

# LES RÊVES PROPHÉTIQUES DE MARIE DE L'INCARNATION (1599-1672)

AMANDINE BONESSO

<sup>1</sup> En 1980, plus de cent ans après l'introduction de la cause qui eut lieu en 1866, le Saint-Père JEAN PAUL II célébra la béatification de l'Ursuline. Sur cet aspect nous renvoyons à Éric SUIRE, "La sainteté à l'époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)", *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 110, n. 2, 1998, pp. 921-942.

<sup>2</sup> Claude MARTIN, *La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Louis Billaine, 1677.

<sup>3</sup> Grâce à la précieuse retrouvaille d'une copie manuscrite de l'original chez les Ursulines de Trois-Rivières, nous lisons aujourd'hui le texte sans les remaniements et les ajouts de Dom MARTIN: MARIE DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, in *Écrits spirituels et historiques*, publiés par Dom Claude MARTIN, réédités par Dom Albert JAMET, Paris / Québec, Desclée de Brouwer / L'Action sociale, vol. II, 1930, pp. 151-476. Dorénavant R.

<sup>4</sup> Sur le rôle de l'écriture dans l'évolution de la relation mère-fils, nous renvoyons à la conclusion de l'article: Alessandra FERRARO, "Le corps de l'Autre. Marie de l'Incarnation et les Sauvages", in Alessandra FERRARO (dir.), *Altérité et insularité. Relations croisées dans les cultures francophones*, Actes du séminaire d'Udine, 16 mai 2002, Udine, Forum, 2005, pp. 47-59.

C'est tout récemment, le 3 avril 2014, que le Pape FRANÇOIS a proclamé la canonisation de MARIE GUYARD DE L'INCARNATION<sup>1</sup>. La légitimation du culte universel par le Saint-Siège nous apparaît l'aboutissement officiel d'une reconnaissance déjà présente sur le plan social et littéraire, ainsi que le témoigne la légende hagiographique qui a traversé les siècles, dès le lendemain du décès de la religieuse jusqu'à nos jours. Les biographes n'ont fait que réactualiser la vie et l'œuvre de celle qui a marqué l'histoire religieuse de la France et de la Nouvelle-France par son expérience mystique et par la vocation apostolique qui lui fit quitter à jamais sa ville natale, Tours, pour fonder à Québec le premier monastère d'Ursulines du Nouveau Monde et un institut voué à l'instruction et à l'éducation des filles françaises et amérindiennes.

Le mérite de l'inauguration de ce processus de mythification revient au fils de la religieuse, Dom Claude MARTIN, qui fit paraître, en 1677, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*<sup>2</sup>. Si le fils dévoué a offert à ses contemporains l'exemplarité du parcours tant existentiel qu'intérieur de sa mère, c'est surtout grâce à la *Relation* de 1654<sup>3</sup>. Il s'agit de l'autobiographie spirituelle que MARIE DE L'INCARNATION rédigea à Québec pour satisfaire les requêtes insistantes d'un fils qui lui reprochait le double abandon subi.

C'est pour et par l'amour de Dieu que Marie GUYARD abandonna une première fois, comme elle l'écrit, "ce que j'avais de plus cher" (R, 275) en entrant, le 25 janvier 1631, au couvent des Ursulines de Tours. Appelée à la vie mystique dès son plus jeune âge et libérée du lien conjugal, contracté contre son gré à dix-sept ans, la jeune femme attendit le moment et les conditions favorables pour se séparer de son enfant. Le détachement devint irrémédiable lorsqu'en 1639 la religieuse, en suivant l'appel apostolique inspiré de Dieu, s'établit à Québec pour contribuer à l'évangélisation des peuples amérindiens et à l'épanouissement de l'Église en Nouvelle-France. À partir de cette date, l'échange épistolaire entre la mère et son fils renoua le cordon ombilical coupé par deux fois<sup>4</sup>. Néanmoins, la

<sup>5</sup> Jacques LE BRUN, "Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps", in Jean-Luc GAUTIER (dir.), "Rêver en France au XVII<sup>e</sup> siècle", *Revue des Sciences Humaines*, vol. 211, n. 3, juillet-septembre 1988, pp. 27-47.

<sup>6</sup> Jean-Daniel GOLLUT, "Récits de rêves modernes. Aspects énonciatifs et textuels", in Nicola MEROLA et Caterina VERBARO (dir.), *Il sogno raccontato*, Atti del convegno internazionale di Rende, 12-14 novembre 1992, Vibo Valentia, Monteleeone, 1995, pp. 21-34 : p. 23.

<sup>7</sup> Jean BARUZI, "Introduction à des recherches sur le langage mystique", in Marie-Madelaine DAVY (dir.), *Encyclopédie des mystiques: Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif*, t. I, Paris, Seghers, 1977, p. XXXIII (article paru dans *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, pp. 66-82).

<sup>8</sup> Nous renvoyons au chapitre "Expérience sensorielle et expérience mystique chez les primitifs", in Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 99-132.

<sup>9</sup> Quant aux remarques de l'Ursuline sur les rêves des Amérindiens et à l'idée d'une convergence culturelle, nous signalons: Claire GOURDEAU, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994, pp. 93-96 et Achiel PEELMAN, "Marie Guyart de l'Incarnation et la spiritualité amérindienne: un dialogue impossible?", in Fran-

ction réparatrice et la proximité simulée par la régularité et le contenu des missives ne suffisaient pas au correspondant. Celui-ci, devenu entre-temps Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur et acheminé dans la voie mystique, mit en œuvre une sorte de chantage affectif et spirituel pour convaincre sa mère à lui transmettre ses papiers de conscience. Après avoir temporisé pendant plusieurs années, Marie se décida à exaucer les désirs de son fils à travers un compte rendu autobiographique portant sur, lisons-nous dans l'incipit du récit, "[l]es grâces et faveurs que la divine Majesté m'a faites dans le don d'oraison qu'il lui a plu me donner" (R, 159).

Nous nous proposons de mettre en lumière quelques aspects du discours autobiographique de la *Relation* de 1654, en nous focalisant sur le récit de deux rêves, expériences qui se rattachent, pour une mystique, à une série d'autres manifestations divines, telles que visions, extases et paroles intérieures. D'ailleurs, comme le constate Jacques LE BRUN, les phénomènes oniriques, lieux de contact avec le surnaturel, apparaissent fréquemment dans les biographies spirituelles des moniales françaises du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Chez Marie, il s'agit d'expériences nocturnes, de nature allégorique et prémonitoire, que nous allons étudier du point de vue narratologique à partir de l'assomption, élaborée par Jean-Daniel GOLLUT, que "le récit de rêve, formellement, linguistiquement, ne se présente pas comme un énoncé narratif ordinaire"<sup>6</sup>. Nous examinerons l'énonciation et la représentation spatio-temporelle des songes et nous réfléchirons au rôle que les deux récits oniriques jouent dans l'ensemble du texte; cela nous permettra de souligner la singularité de l'ouvrage et par là de démanteler le *topos* de la spontanéité expressive qui caractérise la tradition littéraire monastique féminine, ainsi que de démentir, selon l'approche historico-littéraire de Jean BARUZI, le postulat de la "ressemblance"<sup>7</sup> qui pèse sur le genre de l'autobiographie spirituelle.

