

**Se taire pour mieux plaire?
Le paradoxe genré du silence dans la *Correspondance* (1626-1631)
de Marie Guyart de l'Incarnation**

Samantha Carron¹

Reconnus depuis plusieurs années pour leur valeur documentaire et littéraire, les écrits de Marie de l'Incarnation sont des textes fondateurs de la littérature de la Nouvelle-France et, partant, de la littérature canadienne française. Michel Biron et ses collègues, qui ont écrit *l'Histoire de la littérature québécoise* (2010) et font une synthèse de près de cinq siècles de littérature, commencent naturellement par les *premiers textes* de la Nouvelle-France, là où Marie de l'Incarnation est la première femme religieuse référencée dans l'histoire de la littérature québécoise². Elle est aussi la première femme religieuse à être mentionnée quant aux récits pieux des héroïnes canadiennes dans *l'Histoire des femmes au Québec* selon Micheline Dumont et ses collègues (1982)³. Dans son rapport historique des expériences de ces femmes qui ont rendu possible les grands moments de l'histoire du Québec, Patricia Smart (2014) place Marie de l'Incarnation en tête de classement⁴. Parce que Marie est aujourd'hui considérée comme la première femme religieuse missionnaire et fondatrice du premier établissement pour jeunes filles au Canada, Philippe Roy-Lysencourt et ses collègues (2019) ont consacré un ouvrage collectif à sa singularité et son universalité. Là, les textes de Marie sont la médiation de la vie d'une figure historique, mystique, fondatrice, éducatrice, missionnaire, mais aussi une femme de lettres et une théologienne à part entière. Aussi bien le personnage historique de Marie de l'Incarnation que ses textes qui apportent à l'histoire de sa vie continuent donc de faire couler beaucoup d'encre en sciences humaines,

¹ Cet article s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

² Cet ouvrage est organisé dans un ordre chronologique, débutant par les écrits de Jacques Cartier, Samuel de Champlain et Marc Lescarbot, pour ensuite se diriger vers les *Relations* des Jésuites et l'utopie religieuse, pour finalement consacrer toute une section de l'histoire des écrits de la Nouvelle-France à Marie de l'Incarnation. Voir principalement les pages 34–38.

³ Voir particulièrement leur deuxième chapitre intitulé *Héroïnes sans le savoir* (pages 35 à 62), dans lequel elles font mention de femmes telles que Marie de l'Incarnation, Jeanne Mance, Marguerite Bourgeoys ou encore Marguerite d'Youville.

⁴ Voir la première partie de l'ouvrage, des pages 24 à 93, dans laquelle Patricia Smart retrace le courant mystique retrouvé dans les *Relations* de Marie.

tant en théologie, en sciences religieuses, en psychanalyse, en sciences de l'éducation, en histoire, en anthropologie, en ethnographie, en linguistique, en littérature, qu'en études féministes (Landy-Houillon 304). D'ailleurs, Marie est aujourd'hui considérée comme étant représentative de l'écriture personnelle féminine de la Nouvelle-France et ses textes sont reconnus comme les premiers écrits féministes au Québec (De Sadeleer 65–66).

La portée féministe et agentive de Marie de l'Incarnation ne réside pas uniquement dans son corpus de textes rédigé en milieu colonial à Québec, bien qu'il soit le plus étudié de tous ses écrits⁵. Ceux qui retracent les années précédant la révélation de la vocation de Marie reçoivent généralement moins d'attention, alors qu'ils marquent le début de sa trajectoire spirituelle, laquelle révèle particulièrement bien la relation de Marie avec les rapports de genre et de pouvoir au XVII^e siècle. En effet, à ce moment de sa vie, la religieuse doit naviguer à la fois ses propres relations familiales et la hiérarchie genrée de l'Église catholique. De ce fait, une relecture des dix premières lettres de la *Correspondance* fera ressortir les dichotomies genrées qui influencent spécifiquement l'écriture du soi féminin religieux au XVII^e siècle. En effet, écrites entre 1626 et 1631 et toutes destinées à son directeur spirituel de l'époque, Dom Raymond de Saint-Bernard, ces lettres sont écrites lorsque Marie n'est encore que jeune dévote, peu de temps avant son entrée au monastère des Ursulines de Tours. Raymond Brodeur écrit en 2010 que par le jeu du langage, de l'échange et du partage avec son directeur spirituel, Marie a l'occasion de se révéler, de se découvrir, tant à son confesseur qu'à elle-même (76). Il est donc impossible de nier, chez Marie de l'Incarnation, l'importance de l'acte d'écriture dans la découverte et l'appropriation d'un soi qui lui est propre.

Il semble ainsi qu'il existe un lien intrinsèque entre écrire le soi féminin religieux et la manière de le représenter dans les textes de Marie de l'Incarnation. Toutefois, selon la notion d'ethos de Dominique Maingueneau, l'ethos « n'est pas ce que les orateurs disent explicitement sur eux-mêmes mais la personnalité qu'ils montrent à travers leur façon de s'exprimer » (137–138). L'ethos ne se dévoilant pas à travers ce qui se dit mais plutôt à travers ce qui ne se dit pas, le silence tient une place

⁵ Je l'ai d'ailleurs étudié dans un autre de mes travaux. Voir Samantha Carron. « Marie Guyart de l'Incarnation : Une femme d'action en Nouvelle-France. » *Études Canadiennes/Canadian Studies*, n° 88, 2020, p. 9–30.

cruciale et paradoxale dans les lettres de Marie de l'Incarnation. « C'est en se taisant, en s'effaçant, que le langage di[t] », explique Daniel Gagnon-Barbeau, « [c'est] en s'évanouissant qu'il fai[t] apparaître » (47–48). La lettre peut ainsi être considérée chez Marie comme la médiation de la construction littéraire de l'image du soi et comme la médiation d'une stratégie discursive de persuasion, soit le silence.

