont aussi les voix qu'elles entendent. Le fait que la relation de 1654 de Marie de l'Incarnation s'ouvre par un rêve d'enfant n'est ainsi pas une entrée en matière innocente. C'est un espace flou, ouvert sur le surnaturel et le magique même si, dans ce cas-ci, il ne s'agit pas d'une vision ou d'une révélation divine.
9. Par exemple, Marguerite-Marie Alacoque qui s'étonne de tout se souvenir et qui en remercie Dieu. Elle écrit: "[...] C'est que, comme je me suis toujours sentie portée à aimer mon souverain Seigneur pour l'amour de lui-même, ne voulant ni désirant que lui seul, je ne me suis jamais attachée à ses dons, pour grands qu'ils fussent à mon égard; et ne les prisais que parce qu'ils venaient de lui; et je n'y faisais que le moins de réflexion que je pouvais, tâchant de tout oublier pour ne me souvenir que de lui, hors duquel tout le reste ne m'est rien. Et quand donc il a fallu accomplir cette obéissance, je croyais m'être la chose impossible de pouvoir parler des choses passées depuis tant de temps; mais il m'a fait voir le contraire" (p. 109).
10. L'écriture est ornement par rapport à l'expérience qui est en jeu; l'ornementation, la force de frappe de l'image font disparaître la forme ou la figurativité.
11. Dans le même esprit, Jeanne des Anges écrit: "A la plus grande gloire de Dieu et pour satisfaire à l'obéissance qui m'a été donnée, je vais écrire avec simplicité les miséricordes qu'il a plu à la divine bonté exercer sur mon âme, depuis neuf ans, ça pour la retirer des vices et imperfections où elle se laissait

- emporter" (p. 63). Comparez avec Thérèse d'Avila qui apparaît souvent comme un texte fondateur pour les relations spirituelles du XVII^e siècle: "De même qu'on m'a commandé d'écrire en toute liberté mon mode d'oraison et les grâces que le Seigneur m'a accordées, j'aurais voulu qu'on m'ordonne de dire dans les plus menus détails et clairement mes grands péchés ce que fut ma misérable vie. C'eût été pour moi une grande consolation; mais on ne l'a pas voulu, on m'a même imposé des limites sur ce point" (1964, p. 15).
12. L'expression est de Jean-Joseph Surin, l'exorciste jésuite malheureux de Jeanne des Anges qui ne pourra subir le "transfert" de l'exorcisme. Sur l'histoire et le discours de la mystique, cf. Certeau (1982, pp. 138-149).
 13. Par exemple Marie de l'Incarnation écrit: "Je confesse que je ne parle qu'en bégayant de ce qui se passe entre Dieu et l'âme, en ce commerce dont il l'honore, l'unissant avec lui, Majesté infinie. Et dans l'expérience de ces états d'oraison, je n'ai rien ni entendu de semblable, ce qui m'a fait croire que ceux qui ont écrit de la vie intérieure, soit n'en ont pas voulu parler par respect de Dieu ou parce que cela surpasse la condition humaine, ou bien, le pouvant, l'ont tu de crainte que ceux qui ne sont pas conduits dans ces voies n'en fussent mal édifiés. Cependant, m'ayant été commandé d'écrire, j'en couche sur ce papier ce que l'Esprit de grâce qui me conduit m'oblige et me permet d'en écrire" (p. 242).
 14. Elle écrit: "C'est donc pour l'amour de vous seul, ô mon Dieu, que je me soumets d'écrire ceci par obéissance, en vous demandant pardon de la résistance que j'y ai faite. Mais comme il n'y a que vous qui connaissez la grandeur de la répugnance que j'y sens, aussi n'y a-t-il que vous seul qui me puissiez donner la force de la surmonter, ayant reçu cette obéissance comme de votre part, voulant punir par là le trop de joie et de précaution que j'avais pris pour suivre la grande inclination que j'ai toujours eue de m'ensevelir dans un éternel oubli des créatures [...]" (p. 35; nous soulignons).
 15. C'est d'ailleurs ce paradoxe qui a permis aux interprétations psychanalytiques de rançonner le corpus des écrits mystiques.
 16. D'ailleurs, Marguerite-Marie Alacoque décrira dans les pages qui suivent la citation des cordes et des noeuds avec lesquels elle s'attache vraiment. Cf. 1990, p. 50.
 17. Cette figure qui est à la fois effet de lecture, espace privé du lecteur, objet de documentation et cristallisation transdiscursive peut être déployée de bien des façons et en fonction de corpus plus ouverts qui déplacent les présupposés strictement religieux et le monde conventuel dans d'autres types de discours. Pour le déploiement de cette figure, ainsi que sa théorisation sémiotique, nous renvoyons à notre thèse de doctorat, cf. Vaillancourt (1992).

RÉFÉRENCES

- Carmona, Michel. *Les diables de Loudun*. Paris: Fayard, 1988.
- Certeau, Michel (de). *La possession de Loudun*. Paris: Juillard, 1980.
- . *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.
- Gueudré, Marie de Chantal (Mère). *Histoire de l'ordre des Ursulines*. Paris: St-Paul, 1957.
- Jeanne des Anges. *Autobiographie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- Le Brun, Jacques. "L'institution et le corps, lieux de la mémoire." *Corps Écrit*, 11 (1984), pp. 111-121.
- . "Rêves de religieuses; Le désir, la mort et le temps." *Revue des Sciences humaines*. 211 (juil.-sept. 1988), pp. 27-47.
- Marguerite-Marie Alacoque. *Vie et Oeuvres de Ste Marguerite-Marie Alacoque*. Paris-Fribourg: Éd. St-Paul, 1990.
- Marie de l'Incarnation. *Écrits spirituels et historiques*, Vol. 2. Paris: Desclée de Brouwer, 1929.
- Schulte Van Kessel, Elisja. "Vierges et mères entre ciel et terre." *Histoire des Femmes*, Vol. 3. Paris: Plon, 1992.
- Thérèse d'Avila. *Oeuvres complètes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1964.
- Vaillancourt, Daniel. *Autour de la religieuse: série, figure et sémiotique du lecteur*. Montréal: UQAM, 1992.
- Veynes, Geneviève. *Couvents de Femmes*. Paris: Fayard, 1987.
- Vuarnet, Jean-Noël. *Le Dieu des femmes*. Paris: L'Herne, 1989.