Les deux abandons que Claude MARTIN déplore sont reliés aux deux vocations qui distinguent le parcours de l'Ursuline, l'une mystique et religieuse, l'autre apostolique. Ces dispositions sont à l'origine d'expériences spatiales extraordinaires: l'exploration de l'espace surnaturel à partir du for intérieur et le déplacement à l'autre bout du monde pour l'épanouissement du Royaume de Dieu sur terre. Comme le relate la religieuse, les deux vocations lui ont été inspirées du Seigneur à travers deux songes prophétiques, événements déclencheurs dont la nature initiatique trouve un écho dans l'expérience mystique des chamans des cultures primitives<sup>8</sup>, de même que chez les Amérindiens que Marie a côtoyés pendant plus de trente ans de vie missionnaire<sup>9</sup>. Les expériences vécues par la religieuse s'apparentent à la valeur que la culture amérindienne accorde aux rêves, étant donné qu'ils favorisent l'apparition des entités

du monde surnaturel – qu'il s'agisse du Dieu des chrétiens, des esprits des trépassés ou des ancêtres – et qu'ils représentent des prescriptions énigmatiques dont l'interprétation sert à dégager les lignes de conduite que le rêveur doit réaliser inmanquablement pour éviter toute conséquence néfaste<sup>10</sup>.

Même si les songes de Marie représentent la cause des bouleversements fondamentaux de son existence, c'est-à-dire l'entrée dans la vie religieuse et le passage à la vie missionnaire, sur le plan du cheminement intérieur, ils se chargent de la même fonction de tant d'autres grâces. La reprise autobiographique se réalise en treize "états d'oraison" qui constituent à la fois les unités de l'espace textuel et les étapes du perfectionnement intérieur du sujet. Chaque degré constitue une conquête spirituelle, l'acquisition d'une certaine stabilité, sans cesse renouvelée et approfondie par le changement d'état. Celui-ci est généralement marqué par une récurrence événementielle qui répond à une logique causale: à l'intervention de la grâce dans l'âme de la servante de Dieu, toujours narrée dans le début des chapitres, suit l'appropriation de l'opération divine à travers une série d'effets tant intérieurs qu'extérieurs. Or, la faveur divine responsable de la progression des états recouvre plusieurs types de manifestation, car elle peut prendre la forme d'un rêve prophétique, comme dans le premier et le neuvième état d'oraison, ou d'un ravissement, tel que dans la majorité des chapitres.

Selon la logique autobiographique, la *Relation* correspond à une longue analepse, puisque la narratrice, ancrée dans le présent de l'écriture, se tourne vers les temps révolus de son moi pour reproduire chronologiquement ses expériences passées. Toutefois, la chronologie existentielle n'est qu'un système de repérage secondaire, exploité pour concrétiser, voire accréditer, le vécu intérieur qui échappe aux catégories humaines du temps et de l'espace. Au point de vue temporel, le récit se fonde essentiellement sur la structure progressive scandée par l'enchaînement des états d'oraison, unités où le temps spirituel prime sur le temps historique. La temporalité de la *Relation* ne se borne pas à cette structure évolutive, car un second système se superpose en créant une certaine tension: il s'agit d'un temps prophétique déterminé par les nombreuses faveurs prémonitoires relatées tout au long du texte. Ces dons de Dieu, fragments de son éternité et de son immanence, projettent l'avenir de la créature dans son présent de sorte que, sur le plan narratif, ils engendrent un phénomène anachronique, l'anticipation de ce qui n'est pas encore.

Marie n'a pas été la seule à bénéficier de ces connaissances qui dépassent les limites du *hic et nunc* du sujet. Comme le souligne Jacques LE BRUN, le phénomène apparaît souvent dans les biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle:

çoise DEROY-PINEAU (dir.), *Marie Guyard de l'Incarnation: un destin transocéanique (Tours, 1599 – Québec, 1672)*, Paris / Montréal, L'Harmattan, 2000, pp. 365-374.

<sup>10</sup> Sur les songes des Amérindiens, voir Denis DELAGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, pp. 83-86 et 212-213.

L'unité de la vie est aussi marquée dans les récits biographiques par le jeu des prophéties et des annonces: comme la vie du Christ, archétype évangélique des vies des saints du XVII<sup>e</sup> siècle, est jalonnée par les annonces de la Passion, la vie des religieuses et des pieuses femmes est articulée entre les prédictions et les réalisations: il n'y a pas évolution, histoire, temporalité, mais manifestation, épiphanie.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Jacques LE BRUN, "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII<sup>e</sup> siècle", in Roger DUCHÈNE (dir.), *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du XII<sup>e</sup> Colloque de Marseille, janvier 1982, Centre Méridional des Rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, 17, 1983, pp. 317-330: p. 321.

<sup>12</sup> Le compte rendu de la vie intérieure représentait l'une des pratiques mises au point dans le cadre de la direction de conscience. Les confesseurs demandaient à leurs dirigés cet exercice spirituel dans le but de juger de l'orthodoxie de leur parcours et de les accompagner dans les voies de Dieu. Dans la *Relation*, Marie ne livre aucune trace explicite de la destination filiale, ce qui aurait été perçu comme une infraction à la sacralité de la direction de conscience. À ce propos, voir: Alessandra FERRARO, "Dal discorso mistico all'autobiografia: le *Relazioni* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation", in Rita LIBRANDI (dir.), *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe* (secc. XVI-XXI), Atti del convegno internazionale di Napoli, 4-6 novembre 2010, Firenze, Cesati, 2012, pp. 405-417.

Les prophéties contrebalancent le sens évolutif de l'existence et du discours: d'un côté, la religieuse réalise que sa vie est prédéterminée, que son parcours existe dans l'Ailleurs bien avant qu'il ne devienne une réalité; de l'autre, le récit prophétique trouble la narration dans la mesure où le dénouement de l'histoire, ou l'image évoluée de la protagoniste, est déjà exprimé dans son principe, autrement dit l'avenir condensé dans le présent réduit le devenir à la manifestation de ce qui a déjà été dit.

Sous cet aspect, on peut rapprocher l'instance du narrateur de la posture de Dieu, étant donné que les deux créateurs offrent à leurs destinataires, l'élue et le lecteur, leurs connaissances ultérieures. Le lecteur s'identifie donc avec la protagoniste dans l'attente de la réalisation de la révélation et par là il se laisse emporter par une sorte d'anxiété quant à la correspondance de la suite du récit à son anticipation. Cet effet est soutenu, d'ailleurs, par la nature symbolique des songes. Dans les deux cas, Marie s'exprime en termes de "secret" pour souligner le caractère mystique, ou "caché", des scènes oniriques qui s'avèrent, finalement, porteuses d'une signification insaisissable dans l'immédiat. Ces manifestations prophétiques apparaissent donc paradoxales, car elles révèlent l'avenir tout en ne le faisant pas. Le message a besoin d'être décrypté, de sorte que la "clé des songes" se donnera au fil des grâces successives.