À la lumière des rapports genrés du XVII^e siècle, il s'agira ici de démontrer que la représentation du soi de Marie dans ces dix lettres accomplit deux actions opposées. D'une part, Marie affirme sa conformité aux normes de son temps concernant la modestie religieuse féminine à travers des modes discursifs d'autodérision et de silence, démontrant ainsi à son directeur spirituel son aptitude à devenir une bonne candidate dans l'ordre des Ursulines. D'autre part, tout en restant fidèle à la mentalité particulière, aux contraintes et aux possibles de son temps, le discours de Marie inscrit une présence féministe dans la symbolique de l'Église catholique, faisant ainsi du silence un mode stratégique d'agentivité et, potentiellement, de pouvoir.

Dans son article “A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender, and the Feminist Paradox” (2003), Daniella Kostroun étudie le paradoxe féministe chez les religieuses de Port-Royal et rapporte que celles-ci utilisent le genre, c'est-à-dire les présomptions sur la qualité dite *naturelle* de l'« infériorité » des femmes au XVII^e siècle, pour paradoxalement défendre leur droit de conscience et, par extension, leur droit de s'opposer au patriarcat (485). Kostroun expose les paradoxes d'un système idéologique qui adopte l'égalité universelle—dans ce cas, l'égalité spirituelle de tous·tes les chrétien·ne·s devant Dieu—, en même temps qu'il soutient la différence des sexes comme un fait naturel et une base de la différenciation sociale et spirituelle (488). Lire Marie de l'Incarnation à travers le « *gender-based paradox* » de Kostroun permet ainsi d'observer comment le silence est, dans la *Correspondance*, une forme supérieure d'obéissance mais aussi une stratégie de résistance individuelle. Plus important encore, cette approche élargit davantage notre compréhension des femmes religieuses de la première modernité, au-delà des religieuses de Port-Royal, en montrant la continuité dans les stratégies discursives employées par les femmes. Bien que plusieurs pourraient la considérer comme anachronique, car le féminisme n'était

pas nommé comme tel au XVII^e siècle⁶, cette approche donne néanmoins un nouvel éclairage à la dimension agentive des textes de Marie et permet d'envisager les avancées spirituelles de celle-ci bien au-delà du XVII^e siècle.

L'honnesteté et la modestie des femmes religieuses au XVII^e siècle

L'écriture épistolaire de Marie traduit à la fois l'effacement et l'inscription du sujet féminin, et met à contribution la modestie qui représente la condition chrétienne des femmes dévotes et religieuses telle qu'attendue par la société et l'Église du *Grand Siècle*. Pour les femmes dévotes, en premier lieu, cet idéal féminin équivaut à être modeste afin de mieux répondre à la tradition de théologie morale qui associe la femme à une suspecte et à une tentatrice. C'est Boileau qui, dans son ouvrage *De l'abus des nudités de gorge* en 1677, dépeint la femme telle l'artisanne diabolique de la perdition des hommes, fidèle en cela à sa vocation d'Ève pécheresse :

Il y a toujours du péril à considérer attentivement une gorge nue; et il y a non seulement un grand danger, mais une espèce de crime de la regarder avec attention dans l'église en même temps que l'on offre le saint Sacrifice de nos autels. Car Jésus-Christ étant alors réellement et véritablement présent, il me semble qu'on lui fait injure de lui préférer une femme, ou du moins de partager notre attention et peut-être nos vœux entre lui et elle, et de demeurer comme en suspens à qui nous donnerons nos désirs et nos pensées... (33)

Il semble que selon Boileau, les caractéristiques de la modestie deviennent à la fois la réponse aux mauvaises mœurs et la vertu attendue des femmes dévotes au XVII^e siècle :

Que si vous voulez consulter votre Religion, elle vous enseignera que tout ce qui se fait par un esprit de vanité & de concupiscence, par un motif d'amour propre et de complaisance pour soi-même, ne peut être agréable à Dieu, qui nous ordonne d'être chastes et humbles, qui

⁶ On n'oublie pas pour autant les salonnières et les précieuses de l'époque classique qui ont marqué le début d'un premier féminisme en France.

nous commande de nous mépriser et de nous haïr nous-mêmes, Elle vous enseignera qu'une fille et qu'une femme Chrétienne doit se faire connaître autant par sa pudeur et par sa modestie que par sa foi. (51)

Alors qu'il s'agit normalement d'un sentiment privé et personnel (Rosellini 71), la pudeur de la femme de l'époque moderne en France se retrouve rapidement sous le jugement public et prend sens dans l'espace collectif, surtout lorsque l'assimilation et l'adhésion au comportement modeste deviennent obligatoire afin d'être considérée comme une *bonne* femme dévote.

Pour les femmes d'Église, en second lieu, la modestie est synonyme d'un certain effacement de soi, un renfermement dans les normes religieuses de l'époque moderne. Elle renvoie aussi à l'idée de cloisonnement et de décentrement de soi, d'une certaine focalisation sur soi relativement basse qui permet l'ouverture et l'appréciation des autres choses et personnes extérieures au soi (Saroglou 552). La modestie renvoie aussi à l'intériorité des émotions et des sentiments qui peuvent aller à l'encontre des normes de l'Église.

S'il nous faut comprendre la modestie dans les pratiques individuelles des femmes de l'époque classique, il faut tout d'abord s'intéresser à la valorisation de la modestie dans la société et l'Église catholique française au XVII^e siècle. En effet, c'est lors de la Contre-Réforme que le *Concile de Trente* impose des changements au sein du clergé et fait renaître un certain courant vertueux qui impose une révision des normes sociales et culturelles en France (Cornet Furestier 7)⁷. Afin de renforcer les reconsidérations des règles de l'Église, l'humilité et la modestie sont élues comme vertus cardinales des femmes dévotes

⁷ Contestée sur les plans dogmatique, spirituel, disciplinaire et pastoral par les protestants, l'Église réagit avec vigueur lors du *Concile de Trente* en sollicitant des courants de réforme intérieure (Cassan 163–194) tel que choisir les évêques plus de rigueur par le pouvoir monarchique, des visites pastorales plus fréquentes qui permettent aux évêques de mieux connaître les curés et de tenter de corriger leurs erreurs (et le port de la soutane s'impose pour les curés en campagne, afin de mieux les différencier des autres hommes), la favorisation de la naissance de nouvelles congrégations, ou encore le développement des collèges jésuites (la Compagnie de Jésus) pour l'instruction des petits garçons (celles des filles était déjà prises en charge par les Ursulines) (Bély 327).

françaises qui exigent que celles-ci soient de *bonnes chrétiennes* et des *honnêtes femmes* (Cornet Furestier 6).