Marie relate sa première expérience onirique tout au début du premier état d'oraison en créant un vertige temporel, puisque le mouvement de la rétrospection autobiographique se trouve d'emblée inversé par la prolepse prophétique. Dans le prologue de la *Relation*, le présent se définit comme le moment compris entre un passé récent, lorsque le confesseur enjoint à sa dirigée d'écrire son parcours spirituel<sup>12</sup>, et un futur imminent, c'est-à-dire l'exécution de la tâche: "M'ayant été commandé de celui qui me tient la place de Dieu pour me diriger dans ses voies de mettre par écrit [...] je commencerai mon obéissance" (R, 159). Ensuite, l'Ursuline revient brusquement en arrière, sur un épisode de son enfance qui se projette vers l'avenir en annonçant son union avec Dieu:

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 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." – Lors, ayant oui mon consentement, nous le vîmes remonter au ciel. Après mon réveil, mon cœur se sentit si ravi de cette insigne faveur que je la racontais naïvement à ceux qui me voulaient écouter. (R, 160-161)

Le début du compte rendu autobiographique nous plonge *in medias res* en passant sous silence les sept premières années de vie de la protagoniste et en omettant toute donnée identitaire<sup>13</sup>. Selon l'un des *topoi* de la littérature hagiographique, le récit de la religieuse s'ouvre sur le moment où elle a atteint l'âge de raison, celui qui lui permet de reconnaître l'intervention de la grâce dans sa vie.

Le récit du rêve est encadré par des formules qui marquent la transition du monde réel à un espace autre et vice-versa. D'un côté, l'entrée dans la dimension onirique est indiquée par l'évocation du "sommeil" nocturne et par la juxtaposition du verbe "sembler" à un verbe d'état, combinaison suggérant que l'expérience se situe dans le domaine de l'imagination et de l'incertain. De l'autre, la description de la sortie dépasse l'instant du retour à l'état de conscience, exprimé par le terme "réveil", pour mettre plutôt l'accent sur le rétablissement de la petite Marie au sein du monde réel, à travers l'image de la recherche d'un contact avec son entourage, pour assouvir le désir de raconter son rêve. Cette action se répète, ainsi que le souligne la valeur itérative de l'imparfait, de manière à concrétiser et à prolonger l'existence éphémère du songe dans le temps historique de l'éveillée. La nécessité de ne pas garder pour soi le songe provient de l'effet inhabituel produit dans le "cœur"<sup>14</sup> de la protagoniste. La narratrice recourt au terme "ravi" pour exprimer la sensation singulière qui l'envahit. La signification du mot oscille entre l'évocation d'un état de contentement et l'élévation qui se réalise au cours des grâces extatiques, sens qui résonne avec la désignation du rêve par le syntagme "insigne faveur". Ainsi, la religieuse souligne-t-elle la nature extraordinaire de l'expérience, aspect dont la protagoniste n'était pas tout à fait consciente, ainsi que

<sup>13</sup> Sur l'anonymat affecté par les auteurs spirituels et la question de leur statut auctorial, voir: Sophie HOUDARD, "Les Auteurs mystiques et la 'pensée du dehors'", in Nicole Jacques-LEFEVRE et Frédéric REGARD (dir.), *Une histoire de la "fonction-auteur" est-elle possible?*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa, 11-13 mai 2000, E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 193-215.

<sup>14</sup> Nous signalons que ce terme n'est qu'un synonyme du mot "âme" et que Marie l'emploie, généralement, lorsqu'elle se réfère aux réactions émotives engendrées par les opérations divines.



le suggère le reproche de naïveté formulé par la narratrice. La distance temporelle et expérientielle qui sépare le sujet adulte de son ‘moi’ passé autorise la narratrice à blâmer sa maladresse enfantine de dévoiler à quiconque ce qui aurait dû rester dans l’intimité de sa relation avec Dieu.

Sur le plan référentiel, le songe crée une sorte de mise en abyme de la subjectivité qui passe presque inaperçue, à cause de l’emploi économique de la première personne dont tout ouvrage autobiographique fait preuve. Comme l’affirme Philippe LEJEUNE, le pronom “je” renvoie à une dualité quasiment constante: “le sujet de l’énoncé est double en ce qu’il est inséparable du sujet de l’énonciation”<sup>15</sup>. Il existe une pluralité de dualités, car le pronom se rapporte à une figure changeante en fonction de la progression narrative et temporelle. Chaque “je” renvoie constamment à un référent distinct, à toutes les incarnations du ‘moi’ révolu que Marie met en scène. Au fil de la *Relation*, le ‘je’ représente donc la petite fille, la jeune femme, la religieuse et ainsi de suite. Le pronom ne renvoie au sujet de l’énonciation que lorsque Marie se réfère à sa narration, par exemple, “Je finis ces cahiers le 4<sup>e</sup> d’août” (R, 466). À cela s’ajoute un ‘je’ représentatif de l’intériorité, au moment où il se confond avec l’âme: “Mon âme avait une tendance à Dieu sans cesse, purement spirituelle. Je le voulais d’une façon qui m’était inconnue” (R, 209). Puis, le pronom “je” implique également la modification ontologique que l’âme expérimente dans la fusion avec l’Être suprême, au moment du mariage spirituel. En écrivant “n’étant plus moi, je demeurai lui par intimité d’amour et d’union” (R, 252), Marie témoigne de son élévation à l’état de la déité et par là de l’anéantissement du ‘moi’ à travers le pronom qui est censé l’instaurer en sujet. Dans l’épisode onirique, le pronom personnel se réfère à une autre autoreprésentation de soi, le personnage rêvé par la protagoniste du compte rendu autobiographique. Ainsi, au dédoublement du “je” narrateur-narré de la rêveuse s’ajoute un “je” rêvé. Le double onirique, insaisissable en raison de l’homogénéité pronominale, n’apparaît qu’à travers les éléments circonstanciels qui mettent en scène une incohérence spatiale – alors que la rêveuse dort, le moi rêvé se trouve “dans la cour d’une école champêtre” – et à travers la restriction de validité, illustrée par la tournure “il me sembla”, que la narratrice apporte à l’expérience onirique.

Le contenu du rêve enfreint le principe de cohérence qui régit tout récit ordinaire, en mélangeant des circonstances vraisemblables à des images irréelles. Le réalisme de la scène – témoigné par la localisation de la protagoniste, la compagnie d’une camarade et l’ensemble des actions et des paroles prononcées par la petite Marie – est contredit par l’apparition corporelle de Jé-

<sup>15</sup> Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, [1975] 1996, p. 39.



sus-Christ. À cela s'ajoute la représentation spatiale qui oppose deux réalités selon l'axe vertical: d'un côté, le monde terrestre évoqué par la cour de l'école et, de l'autre, l'espace surnaturel situé au-dessus du ciel. La distance qui sépare les deux mondes se réduit par les mouvements des protagonistes. La petite Marie cherche à s'éloigner de la terre par sa projection corporelle vers le haut: elle a "les yeux levés vers le ciel" et elle étend ses bras vers Jésus. Le Fils de Dieu descend de la voûte céleste, qui s'ouvre invraisemblablement, pour se diriger exclusivement vers la protagoniste, comme l'indique l'insistance des énoncés "par l'air venait à moi", "s'approchant de moi" et "C'est à moi qu'il vient!". Pour finir, les mouvements des deux personnages aboutissent à un contact physique passionnel et à un échange dialogique. Le message prophétique du rêve repose sur la valeur symbolique de ces trois temps d'action: les mouvements de la protagoniste préfigurent la tendance de son âme vers l'élévation et le perfectionnement, les mouvements du Christ évoquent les grâces dont il comblera son élue et, enfin, l'étreinte et le baiser symbolisent l'union entre l'âme et Dieu, le mariage spirituel. Ainsi, ces trois symboles synthétisent-ils les événements narrés dans les sept chapitres successifs.

Tout lecteur accoutumé à la littérature hagiographique n'a pas de difficulté à interpréter le contenu onirique, vu que cet épisode se range parmi l'une des expériences récurrentes des vies des saintes. C'est à l'âge canonique de sept ans, *topos* de la précocité hagiographique, que Marie se promet à Jésus-Christ. Comme le signale Jean-Pierre ALBERT, l'enfance des saintes est souvent marquée par un événement qui engendre le "sentiment de ne pas s'appartenir à soi-même, d'être déjà donné, et donc indisponible pour un engagement terrestre"<sup>16</sup>. Dans la vision onirique, lorsque Marie répond affirmativement à la requête divine "Voulez-vous être à moi?", se célèbrent donc les fiançailles mystiques.

La scène onirique n'annonce pas seulement l'union qui sera scellée par le mariage mystique (narré dans le septième état d'oraison, R, 251-255) et la profession religieuse (huitième état d'oraison, R, 296-297). Le Christ, en descendant du ciel vers Marie et en la choisissant pour la proposition, manifeste le privilège de sa prédilection. En soulignant que le Fils de Dieu se détourne de sa compagne qui avait "commis une imperfection", la religieuse met en évidence la nécessité de la pureté par rapport à l'élection divine. Ce thème réapparaît constamment tout au long du premier état d'oraison selon le *topos*, relevé par Jacques LE BRUN dans les biographies féminines de l'époque, de la continuité entre une inclination naturelle vers le bien et l'opération divine<sup>17</sup>. Cette tendance se révèle en tant que conséquence immédiate du songe, comme l'écrit l'Ursuline: "L'effet que produisit cette visite fut une pente au bien" (R,

---

<sup>16</sup> Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le ciel: les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 158.

<sup>17</sup> Jacques LE BRUN, "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII<sup>e</sup> siècle", cit., p. 320.



161). Dans le premier chapitre, le thème de la prédisposition pour le bien s'accompagne d'une crise spirituelle quant à l'impureté. La narratrice s'accuse de quelques péchés véniels et de l'erreur de ne pas avoir recouru au sacrement de pénitence et de réconciliation (R 162). Le trouble de la jeune fille ne se dissipe que le 24 mars 1620, lorsqu'elle réalise l'importance de la pureté pour mériter les faveurs divines et le besoin de décharger sa conscience par une confession générale. À travers une vision intérieure, Dieu montre à son élue les fautes commises depuis sa naissance, tout en lui révélant le mystère de la Rédemption et le pouvoir réparateur de son amour (R, 182-183). Au sortir de cette grâce, que Marie interprète comme sa "conversion", la jeune femme se sent régénérée et "changée en une autre créature" (R, 185). À partir de cet événement, *topos* hagiographique qui est "rupture avec le monde et orientation décisive vers Dieu"<sup>18</sup>, la vie de Marie devient un parcours sotériologique marqué par la purification, tant intérieure qu'extérieure, recherchée et obtenue à travers l'accompagnement spirituel, la confession<sup>19</sup>, la mortification corporelle et la pratique de la charité. Si la grâce de la conversion donne lieu à la naissance de l'être intérieur, à la prise de conscience de l'appel divin au perfectionnement, le songe des sept ans peut être lu comme une sorte de pré-naissance inaugurant la gestation d'un être qui devra s'appliquer à vaincre son inconscience par rapport aux dons que Dieu lui réserve. Comme le constate Jacques LE BRUN:

[...] le songe est appel, non réalisation; il faut, après l'instant ouvert par l'image onirique [...] tout un travail à partir du souvenir et de l'idée aboutissant à un "comprendre" encore dépourvu d'un "vouloir".<sup>20</sup>

Le caractère énigmatique et prophétique du songe est mis en relief par une intervention de la narratrice qui se situe au milieu du récit onirique: "Mais il y avait un secret que je ne connaissais pas". L'énoncé rend explicite le décalage de connaissance entre la protagoniste et la narratrice ultérieure: ce qui est un mystère pour la petite Marie ne l'est plus pour la mystique expérimentée qu'elle est devenue. Au point de vue de la réception, les symboles oniriques préparent l'horizon d'attente du lecteur, ils rendent prévisibles les événements auxquels la protagoniste sera confrontée dans la suite du récit. La narratrice, consciente de la limitation que le songe prophétique produit sur la curiosité du lecteur, cherche à réactiver le suspense, instauré par l'évocation du "secret", à travers le thème de l'ignorance de la protagoniste quant à la signification du rêve et aux dispositions intérieures qui en résultent, puis, à travers le récit d'autres expériences prophétiques.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 325. Sur le rôle de l'événement de la conversion dans la structure narrative des *Vies des Saints* du christianisme primitif, voir: Mikhaïl BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Daria OLIVIER (trad.), Paris, Gallimard, [1975] 1978, p. 265.

<sup>19</sup> Sur le lien entre l'expérience de la conversion et la pratique de la confession, nous renvoyons à: Marcel BERNOS, "Confession et conversion", in Roger DUCHÊNE, *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 283-293.

<sup>20</sup> Jacques LE BRUN, "Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps", cit., p. 40.





L'inconscience de la protagoniste par rapport à l'inspiration divine caractérise toute l'époque précédant le mariage spirituel, dès le lendemain du songe:

Quoique par mes enfances je ne réfléchissais ni ne pensais que cet attrait au bien vînt d'un principe intérieur, néanmoins, dans quelques occasions, dans mes petits besoins, je me sentais attirée d'en traiter avec Notre-Seigneur [...]. (R, 161)

L'immaturité, évoquée par les enfantillages et la négation des actions cognitives, ne permet pas à la jeune Marie de reconnaître la disposition extraordinaire qui l'anime. Il en va de même pour la pratique de la méditation: "J'étais si enfant que je ne savais pas que c'était là [faire] oraison" (R, 164). Puis, l'ignorance persiste après la grâce de la conversion, comme nous le lisons dans le quatrième état d'oraison:

Comme j'ai dit, l'âme se sentant appelée à choses plus épurées, ne sait où l'on la veut mener. Quoiqu'elle ait une tendance à choses qu'elle ne connaît pas encore ni qu'elle ne peut concevoir, elle s'abandonne, ne voulant rien suivre que le chemin que Celui à qui elle tend avec tant d'ardeur lui fera tenir. (R, 206-207)

Malgré l'avancement spirituel expérimenté, l'âme de Marie n'est pas en mesure de concevoir l'itinéraire que son Maître intérieur veut lui faire parcourir. Ainsi, le thème de l'ignorance évolue-t-il d'une condition d'inconscience, conforme à l'inexpérience enfantine, à un état d'abandon et de confiance absolue en la volonté de Dieu.

Sur l'anticipation onirique s'enchaînent les récits d'autres phénomènes prémonitoires, assurances de l'abandon de la vie séculière. C'est après le don de la grâce de la conversion et la libération du lien conjugal que Marie réalise son désir de retraite conventuelle. Toutefois, la responsabilité à l'égard de son enfant en bas âge l'empêche de concrétiser sa vocation et l'oblige à patienter. Jusqu'aux alentours des vingt-huit ans, la postulante ne cesse de prier Dieu au sujet de son entrée en religion. Dans l'une de ces oraisons, Jésus-Christ ravit son âme pour lui annoncer son changement d'état de vie:

C'est un langage intérieur ravissant, fait par une puissance suprême, d'esprit à esprit, qui put durer une demi-heure. Après quoi, mon divin Époux, qui s'était plu à me voir souffrir, m'unît à lui d'une façon indicible, et fus quelque temps comme pâmée et défaillante en lui. Puis, comme s'il m'eût voulu consoler, me signifiait très intelligiblement, avec un amour très suave, que j'eusse un peu de patience et qu'il exaucerait bientôt mon désir; <puis il>



semblait vouloir me consommer dans ses divins et purs embrassements, et après, il me confirmait sa promesse. (R, 269)

Ensuite, Dieu réitère sa disposition pendant plus d'un an, jusqu'au moment où il révèle l'imminence de la réalisation:

Enfin, ayant atteint l'âge de trente ans, il lui plut me donner une connaissance particulière que le temps était venu. J'expérimentais en mon âme que c'était une affaire de grande importance, et [me] semblait qu'il y avait de grands préparatifs, et cependant, je ne voyais rien qui s'avancât à l'extérieur. 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". Je disais tout cela à mon directeur, qui était aussi pressé de Dieu à ce sujet. (R, 272)

Quelques pages plus loin, la servante de Dieu relate son entrée au couvent des Ursulines de Tours (R, 275), accomplissement de la prophétie reçue plus de vingt ans auparavant.