Parmi les grands courants vertueux de réforme sociale et culturelle à ce moment-ci de l'époque classique, la modestie puise sa validation directement dans un ensemble de considérations spirituelles. Incarner une vision biblique de la modestie signifie qu'elle fait aussi une distinction directe entre les sexes et les genres. En effet, abordant les mythes genrés afin de les briser dans le premier tome de *Le Deuxième sexe* (1949), Simone de Beauvoir dénonce l'écart genré entre le sexe féminin et le sexe masculin dans la *Bible* :

La femme apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité. Tous les mythes de la création expriment cette conviction précieuse au mâle et entre autres, la légende de la Genèse, qui, à travers le christianisme, s'est perpétuée dans la civilisation occidentale. Ève n'a pas été façonnée en même temps que l'homme ; elle n'a été fabriquée ni d'une substance différente, ni de la même glaise qui servit à modeler Adam : elle a été tirée du flanc du premier mâle. Sa naissance même n'a pas été autonome ; Dieu n'a pas spontanément choisi de la créer à fin d'elle-même et pour en être directement adorée en retour : il l'a destinée à l'homme. (241–242)

La *Genèse* enseigne que la femme se reconnaît dans la passivité de son existence, en opposition à l'homme, l'être premier et actif dans son rôle tant social et historique que politique et ecclésiastique. La *Bible* a donc *a priori* créé une image de la femme comme seconde, faite pour obéir et servir.

La dissymétrie entre les deux sexes dont parle Simone de Beauvoir instaure de véritables ramifications genrées dans les écrits du XVII^e siècle. Selon Hélène Merlin-Kajman, cette dichotomie influence le *Grand Siècle* à penser la femme comme le sexe *autre* :

Les femmes sont toujours l'autre : il n'est pas certain qu'elles soient englobées dans 'les hommes'. L'exemple le plus frappant et le plus lourd d'enjeux concerne l'honnêteté. Les maximes qui lui sont consacrées

distinguent soigneusement les hommes et les femmes dans une évidente dissymétrie de traitement et de sens donné au mot 'honnêteté'. Il faut se souvenir de la première maxime qui jetait le doute général sur la sphère de l'honneur, l'honneur masculin (la vaillance) et l'honneur féminin (la chasteté). (298)

La modestie est *de facto* une vertu sociale qui se distingue entre les sexes au niveau d'un comportement religieux principal : l'honnêteté. Loin de la définition moderne de l'honnêteté qui est aujourd'hui une qualité de droiture et de franchise accordée au mérite reconnu pour les deux sexes, l'honnêteté est au XVII^e siècle une valeur de l'honneur et se pense différemment au masculin et au féminin. En effet, alors que l'honnêteté masculine est synonyme de bravoure et de courage héroïque, ce qui subjectivise la place des hommes dans la société, l'honnêteté féminine est quant à elle synonyme de pureté individuelle et d'abstinence corporelle, ce qui objectifie les femmes davantage :

L'honnêteté des femmes, c'est la chasteté, la modestie, la pudeur, la retenue. L'honnêteté des hommes, est une manière d'agir juste, sincère, courtoise, obligeante, civile. (*Dictionnaire universel Tome second, F-O*)

L'honnêteté légitime la virilité et la suprématie des hommes tout en validant l'infériorité des femmes qui n'outrepassent alors pas la condition de leur sexe. Le *Dictionnaire universel* de Furetière définit par ailleurs le terme *honneste femme* de la manière suivante : « Se dit particulièrement de celle qui est chaste, prude & modeste, qui ne donne aucune occasion de parler d'elle » (*Tome second, F-O*). Néanmoins, notons que le *Dictionnaire* n'inclut pas le terme *honneste homme*, terme qui semble aller de soi pour la société du *Grand Siècle* et ne nécessite alors pas de définition.

Dans l'ensemble, la modestie est le *topos* de l'écriture monastique et se rapporte au principe du silence. En effet, elle est définie dans le *Dictionnaire de l'Académie française* du XVII^e siècle de la manière suivante :

Vertue de celui qui est modeste. Moderation, retenue, dans ses sentiments & dans ce qui paroît au dehors [...] On dit quelque fois d'une femme, d'une fille, qu'Elle est

modeste, pour dire qu'Elle a de la pudeur. Il sied bien à une fille d'être modeste. [...] Grande modestie, parler avec modestie, se comporter avec modestie, demeurer dans la modestie, garder la modestie, se tenir dans la modestie, se renfermer dans les bornes de la modestie [...]. (*Dictionnaire de l'Académie Française* 76)

Synonyme de l'idéal féminin du XVII^e siècle, la modestie met en place une véritable hiérarchie des genres et des sexes et est principalement ancrée dans le champ sémantique de l'enfermement : *demeurer, se tenir dans, se renfermer dans la modestie* (Cornet Furestier 17). Tout comme Thérèse d'Avila avant elle, la modestie exige dans le discours de Marie qu'elle taise ce qui pourrait excuser ses fautes, ses péchés et aller à l'encontre de la convenance ecclésiastique du XVII^e siècle. Élaborer une rhétorique qui puisse donner une voix au silence (Weber 48) constitue ainsi le défi de Marie. Une certaine conformité aux normes idéologiques qui imposent la modestie et l'honnêteté aux femmes devient *de facto* une stratégie narrative indispensable à l'écriture du soi et au discours épistolaire de Marie afin de convaincre Dom Raymond de l'authenticité de ses expériences intérieures.