Les grâces confirmant le changement d'état de vie se distinguent phénoménologiquement des deux songes prophétiques en termes de moyen de communication et de temps. D'un côté, ces prémonitions – secondaires, étant donné qu'elles se situent au cours du temps de réalisation de la prophétie onirique – se produisent par paroles intérieures, par un "langage" et une "voix" intérieurs, plutôt que par des images. De l'autre, l'amplitude de leur annonce est restreinte, puisque leur temps de réalisation oscille entre un et trois ans et que l'amplitude des rêves couvre la moitié de la vie de la religieuse, environ vingt-cinq ans dans le premier cas et quelques années en moins dans le deuxième. On a l'impression que les songes scindent le parcours spirituel et existentiel de la protagoniste en deux étapes. Au moment où la narratrice achève le compte rendu des manifestations concrètes de la première révélation onirique, le récit est relancé par une nouvelle inversion chronologique, l'annonce de la vie missionnaire.

Dans le neuvième état d'oraison, Marie relate, de manière plus détaillée et structurée que dans l'épisode de l'enfance, le rêve prophétique qui est à l'origine de sa vocation apostolique. La localisation temporelle de cet expérience s'avère incertaine. C'est quelques jours avant d'être nommée "sous-maîtresse des novices" (R, 303), au cours de sa deuxième année de profession qui eut lieu le 25 janvier 1633, qu'elle reçoit une deuxième énigme à déchiffrer:

Une nuit, après un discours familier que j'avais eu avec lui [Notre-Seigneur], en dormant, il me fut représenté en songe que j'étais avec une dame séculière que j'avais rencontrée par je ne sais quelle voie. Elle et moi quittâmes le lieu de notre demeure ordinaire. Je la pris par la main et, à grands pas, je la menais après moi, avec bien

de la fatigue parce que nous trouvions des obstacles très difficiles qui s'opposaient à notre passage et nous empêchaient d'aller au lieu où nous aspirions. Mais je ne savais ni où ni les chemins. Or cependant, je franchissais tous ces obstacles en tirant après moi cette bonne dame. Enfin, nous arrivâmes à l'entrée d'une belle place, à l'entrée de laquelle il y avait un homme vêtu de blanc, et la forme de cet habit comme on peint les Apôtres. Il était le gardien de ce lieu. Il nous y fit entrer et, par un signe de main, nous fit entendre que c'était par là où il fallait passer, n'y ayant point d'autre chemin que celui-là où il nous introduisait, nous marquant le lieu. Et lors, je comprenais intérieurement, quoiqu'il ne parlât pas, que c'était là. J'entrai donc en cette place avec ma compagne. Ce lieu était ravissant. Il n'avait point d'autre couverture que le ciel; le pavé était comme de marbre blanc ou albâtre, tout par carreaux avec des liaisons d'un beau rouge. Le silence y était, qui faisait partie de sa beauté. J'avançai dedans, où de loin, à main gauche j'aperçus une petite église de marbre blanc ouvragé, d'une belle architecture à l'antique, et, sur cette petite église, la sainte Vierge qui y était assise, le faîte étant disposé en sorte que son siège y était placé. Elle tenait son petit Jésus entre ses bras sur son giron. Ce lieu était très éminent, au bas duquel il y avait un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, excepté une petite maisonnette qui était l'église de ce pays-là, qui seule était exempte de ces brumes. La sainte Vierge, mère de Dieu, regardait ce pays, autant pitoyable qu'effroyable. À l'abord, je la trouvai aussi inflexible que le marbre sur lequel elle était assise. Il y avait un chemin étroit pour descendre en ce grand pays. Ma compagne, qui me suivait comme je la tirais par la main, dès que j'eus aperçu la sainte Vierge, par un tressaillement d'affection, quittant la main de cette bonne dame, je courus vers cette divine Mère et étendis mes bras, en sorte qu'ils pouvaient atteindre aux deux bouts de cette petite église, sur laquelle elle était assise. J'attendais, par désir, quelque chose d'elle. Comme elle regardait ce pauvre pays, je ne la pouvais voir que par derrière. Lors, je la vis devenir flexible et regarder son béni Enfant, auquel sans parler elle faisait entendre quelque chose d'important à mon cœur. Il me semblait qu'elle lui parlait de ce pays et de moi et qu'elle avait quelque dessein à mon sujet, et moi, je soupirais après elle, ainsi mes bras étant étendus. Lors, avec une grâce ravissante, elle se tourna vers moi et, souriant amoureusement, elle me baisa sans me dire mot, puis elle se retourna vers son Fils et lui parlait encore intérieurement, et j'entendais en mon esprit qu'elle avait du dessein sur moi, duquel elle lui parlait. Lors, pour la deuxième fois, elle se tourna vers moi et me baisa derechef, puis elle communiquait à son très adorable Fils et ensuite me baisa pour la troisième fois, remplissant mon âme par ses caresses d'une onction et d'une douceur qui est indicible. Puis, elle recommença de parler de moi comme auparavant. Je ne pourrais jamais décrire la ravissante beauté et douceur du visage de cette divine Mère.

Elle était comme à l'âge qu'elle allaitait notre très adorable petit Jésus. Ma compagne était arrêtée deux ou trois pas descendant en ce grand pays, d'où elle regardait la très sainte Vierge qu'elle pouvait voir à côté. Je me réveillai, portant en mon cœur une paix et douceur extraordinaire qui me dura quelques jours, m'unissant à Notre-Seigneur et à l'amour de la très sainte Vierge. 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, 303-306)

Comme dans le rêve des fiançailles mystiques, le début et la conclusion du récit marquent l'émergence et la dissipation de l'expérience onirique à travers la représentation du sujet "dormant" pendant la "nuit" et de son réveil. L'accès au monde imaginaire, exprimé auparavant par la formule "il me sembla que", devient ici une action subie. En écrivant "il me fut représenté en songe que", la rêveuse s'affranchit de toute responsabilité envers le phénomène visuel. L'expérience apparaît donc le résultat d'une intrusion évidemment divine, du fait que le "songe"<sup>21</sup> suit immédiatement une communication intérieure avec Dieu ("un discours familier") et qu'il met la protagoniste, après son réveil, dans un état spirituel singulier. Le rêve laisse une trace profonde dans l'âme de Marie: "une si grande impression" et une sensation de "paix et douceur extraordinaire", prolongée dans le temps, qui relie intimement le sujet à Dieu et à sa sainte Mère.

Contrairement au premier épisode onirique, l'interprétation symbolique du rêve de 1634 s'avère moins immédiate, car l'expérience ne se rattache pas aux lieux communs hagiographiques. Cependant, le récit condense et synthétise de manière subtile et minutieuse tous les éléments essentiels de l'entreprise missionnaire – relatée à partir du neuvième jusqu'au treizième et dernier état d'oraison –, à savoir la présentation des protagonistes, le déplacement vers une terre lointaine, les obstacles à surmonter et la protection des saints qui contribue à la réussite du projet.

Les protagonistes du songe représentent les fondatrices du monastère des Ursulines de Québec: Marie et une laïque dont l'identité nous sera révélée dans la suite du récit, à la fin du neuvième état d'oraison (R, 318-319). Il s'agit de Madeleine DE LA PELTRIE, une jeune bourgeoise originaire des alentours d'Alençon qui, devenue veuve, se sentit inspirée de vouer sa fortune et sa propre personne à l'évangélisation des Amérindiens. À travers l'indication "rencontrée par je ne sais quelle voie", la narratrice anticipe que les deux femmes ne se connaissaient pas (R, 319, 340) et que sans le réseau de connaissances communes, relations clairement providentielles (R, 341), elles ne se seraient jamais rencontrées.

Comme l'atteste l'abondance du réseau lexical du déplacement, le rêve prophétise une expérience de voyage: l'abandon de

<sup>21</sup> Nous soulignons que Marie emploie le terme "songe" plutôt que "rêve". Sur l'usage et les nuances de sens de ces mots au XVII<sup>e</sup> siècle, voir: Robert J. MORRISSEY, *La rêverie jusqu'à Rousseau. Recherches sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum, 1984, pp. 104-107.



l'espace natal, évoqué par l'expression "nous quittâmes le lieu de notre demeure ordinaire", pour rejoindre un "grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées" qui correspond, dans la réalité, à la Nouvelle-France. D'ailleurs, cette description sera confirmée lorsque, dans le douzième état d'oraison, Marie narre son arrivée à l'autre bout du monde (R, 371). De plus, dans le pays rêvé, il y a une "petite maisonnette" qui préfigure la "petite maison" (R, 368) qui abritera les Ursulines pendant les premières années de leur établissement.

Le contenu onirique révèle que le déplacement des protagonistes ne se réalise pas sans ennuis, ainsi que le témoigne la "fatigue", les "obstacles très difficiles qui s'opposaient à notre passage et nous empêchaient d'aller au lieu où nous aspirions" et le "chemin étroit pour descendre en ce grand pays". Ces entraves réapparaissent dans les chapitres successifs en tant qu'adversités et contretemps concernant les deux futures fondatrices. Madame DE LA PELTRIE devra surmonter une grave maladie (R, 317), l'opposition de sa famille qui ne veut pas qu'elle dilapide son bien (R, 339) et la remise de l'embarquement par la Compagnie des Cent-Associés (R, 341-342). De son côté, Marie devra convaincre ses supérieurs de l'authenticité de sa vocation et surtout obtenir leur approbation pour une entreprise hors du commun, en raison de l'obligation de la clôture féminine rétablie par le Concile de Trente. Ainsi, l'Ursuline doit-elle déclarer sa disposition au Père SALIN, son directeur de conscience, qui se montre méfiant (R, 326) et à l'Archevêque de Tours qui semble un "prélat très difficile" (R, 342). À cela s'ajoute l'entremise de sa sœur Claude (R, 347) qui s'était adressée à un notaire pour empêcher son départ. Malgré tout, le dénouement du voyage missionnaire s'annonce positif, si l'on considère la restrictive "cependant, je franchissais tous les obstacles" et l'image conclusive de la vision onirique où la compagnie s'achemine vers le pays.

De même que dans le rêve de l'enfance, la représentation spatiale oppose verticalement deux mondes. La dimension supérieure, ou l'espace divin, s'organise en deux parties: les deux protagonistes accèdent à une "belle place" où une sainte figure, qui ressemble à un "Apôtre", leur indique le chemin pour rejoindre la "petite église" surmontée par la Vierge et son Enfant. Le silence, la blancheur et la qualité des matériaux et des constructions donnent à l'espace un caractère sacré. Ici, la fantasmagorie onirique dépasse les effets du premier songe: la Vierge et Jésus sont assis sur le faite de l'église, la Vierge qui a l'aspect d'une statue s'anime, tel que l'indique l'opposition "inflexible-flexible", les bras de l'Ursuline atteignent invraisemblablement les extrémités de l'église et celle-ci surplombe vertigineusement le vaste pays. Dans la partie inférieure se trouve ce territoire dont la descrip-



tion se révèle un présage négatif. La qualification (“pitoyable”, “effroyable” et “pauvre”) et la présence de “brouillards épais” mettent en relief le caractère inhospitalier du pays, ce que la narratrice confirme, dans les pages suivantes, en soulignant constamment les circonstances affligeantes de la vie missionnaire.

Si Marie et Madame DE LA PELTRIE portent à terme leur projet missionnaire, c’est grâce à la bienveillance de la Sainte Famille, aux trois saints personnages qui apparaissent dans le songe. L’Ursuline n’associera que plus tard, comme elle l’écrit dans le dixième chapitre, la figure du “gardien” à Saint JOSEPH (R, 324). Comme dans le songe le saint accompagne les protagonistes dans l’espace divin, dans la vie réelle, il accorde ses faveurs aux fondatrices. C’est en faisant un vœu à Saint JOSEPH que Madame DE LA PELTRIE guérit miraculeusement de sa maladie: “Au même moment qu’elle eut fait ce vœu, toutes ses douleurs violentes qu’on avait jugées mortelles se retirèrent et ne lui resta que la faiblesse” (R, 318). Puis, Marie pressent l’arrivée de sa co-fondatrice à Tours à travers l’entremise du saint: “[...] j’eus un instinct dans mon âme qui me disait que je quittasse tout et que je m’en allasse dans l’ermitage de Saint-Joseph, pour le remercier d’une grande grâce qu’il m’avait faite” (R, 344).

Marie est favorisée, aussi bien dans le songe que dans la réalité, d’une relation exclusive à la Vierge. À travers la communication aphasique de la sainte Mère, réitérée quatre fois en alternance avec trois baisers, se scelle une promesse et une alliance comme dans le rêve des sept ans<sup>22</sup>. En effet, l’Ursuline surmonte les difficultés spirituelles et temporelles qui l’accablent pendant la période missionnaire grâce à l’union avec la sainte Mère. Comme l’écrit Marie, le crise spirituelle, une “révolte des passions et tentations d’aversion” qui dure huit ans, ne se dissipe qu’“au jour de la fête de l’Assomption de la très sainte Vierge, l’an 1647, que j’eus une forte inspiration de recourir à cette divine Mère pour qu’il lui plût de m’en obtenir la délivrance [...]” (R, 418). Quant aux affaires extérieures, la Vierge aide la religieuse dans le rétablissement de sa communauté et du monastère qui avait été réduit en cendres, en 1650, à cause d’un incendie accidentel:

Je n’eus pas plus tôt commencé que je sentais son assistance d’une façon et manière fort extraordinaire, qui était que je l’avais continuellement présente. Je ne la voyais pas des yeux du corps ni par vision imaginaire, mais en la manière que le suradorable Verbe Incarné me fait l’honneur et la miséricorde de se communiquer à moi, par union, amour et communication actuelle et continuelle, que je n’avais jamais expérimenté au regard de la très sainte Vierge [...]. (R, 440-441)

<sup>22</sup> Voir: Ghislaine BOUCHER, *Du centre à la croix, Marie de l’Incarnation (1599-1672)*, Symbolique spirituelle, Sillery, Religieuses de Jésus-Marie, 1976, p. 34.