**« La confusion me saisit, et m'impose le silence » :
L'effacement du soi féminin religieux**

Contribuant à l'efficacité du discours de Marie, l'image de soi légitime, ou plutôt participe au procès de sa légitimation par l'écriture. Selon l'analyse du discours de Ruth Amossy, pour être reconnue légitime, l'image de soi doit être en prise sur une doxa (*Image de soi* 134). En effet, la société dévote en France exige des femmes qu'elles se conforment aux principes de la Bible. Ceci entraîne l'opinion publique à souvent considérer la femme comme l'être faible qui cède facilement aux tentations. Cette vision biblique de la femme influence l'époque du *Grand Siècle* catholique et incite à percevoir les femmes religieuses du XVII^e siècle comme étant naturellement prédisposées à céder aux influences du diable, ce qui les empêche par ailleurs à affirmer leur statut auctorial :

[T]oute prétention au statut d'auteur est en principe écartée, et elles ne sont personnellement concernées par la nature des énoncés qu'elles profèrent que dans la mesure

où elles peuvent trahir, sans le vouloir, le contenu du message divin. (Albert 28)

C'est à ce carrefour théologique que les écrits des hommes et des femmes prennent des chemins divergents. En effet, Albert explique que les hommes d'église sont beaucoup plus souvent auteurs, au sens éditorial du terme, que les femmes :

L'écriture des hommes rejoint immédiatement les buts de l'institution, qu'il s'agisse de justifier théologiquement les pratiques de l'Église ou de développer au mieux son action pastorale. En conséquence, leurs œuvres sont, en général, rapidement diffusées, ou éditées depuis qu'existe l'imprimerie. Celles des femmes en revanche, à de rares exceptions près, sont demeurées inédites, ou n'ont été publiées que longtemps après leur mort. On ne les connaît souvent qu'à travers les extraits cités par leurs biographies. [...] Quant à l'impératif d'impersonnalité découlant du principe de l'inspiration, il tend pour eux à se confondre avec un devoir de conformité au discours de l'institution qui s'impose aussi bien aux acteurs et porte-parole d'une institution séculière. (27)

Bien que les femmes s'efforcent à conformer leur écriture aux normes discursives de l'institution religieuse pour affirmer la légitimation de leurs textes, on constate souvent que ces derniers sont envahis de citations bibliques ou autres, « comme si une voix plus autorisée devait se substituer à la leur » (Albert 27). Le XVII^e siècle est *de facto* témoin du refoulement de l'auctorialité des religieuses qui tient à un précepte moral essentiel dans la culture chrétienne de l'époque moderne, soit l'humilité (Bonesso 123).

À partir de l'enjeu d'affirmer le statut d'auteure pour une femme religieuse au XVII^e siècle, Marie est *a priori* réticente à assumer ouvertement sa conscience individuelle qui peut aller à l'encontre des convenances de la société et de l'Église de France. D'ailleurs, les lettres de la *Correspondance* indiquent à plusieurs reprises que l'écriture du soi n'était pas un projet littéraire pour Marie qui ne désirait en aucun cas que ses lettres soient transmises et lues par le grand public du XVII^e siècle :

Je me confie que vous me garderez la fidélité que je vous demande [...] Et parce que l'on fait des visites dans les Maisons Religieuses, je vous prie d'écrire sur la couverture, *Papiers de conscience*, afin que personne n'y touche, et n'y jette les yeux sans scrupule : avec cette précaution les personnes de votre condition peuvent facilement garder des papiers de cette nature, où personne ne peut avoir de veue. Si vous veniez à tomber malade, et que vous fussiez en danger de mort, faites-les jeter au feu, ou plutost afin que je sois plus rassurée, envoyez-les à ma nièce qui aura soin de me les faire tenir si je vous survis. (*Lettre CLXII* 548)

L'énoncé de Marie indique que la correspondance doit être réservée à la sphère intime et privée, et gardée sous silence. On se rappelle que l'épistolaire a toujours été considéré comme un genre féminin inférieur et comme la littérature de ceux et de celles qui n'écrivent pas ou ne devraient pas écrire (Planté 13). Marie écrit dans l'intimité du privé, et on reconnaît dans ce passage la nécessité du silence pour sublimer la voix d'une femme. D'ailleurs, le caractère intime de la lettre est confirmé lorsqu'afin de mieux préserver le privé de son contenu, Marie exige qu'elle soit envoyée à sa nièce. Comme les correspondances entre femmes étaient courantes à cette époque, il semble donc que les lettres de Marie, une fois entre les mains d'une autre femme, puissent bien éviter l'œil invasif et dogmatique du grand public.

Rester dans l'intimité du privé et refouler l'auctorialité signifie un effacement du soi, du *je*. En effet, dans les lettres de Marie, l'usage textuel du pronom *je* est à la fois relié au *je* de la narratrice et au *je* auctorial qui se décline souvent de manière ambiguë grâce à l'application du *topos* monastique de l'écriture modeste du XVII^e siècle, « surtout lorsque Marie a l'impression d'avoir franchi les frontières du dicible pour une femme » (Bonesso 125). En voici un exemple dans sa *Relation de 1654* :

[...] j'avais crainte d'être mise au rang des hypocrites, donnant sujet de croire par ma production que j'étais quelque chose [...] (212)

Diane Desrosiers-Bonin explique que « bien que l'on trouve également ce *topos* [de modestie] dans la *captatio benevolentiae* des écrits

masculins, [...] les auteurs masculins ne relient jamais [cela] au fait qu'ils sont des hommes » (88). Toutefois, nous retrouvons à la fin du billet B de la *lettre X* de Marie : « Il faisoit dire à mon cœur ce qui ne se puis dire, et mes parolle sont trop défectueuse pour parler bien de l'amour » (*Lettre X* 20). L'excuse qui justifie ici le recours au silence représente textuellement le déni de reconnaissance auctorial tant au niveau social—car c'est uniquement un homme religieux qui a droit au rôle auctorial,—qu'au niveau spirituel et existentiel – puisque c'est Dieu qui parle à travers l'écriture de Marie (Ferraro 66).