Ainsi que nous l'avons vu, les personnages, l'espace et l'intrigue oniriques annoncent parfaitement l'expérience missionnaire. Toutefois, dans la conclusion du récit du rêve prophétique, la narratrice souligne que la rêveuse demeure dans l'inconscience de la signification de la vision. Le mystère de la vocation et du projet apostoliques sera dévoilé à travers d'autres révélations divines, une série de phénomènes intérieurs qui tireront la religieuse de son ignorance. Tout d'abord, Dieu confirme le déplacement vers une terre lointaine, ainsi qu'il annonce l'œuvre évangélisatrice, en faisant expérimenter à son élue de nombreuses "abstractions". Il s'agit de phénomènes d'ubiquité que Marie décrit comme une disjonction entre le corps, qui demeure enfermé dans le monastère, et l'esprit qui voyage dans le monde entier pour rejoindre "plusieurs troupes d'âmes" (R, 312) égarées:

Je faisais bien des stations par tout le monde; mais les parties du Canada étaient ma demeure et mon pays, mon esprit était tellement hors de moi et abstrait du lieu où <était> mon corps, qui pâtissait cependant beaucoup par cette abstraction [...]. (R, 316-317)

Ensuite, au cours d'une extase, Dieu communique explicitement à l'Ursuline la destination et l'objectif missionnaires, en se référant à la vision onirique: "C'est le Canada que je t'ai fait voir; il faut que tu y ailles faire une maison à Jésus et à Marie" (R, 316). La religieuse reçoit également l'ordre de communiquer sa vocation à son entourage et, en particulier au Père DE LA HAYE (R, 327), l'un des personnages qui mettent en relation l'Ursuline avec Madame DE LA PELTRIE. Enfin, c'est à travers deux visions prophétiques, encore énigmatiques, que Dieu complète l'annonce onirique des difficultés à endurer en Nouvelle-France. La première anticipe les troubles spirituels dont Marie ne sera délivrée qu'en 1647 par la Vierge:

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. (R, 348)

La deuxième vision a un caractère moins personnel, car les "croix" concernent plutôt l'ensemble des missionnaires qui participent à la construction de l'Église canadienne:

[...] j'avais pâti une occupation imaginaire. Il me sembla que j'étais en une rue ou ville toute neuve, en laquelle il y avait un bâtiment d'une merveilleuse grandeur. Tout ce que je pus découvrir à mes yeux était que ce bâtiment était tout construit, en lieu de pierres, de personnes crucifiées. Les uns ne l'étaient qu'à demi-jambes, les



autres un peu plus haut, les autres à mi-corps, les autres en tout le corps, et chacun avait une croix qu'ils tenaient selon qu'ils étaient crucifiés. Mais il n'y avait que ceux qui étaient crucifiés par tout le corps qui la tinsent de bonne grâce. Je trouvais cela si beau et si ravissant que je n'en pouvais ôter ma vue. (R, 348-349)

Si, d'un côté, ces expériences prémonitoires se veulent un éclaircissement et une amplification du message onirique, d'un autre, elles mettent la protagoniste dans un nouveau processus d'attente qui agit similairement, au point de vue narratif, sur le lecteur.

Les rêves de Marie représentent les événements déclencheurs d'une phase de vie marquée par de nouvelles révélations ou confirmations des prémonitions oniriques. Ces expériences instaurent un "temps intermédiaire", car elles constituent, d'après Jacques LE BRUN,

[...] des réalités ambiguës et imperceptibles, hors-temps mais non pas éternité, non sans rapport avec le temps, mais n'ayant de rapport avec la biographie que par le chiffre d'un âge rituel et l'appel à un possible futur. Les "impressions" vont, pour ainsi dire hors-temps, se transformer et, différentes, s'inscrire, selon une série de médiations, "un jour" dans le temps.<sup>23</sup>

Les songes, événements de durée infime dans la chronologie existentielle, s'ouvrent sur cet "hors-temps" qui apparaît une dimension intermédiaire entre le temps historique et l'éternité divine. L'espace onirique accueille les images d'un avenir qui viennent de l'éternité car elles sont envoyées de Dieu. Ainsi que nous l'avons vu, les prophéties s'inscrivent ensuite dans le temps, en créant chez la rêveuse un sentiment d'absence et d'attente qui sera comblé par une série de "médiations", grâce qui réactualisent les songes en apportant d'autres indications ou des garanties, jusqu'à l'instant de la réalisation. Ainsi, les rêves prophétiques sont-ils à l'origine d'une structure temporelle tripartite qui s'aligne sur le modèle relevé par Jacques LE BRUN: "[...] un instant inaugural, lié au songe, un travail confirmatoire et préparant le vouloir, une manifestation et la décision qui tranche puis crée la certitude"<sup>24</sup>. Il existe, donc, une "ressemblance" entre la *Relation* et les nombreuses biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, l'ouvrage de l'Ursuline se distingue en raison de l'extension de cette structure. Chez Marie, le développement songe-réalisation ne se borne pas à un compte rendu de quelques pages, puisqu'il s'étend sur plusieurs chapitres et qu'en se répétant il partage l'ouvrage en deux macro-séquences. Les autobiographies spirituelles sont régies par un principe d'imitation qui est, d'après Frank BOWMAN, "validation et signification"<sup>25</sup>. Marie, comme tant d'autres moniales appelées à relater les mouvements

<sup>23</sup> Jacques LE BRUN, "Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps", cit., p. 41.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>25</sup> Frank Bowman, "Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle", in Marc FUMAROLI (dir.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève, Droz, 1982, p. 317.





de leur conscience, s'approprient les *topoi* d'une tradition inaugurée par les *Confessions* de Saint AUGUSTIN, en passant par l'œuvre de THÉRÈSE D'AVILA, pour interpréter et prouver l'orthodoxie de son parcours. Cependant, comme l'affirment Jean BARUZI et Frank BOWMAN, c'est dans les écarts et la modification de ces lieux communs qu'émerge la singularité de l'identité et de l'écriture mystiques<sup>26</sup>. Dans la *Relation*, cette originalité tient à la complexité de son système temporel, au croisement d'un temps spirituel avec un temps prophétique, car à l'arrière-plan de la progression des états d'oraison s'enchaînent deux phases engendrées par des phénomènes prophétiques qui réapparaissent sans cesse, à travers d'autres manifestations surnaturelles, jusqu'à l'accomplissement.