Plus important encore, dénier l'auctorialité et créditer Dieu pour les paroles de Marie est une stratégie de persuasion qui s'inscrit dans les normes religieuses de son temps. En effet, les textes de Marie renseignent justement sur cette autorité patriarcale (Dieu) qui pousse la religieuse à poser sur papier ce qu'elle n'aurait autrement pas écrit. Ils font souvent de son *moi* un sujet agi plutôt qu'agissant, « un sujet sans autonomie ni initiative qui se laisse conduire par Dieu » (Bonesso 123), ce dernier étant alors représenté comme l'acteur principal et maître des expériences humaines de Marie afin de garder intacte son intégrité morale : « Je ne pensais pas écrire ceci ; mais l'Esprit intérieur m'a portée là. Il soit béni éternellement ! » (*R. de 1654* 70). Créditer Dieu de sa production narrative, c'est aussi dénier sa position d'auteure en insistant sur le caractère obligatoire de l'activité d'écriture (Albert 29–30). Ceci construit une image de soi qui contribue davantage à l'établissement d'une interrelation entre Marie et son directeur. En effet, Dom Albert Jamet, éditeur des *Écrits spirituels et historiques de Marie*, rapporte que l'écriture de celle-ci est à la fois systématique—une activité souvent imposée aux femmes religieuses par leur directeur spirituel⁸—et autonome—car Marie s'impose le silence là où la modestie le justifie :

Ce sont les motifs qui ont porté la Mère de l'Incarnation à découvrir une partie de ce qu'il y avait de plus secret dans son intérieur. Je dis une partie, car depuis qu'une âme est à Dieu au point qu'était la sienne, quoi qu'elle produise

⁸ Traduction libre de l'anglais : « Au milieu des décennies du XV^e siècle, cette atmosphère de suspicion et de surveillance accrues a assurément rendu certains prêtres réticents à promouvoir les saintes femmes, mais cela n'a pas duré longtemps [...] La nécessité d'une autorisation cléricale, cependant, était devenue plus cruciale que jamais. Les confesseurs ordonnaient désormais systématiquement à leurs pénitentes d'écrire des récits de leur vie et de leurs expériences spirituelles » (Bilinkoff 5).

au dehors, elle en retient toujours beaucoup plus dans le silence, partie par modestie, partie par nécessité. (*R. de 1633* 122)

Selon Jamet, Dom Raymond cherche à vérifier les erreurs théologiques dans l'écriture des expériences spirituelles de Marie, ce qui est d'ailleurs pratique courante auprès des femmes dévotes depuis le milieu du XV^e siècle. Cette prise de conscience est traduite dans les lettres de la religieuse par la représentation d'une hiérarchie des sexes et des genres qui domine la relation qu'elle entretient avec Dom Raymond. C'est par plusieurs mentions de la *bassesse* de Marie que ses lettres renseignent sur la condition « inférieure » de celle-ci en tant que femme et jeune dévote. Dom Raymond, quant à lui, représente essentiellement l'imagerie patriarcale. Marie finit sa *lettre V* ainsi :

Mais pardon pour l'amour de notre cher Jésus, si je suis si téméraire de m'avancer à parler de la sorte [à celui que Dieu m'a donné pour Père et pour Maître, et de qui par conséquent, je dois être la très-obéissante Fille et la très-humble Servante]. (*Lettre V* 9)

L'énoncé de ce passage convoque le patriarcat par deux présences masculines dans la vie de Marie, soit son directeur spirituel (destinataire de la lettre) et Dieu (objet de la lettre). D'ailleurs, « l'Homme entre tous les hommes, le Christ », clame Dominique Deslandres, « à bien y penser, est [...] le grand absent » (*Les pouvoirs de l'absence* 6). Force est de constater que l'écriture d'un soi modeste et inférieur vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis d'une représentation symbolique de l'autorité masculine *absente*, est énergiquement soutenue en la faveur de Marie par Dom Raymond, et représente l'adhésion de la religieuse aux conditions hiérarchiques qui définissent sa relation avec le patriarcat.

Non seulement le destinataire des lettres (Dom Raymond) influence-t-il le discours de Marie, mais « le sexe de la personne qui parle [Marie] affecte à certains égards la façon dont elle parle » (Kerbrat-Orecchioni 59). C'est alors que les diverses mentions d'incertitude et d'impuissance à s'exprimer ainsi que plusieurs allusions au silence construisent un discours systématique et conforme. En effet, la narration de l'abnégation totale de Marie envers Dieu est régulièrement accompagnée, voir même accentuée, par la phrase « *s'il faut ainsi parler* », qui revient à trois reprises dans la *lettre I*, *lettre II* et *lettre V*, et

la phrase « *je ne peux pas exprimer* », utilisée onze fois à travers les dix lettres⁹. Selon Deslandres, raconter ses extases, et plus encore « se buter au double obstacle de son impuissance à trouver les mots pour dire l'ineffable et de son ardent désir de transmettre le feu qui l'habite » est justifié par le mysticisme auquel Marie aspire (*Mysticisme et apprentissage* 16). D'ailleurs, ce qui réduit en particulier la religieuse au silence est précisément le fait qu'il est essentiellement impossible pour elle d'exprimer son amour pour Jésus, car cela relève de l'indicible. Il faut aussi savoir que le mysticisme est important pour les religieuses du XVII^e siècle puisqu'il est considéré comme l'un des cinq chemins possibles vers la sainteté. Les quatre autres sont la fondation d'un ordre religieux, le travail missionnaire, la prêtrise (pour les hommes uniquement) et les activités caritatives (Burke 50–51).