D'un autre côté, les expériences oniriques de Marie s'avèrent intéressantes en fonction de l'exploitation narrative de leur caractère prophétique et symbolique: la prémonition reçue par la religieuse devient, dans le récit, une prolepse énigmatique qui agit sur l'horizon d'attente du lecteur en créant un effet de suspense. Sans nier l'authenticité de l'expérience et la véridicité de son compte rendu, il est possible que Marie, en tant que narrateur ultérieur, en ait altéré le contenu. La correspondance exacte entre les symboles oniriques et les circonstances décrites dans la suite du récit prouvent que la narration des rêves a été finement méditée, spécialement dans le cas du songe de 1634. Nous rappelons que l'altération est un aspect automatique et constitutif de toute expérience onirique, du moment que le rêve passe nécessairement par la verbalisation. Dans son étude consacrée au rêve dans la littérature utopique, Carmelina IMBROSCIO constate:

Reproduire un rêve, ce n'est pas, bien sûr, comme rêver dans la vie réelle. L'écriture étant un acte volontaire, elle propose l'événement qu'elle veut imiter de manière sûrement suggestive et vraisemblable, mais statutairement artificielle. Plutôt que du rêve proprement dit, on pourrait rapprocher le rêve littéraire du récit que le rêveur fait, en état de veille, de son expérience onirique. Et encore, il y a des différences substantielles: le récit du rêve fait par un individu face à l'analyste, est conditionné, compromis, par le recours à la traduction en mots de ce que le sommeil et l'inconscient ont confié à des images: c'est un acte verbal nécessairement réducteur de l'expérience vécue. Il n'en est pas de même pour le rêve fictionnel, acte mimétique et volontaire né de la fantaisie consciente de l'écrivain et des stratégies narratives qu'il a adoptées.<sup>27</sup>

L'altération narrative ne dépend pas seulement de la traduction du visuel au verbal, car les récits de rêves se réalisent après coup, à partir d'un souvenir qui "est de toutes façons partiel et approximatif"<sup>28</sup>. Les récits oniriques de l'Ursuline dépassent cette trahison par rapport à l'expérience vécue, car ils ont été

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 318 et Jean BARUZI, "Introduction à des recherches sur le langage mystique", cit., p. XXXIII.

<sup>27</sup> Carmelina IMBROSCIO, "Utopie et rêve/Utopie et uchronie", in Vita FORTUNATI et Raymond TROUSSON (dir.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, Paris, Champion, 2008, pp. 819-820.

<sup>28</sup> Jean-Daniel GOLLUT, "Récits de rêves modernes. Aspects énonciatifs et textuels", cit., p. 25.



rédigés après la réalisation prophétique et non pas immédiatement après le rêve: ce qui était un mystère, un défaut de connaissance, au moment du réveil de la rêveuse ne l'est plus pour la mystique qui a achevé son parcours et qui doit justifier à tout lecteur les circonstances humainement et institutionnellement inconcevables de sa vie – l'abandon de son enfant, l'entrée en religion après trente ans de vie séculière et l'apostolat missionnaire – et prouver à son fils l'inéluctabilité des dispositions divines qui ont été à l'origine de ses souffrances.

### Références bibliographiques

Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le ciel: les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

Mikhaïl BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Daria OLIVIER (trad.), Paris, Gallimard, [1975] 1978.

Jean BARUZI, "Introduction à des recherches sur le langage mystique", in Marie-Madelaine DAVY (dir.), *Encyclopédie des mystiques: Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif*, t. I, Paris, Seghers, 1977, pp. XXIX-XLVI.

Émile BENVENISTE, "L'appareil formel de l'énonciation", in *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, pp. 79-88.

Marcel BERNOS, "Confession et conversion", in Roger DUCHÈNE, *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du XII<sup>e</sup> Colloque de Marseille, janvier 1982, Centre Méridional des Rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, 17, 1983, pp. 283-293.

Ghislaine BOUCHER, *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation (1599-1672), Symbolique spirituelle*, Sillery, Religieuses de Jésus-Marie, 1976.

Frank BOWMAN, "Le statut littéraire de l'autobiographie spirituelle", in Marc FUMAROLI (éd.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Genève, Droz, 1982, pp. 313-334.

Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

Denis DELÂGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985.

Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

Alessandra FERRARO, "Le corps de l'Autre. Marie de l'Incarnation et les Sauvages", in Alessandra FERRARO (dir.), *Altérité et insularité. Relations croisées dans les cultures francophones*, Actes du séminaire d'Udine, 16 mai 2002, Udine, Forum, 2005, pp. 47-59.

Alessandra FERRARO, "Dal discorso mistico all'autobiografia: le *Relations* (1633-1654) di Marie de l'Incarnation", in Rita LIBRANDI (dir.), *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle*

*Americhe (secc. XVI-XXI)*, Atti del convegno internazionale di Napoli, 4-6 novembre 2010, Firenze, Cesati, 2012, pp. 405-417.

Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

Jean-Daniel GOLLUT, "Récits de rêves modernes. Aspects énonciatifs et textuels", in Nicola MEROLA et Caterina VERBARO (dir.), *Il sogno raccontato*, Atti del convegno internazionale di Rende, 12-14 novembre 1992, Vibo Valentia, Monteleone, 1995, pp. 21-34.

Claire GOURDEAU, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994.

Sophie HOUDARD, "Les Auteurs mystiques et la pensée du dehors", in Nicole JACQUES-LEFÈVRE et Frédéric REGARD (dir.), *Une histoire de la "fonction-auteur" est-elle possible?*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche LiDiSa, 11-13 mai 2000, E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 193-215.

Carmelina IMBROSCIO, "Utopie et rêve/Utopie et uchronie", in Vita FORTUNATI et Raymond TROUSSON (dir.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, Paris, Champion, 2008, pp. 819-830.

Jacques LE BRUN, "Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII<sup>e</sup> siècle", in Roger DUCHÈNE, *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du XII<sup>e</sup> Colloque de Marseille, janvier 1982, Centre Méridional des Rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, 17, 1983, pp. 317-330.

Jacques LE BRUN, "Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps", in Jean-Luc GAUTIER (éd.), "Rêver en France au XVII<sup>e</sup> siècle", *Revue des Sciences Humaines*, vol. 211, n. 3, juillet-septembre 1988, pp. 27-47.

Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, [1975] 1996.

MARIE DE L'INCARNATION, *Relation de 1654*, in *Écrits spirituels et historiques*, publiés par Dom Claude MARTIN, réédités par Dom Albert JAMET, Paris / Québec, Desclée de Brouwer / L'Action sociale, vol. II, 1930, pp. 151-476.

Claude MARTIN, *La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Louis Billaine, 1677.

Robert J. MORRISSEY, *La rêverie jusqu'à Rousseau. Recherches sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum, 1984.

Guy-Marie OURY, *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, 2 vol., Tours, Société archéologique de Touraine, 1973.

Nicholas D. PAIGE, *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

Achiel PEELMAN, “Marie Guyart de l’Incarnation et la spiritualité amérindienne: un dialogue impossible?”, in Françoise DEROY-PINEAU (dir.), *Marie Guyard de l’Incarnation: un destin transocéanique* (Tours, 1599 – Québec, 1672), Paris / Montréal, L’Harmattan, 2000, pp. 365-374.

Éric SUIRE, “La sainteté à l’époque moderne. Panorama des causes françaises (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 110, n. 2, 1998, pp. 921-942.

Laura VERCIANI, *Marie de l’Incarnation. Esperienza mistica e scrittura di sé*, Firenze, Alinea, 2004.

\*\*\*

#### ABSTRACT

*The research examines the dream experiences described by Marie Guyard de l’Incarnation (1599-1672) in her spiritual autobiography, Relation of 1654. It is the analysis of the enunciation and the elaboration of space and time in recounting these two spiritual phenomena, to emphasize some aspects of this autobiographic and mystic report. Dreams reveal themselves as experiences of transition between the real and the supernatural implying a subject split in two and a kind of transfer of space and time, and revealing their prophetic nature.*

#### MOTS-CLÉS

Marie de l’Incarnation (1599-1672), autobiographie spirituelle, mystique, rêves, prophéties, hagiographie, Claude Martin, XVII<sup>e</sup> siècle, Nouvelle-France, Amérindiens.