Marie s'efface derrière un *je* textuel qui se conforme aux normes de la modestie telle que prescrite pour elle par la société française catholique. Elle s'efface d'avantage lorsqu'on constate une absence totale du *je* à certains moments dans ses lettres. En effet, à travers la diversité linguistique dans l'écriture de son abnégation conforme au mysticisme, les lettres de la *Correspondance* de Marie construisent l'image de celle-ci à la troisième personne du singulier. On retrouve souvent l'usage d'expressions telles que *mon âme* ou quelquefois encore *mon esprit*, qui font référence à la spiritualité de Marie, à la symbolique religieuse du soi : « Mon âme, se voyant comme absorbée dans la grandeur immense et infinie de la Majesté de Dieu, s'écrioit [...] » (*Lettre II* 1), « Sur l'attrait de la veue des trois Personnes divines, mon esprit se trouva occupé [...] » (*Lettre II* 3), « L'âme étant parvenue à cet état, il luy importe fort peu d'estre dans l'embarras des affaires, ou dans le repos de la solitude [...] » (*Lettre III* 4). Écrire la souffrance de l'âme est une pratique courante chez les femmes mystiques des XVI^e et XVII^e siècles, car elle représente la « pierre de touche de la sainteté féminine » (Albert 26). D'ailleurs, le rapport à la souffrance est double dans ce passage, tant il fait référence à la souffrance mystique et la souffrance de l'écriture. Lorsqu'elle devient performative, l'écriture de ses expériences intérieures fait souffrir Marie par la réalité qu'elle donne à des perspectives angoissantes et par la crainte de ne pas être conforme aux obligations modestes de la femme religieuse (Trépanier 189–190). Ainsi, chaque fois que Marie pense que son discours peut contester la mentalité

⁹ *Lettre II* (x2), *lettre III*, *lettre IV*, *lettre VI* (x2), *lettre VIII*, et *lettre X* (x4).

catholique et défier la culture patriarcale des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes, le silence vient confirmer la modestie attendue par la norme catholique du XVII^e siècle.

Plus encore, dans la lettre de Marie, l'absence du *je* personnel, tant la référence au soi que l'usage du pronom, donne à comprendre l'effacement du soi face au pouvoir Divin, face au pouvoir patriarcal de Dom Raymond et face au pouvoir de la doctrine de l'Église du XVII^e siècle. Comme Foucault l'a si bien dit : « Le pouvoir réduit au silence » (80). L'écriture du soi en relation avec une puissante autorité patriarcale efface Marie dans les limites de la condition des femmes religieuses de l'époque. Plus encore, Foucault écrit que « l'instance de domination n'est pas du côté de celui qui parle (car c'est lui qui est contraint) mais du côté de celui qui écoute et se tait ; non pas du côté de celui qui sait et fait réponse, mais du côté de celui qui interroge » (80). La domination est *a priori* donc la caractéristique du destinataire de la lettre, Dom Raymond, qui lit et écoute les propos de Marie.

Le pouvoir et la portée agentive du *silence* dans le discours féminin religieux

Les lettres de Marie se conforment à l'écriture des femmes religieuses qui puisent l'inspiration de leur contenu dans l'enfermement et l'assimilation aux normes de l'Église de la Contre-Réforme. C'est aussi au XVII^e siècle que règne une véritable hiérarchie genrée au sein de laquelle se retrouve la pensée radicale de la *nature inférieure* des femmes par rapport aux hommes qui les réduit au silence et à l'enfermement, tant symboliquement—dans les normes religieuses—que littéralement—dans les couvents. Toutefois, l'écriture de Marie subvertit cette hiérarchie des sexes et des genres par l'acquisition d'une voix, à travers le silence, qui lui est propre. Ainsi, le silence devient paradoxalement l'expression et la voix même de l'écrivaine. Le vocabulaire et les divers niveaux d'expression de Marie confirment l'adhésion de son écriture au mysticisme. C'est particulièrement la représentation de son expérience extatique par le champ lexical des amours terrestres que les textes de Marie sont semblables à ceux de Thérèse d'Avila ou encore de Jean de Brébeuf, par exemple (*Mysticisme et apprentissage* 16). Toutefois, tel que Barbara Havercroft l'écrit, c'est exactement en écrivant les normes genrées que peuvent alors débiter certains changements sociaux et politiques (94). Dans cette perspective,

le silence est une stratégie qui permet à Marie de l'Incarnation de se faire entendre.

Écrire le silence représente la prise de conscience de Marie des normes genrées de l'Église catholique, ce qui devient *de facto* le levier de son agentivité. En effet, bien avant que Marie ne prononce ses vœux et qu'elle devienne Sœur Marie de l'Incarnation, elle exprime déjà l'importance du retrait et de l'isolement, et insiste sur la valeur de la modestie dans la religion catholique. D'ailleurs, c'est dans le silence du retrait que se construisent le privé et l'intime, concepts qui font de l'écriture du soi un acte dominant et autonome. Pour autant, Marie ne cherche pas à officiellement recevoir le titre d'auteure : « je faisais quelque réflexion sur cette grande privauté et je sentois quelque inclination à me retirer dans le respect... » (*Lettre II 3*). Cette mention du retrait dans le silence se retrouve d'ailleurs dans tous les textes de Marie de l'Incarnation. Dans la *Relation de 1633*, ceci se retrouve dès que, jeune dévote en 1621, Marie est embauchée dans l'entreprise de sa sœur et de son beau-frère : « personne de notre logis ne s'apercevait de mes occupations intérieures ; et le bonheur pour moi était que je demeurais retirée [...] où je parlais à Notre-Seigneur tant que je voulais » (160). Ou encore dans la *Correspondance* en 1653 lorsque Marie est au couvent des Ursulines de la Nouvelle-France :

Je vous diray que l'on n'écrit icy en hiver qu'auprès du feu, et la veue de tous ceux qui sont présens : Mais comme il n'est nullement à propos que l'on ait connoissance de cet écrit, j'ay été obligée contre l'inclination de mes désirs d'en différer l'exécution jusques au mois de May. (*Lettre CLIII 515*)

La *Correspondance* de Marie donne à comprendre que le *je* textuel s'engage principalement dans l'intime, dans l'écriture secrète et même dans l'anonymat derrière la condition cloîtrée des femmes religieuses, enfermées dans les limites de leur sexe : « Je vous écris la nuit, enfermée dans notre chambre comme dans un coffre [...] » (*Lettre CXVII 356*). Il existe ici un *je* auteure, un *je* qui sans pour autant assumer librement l'auctorialité affirme néanmoins la construction d'un *je* sujet. Puisque l'acte d'écriture est assumé dans le privé, le silence et l'ombre permettent à Marie de se construire une chambre à soi autonome, à l'écart de l'écriture exigé par le directeur spirituel. L'intimité de la chambre devient alors un lieu privilégié pour l'écriture du soi,

principalement aussi parce que la chambre est l'espace le plus confidentiel de la maison (Cazanave 30). D'ailleurs, Marie s'est toujours créée une chambre à soi, que ce soit lorsqu'elle habite chez sa sœur et son beau-frère ou encore l'ombre de la nuit au couvent des Ursulines de Tours et de Québec. Cet espace clos, cette chambre à soi, la lettre de Marie en fait la représentation textuelle grâce à la métaphore du coffre, qui symbolise tant le privé et le secret que l'intime et l'écriture personnelle féminine. Enfermée dans ce coffre, entre les quatre murs de sa chambre à soi, Marie écrit le soi, dans le silence. Par ailleurs, ses nombreux commentaires ambigus à travers ses textes, au sujet de ses compétences et de sa responsabilité scripturale, finissent par « subvertir la rhétorique de l'humilité et remettent en question la restriction expressive féminine » (Bonesso 127). *De facto*, la *Correspondance* témoigne d'une véritable prise de conscience auctoriale paradoxale, car Marie la mentionne afin de mieux la renier.

Bien que la religieuse écrive ses expériences spirituelles à travers des analogies telles que *mon âme* vue plus haut, l'auctorialité est assumée pleinement lorsque Marie écrit l'histoire de sa vie personnelle à la première personne du singulier. Ceci, selon Trépanier, promeut l'existence et l'identité de Marie en tant qu'écrivaine, et donne « lieu à l'inscription du sujet de l'énonciation, fragile, encore déterminé par la tradition mais qui s'affirme néanmoins » (189–190) :

[...] Mais au même temps il me faisoit dire par la même souffrance, et sans m'en pouvoir empêcher, tout ce que la hardiesse amoureuse sçauroit inventer. Je le dirois bien, mais mon Dieu, je ne l'ose écrire [...] Les effets qui se sont ensuivis de ce transport ont été grands, mais je me réserve à vous les dire. (*Lettre VII* 12)

La *Correspondance* de Marie rapporte d'ailleurs à plusieurs moments les dialogues entre cette dernière et son Bien-Aimé, là où le pronom *je* entre en dialogue avec le pronom *tu* :

Puis estant en de continuels transports après mille embrassement et colement amoureux que je ne peux exprimer, je disois à l'amour de mon âme : « Sy tu voulois, ton foudre me consommeroît et me feroit mourir en un instant. Hé ! Amour, sy tu voulois, je m'an irois avec toy. A ! fais donc que je meure, mon mignon et ma

chère vie, mon cher et délectable amour ! ». J'é honte ;
sela m'anpêche de parler comme je voudrois. (*Lettre IV 6*)

Le tutoiement de Marie lorsqu'elle adresse son discours à Dieu ne se fait pas de manière constante à travers son corpus de textes. Au contraire, elle utilise plus souvent le vouvoiement qui est un indicateur de la hiérarchie sociale et spirituelle, car Dieu est le supérieur hiérarchique suprême dans la religion chrétienne. Néanmoins, dans la lettre citée, le pronom *je* dialogue intimement avec le pronom *tu*, ce qui instaure la proximité, la familiarité. Ce degré d'intimité entre Marie et Dieu construit une véritable subjectivité textuelle de la femme dans le discours. Plus encore, faire précéder les verbes d'action tels que « exprimer », « dire », ou encore « aller » du pronom personnel à la première personne montre l'affirmation de l'auctorialité (Bonesso 124). Finalement, l'expression *J'é honte* représente une certaine assurance modeste et craintive qui impose le silence. Ce silence est paradoxal car le *je* qui s'autocensure représente la conformité aux demandes de Dom Raymond et l'auctorialité à la fois, car le choix de garder le silence dans cette contrainte de l'entre-deux fait du *je* narratrice un *je* auteure.

De plus, l'excuse se remarque souvent telle une stratégie discursive qui accentue le silence, tant elle marque la contradiction du XVII^e siècle sur la condition des femmes religieuses. Patricia Smart nous l'explique :

Lorsque les femmes osaient prendre la plume pour parler d'elles-mêmes, que ce soit dans des lettres ou dans des récits autobiographiques, elles s'excusaient de leur audace en usant de formules telles que celles utilisées par Marie de l'Incarnation, qui évoque souvent dans ses écrits la « bassesse » de sa condition de femme. (28)

La singularité de la démarche discursive de Marie consiste en fait à réactualiser ce *topos* monastique de l'écriture du soi féminin :

Dieu n'a point acception des âmes ; c'est luy qui les fait ce qu'elles sont. Il y en a qu'il se plaît d'élever du fumier sur le Trône, et cela ne le déshonore point, mais plutôt c'est sa gloire. Je suis contrainte de me taire, car je ne croy pas que toutes les langues des Anges et des hommes

unies ensemble puissent jamais expliquer ce qui se passe en cette sublime communication. (*Lettre III 5*)

Se retrouve ici le paradoxe entre *devoir se taire* et *adresser* *devoir se taire*. Cette contradiction entre *l'apparition* et la *disparition* du sujet à travers la narration du silence est en quelque sorte une représentation textuelle du cloisonnement de la femme religieuse dans ce que Bonesso nomme l'entre-deux (128), soit à la fois la volonté divine qui demande à Marie d'écrire et les normes religieuses qui restreignent l'écriture.

En fait, il semble bien qu'écrire le silence auquel les codes de sainteté réduisent les femmes religieuses de l'époque met en lumière l'autonomie de Marie et vise justement à briser ce silence qui entoure la condition des femmes. C'est à travers l'inscription thématique et rhétorique du silence que l'écriture du soi dans le discours de Marie construit la présence féminine dans le symbolique et dans la littérature. La lettre de Marie inscrit passivement la femme religieuse dans l'écriture et la culture doctrinale de l'Église du XVII^e siècle, et elle met la condition silencieuse de la femme dévote au cœur du discours. Ainsi, par l'écriture du soi, Marie contrôle ces questions qui touchent l'identité personnelle et son rapport à la culture. En effet, la claustration était la manière la plus efficace de réduire la participation active des femmes dans les affaires publiques religieuses et de les réduire au silence. Le silence n'est plus tant une représentation textuelle de l'enfermement qu'un outil discursif de résistance qui rejette subtilement la soumission (Fiore 46) et permet l'affirmation de l'agentivité de Marie.

Conclusion

Dans la Préface de la *Relation de 1633*, Dom Albert Jamet proclame que la *Vie* de Marie, éditée par son fils Claude, rend service aux propos de sa mère et qu'après la mort de celle-ci, le silence n'avait plus de raison d'être (137). Cette étude s'est engagée à montrer que ce silence, représentation textuelle de la modestie dans le discours épistolaire de Marie, a contribué à la construction de l'image d'un soi à la fois effacé et présent. Bonesso estime que c'est la contradiction entre la volonté divine qui lui demande d'écrire et les lois humaines qui entravent l'écriture des femmes qui fait naître en Marie une assurance et un sentiment paradoxal lui permettant de *tromper* son lectorat (Dom Raymond) et de revendiquer un rôle encore impensable pour son temps (128). Plus encore, Ruth Amossy a écrit que la construction d'un ethos

est privilégiée dans la mesure où elle est indissociable d'un positionnement politique (*Image de soi* 26). L'ethos permet une certaine politisation du discours de Marie, et à travers le paradoxe de l'effacement et de la mise en lumière de cet ethos, la *Correspondance* peut être considérée comme la médiation d'une parole de femme « subalterne » qui confronte de manière subtile la condition des femmes religieuses du XVII^e siècle en fonction des rôles sociaux et religieux qui les maintiennent dans un état de subordination par rapport aux hommes. La représentation du silence dans les lettres de Marie a donc contribué à constituer l'écriture du soi à la fois systématique et autonome.

D'ailleurs, le paradoxe thématique et rhétorique de ce silence dans les lettres de Marie, ce que Kostroun nomme le « *gender-based paradox* », nous a donné à comprendre qu'en réalité, le silence est une représentation de la pensée radicale des religieuses au XVII^e siècle en ce qui concerne la nature *inférieure* des femmes. Dans le cas de Marie, ceci a paradoxalement construit son affirmation de droit de conscience et par extension son opposition au patriarcat. Kostroun a soutenu dans son étude que les religieuses de Port-Royal étaient féministes en définissant le féminisme en fonction d'un double paradoxe : celui de l'Église, qui adhère à la notion d'égalité des chrétien·ne·s devant Dieu tout en soutenant la différence des sexes et des genres, et celui des religieuses à revendiquer *l'infériorité* de leur sexe (l'obéissance au pouvoir supérieur) comme un outil de résistance individuelle. Consciente que certain·e·s prétendraient que le terme *féministe* ne devrait pas être appliqué au début de l'époque moderne car il est intrinsèquement anachronique, Kostroun le trouve néanmoins utile et le définit par rapport aux questions de genre, de pouvoir et d'autorité. Ces questions s'appliquent, par ailleurs, tout à fait au XVII^e siècle (520-521), et plus encore, à Marie de l'Incarnation. Ce n'est pas pour rien que de par son implication en la mission de la Nouvelle-France, Bossuet la surnommera « la Thérèse du Nouveau-Monde » ; Chantal Théry, des siècles plus tard, la considèrera pour sa part comme une femme forte qui a lutté pour son indépendance ; et Raymond Brodeur remarquera en elle une écriture éblouissante tant sur le plan théologique que mystique. Il devient alors impossible de nier un certain féminisme à l'écriture du soi à travers le paradoxe genré du silence, ce silence qui devient en fin de compte un outil discursif permettant l'affirmation de l'agentivité de Marie de l'Incarnation.

University of Calgary

Ouvrages cités ou consultés

Dictionnaire de l'Académie Française dédié au Roy, Tome Second M-Z.
La Veuve de J. B. Coignard et J. B. Coignard, 1694.

Albert, Jean-Pierre. « L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet? » *Scrittura di donne. Un sguardo europeo*, 1999, [halshs-00367058], consulté en ligne le 19 novembre 2021, p. 23–32.

Amossy, Ruth. *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. Delachaux et Niestlé, 1999.

_____. « L'ethos au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs. » *Image de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, édité par Ruth Amossy, Delachaux et Niestlé, 1999, p. 127–154.

Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe, I*. 1949. Gallimard, 2017.

Bély, Lucien. *La France au XVII^e siècle. Puissance de l'État, contrôle de la société*. Les Presses universitaires de France, 2009.

_____. *La France moderne, 1498-1789*. Les Presses universitaires de France, 1994.

Bilinkoff, Jodi. *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Cornell UP, 2005.

Biron, Michel, Françoise Dumont et Elisabeth Nardout-Lafarge. *Histoire de la littérature québécoise*. Les Éditions Boréal, 2010.

Boileau, Jacques. *De l'abus des nudités de gorge [1677]*. Texte présenté par Claude Louis-Combet, Éditions Jérôme Million, 1995.

Bonesso, Amandine. « L'autoportrait intellectuel ambigu de Marie de l'Incarnation d'après sa *Relation de 1654* ». *Canadian Society for Eighteenth-Century Studies/Société canadiennes d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 36, 2017, p. 113–128.

- Brodeur, Raymond. « Marie de l'Incarnation ou l'expérience du sujet spirituel ». *Théologiques*, vol. 18, no. 2, 2010, p. 71–82.
- Bruneau, Marie-Florine. *Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*. State U of New York P, 1998.
- . « Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation (1599-1672) ». *Études littéraires*, vol. 27, no. 2, 1994, p. 67–76.
- Burke, Peter. “How to be a Counter-Reformation Saint.” *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, édité par Kaspar von Greyerz, George Allen & Unwin Ltd, 1984, p. 45–55.
- Carron, Samantha. « Marie Guyart de l'Incarnation : Une femme d'action en Nouvelle-France ». *Études Canadiennes/Canadian Studies*, no. 88, 2020, p. 9–30.
- Cassan, Michel. *L'Europe au XVI^e siècle*. Armand Colin, 2018.
- Cazanave, Claire. *Le dialogue à l'âge classique. Étude de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*. Éditions Honoré Champion, 2007.
- Cornet Furestier, Cécile. « La modestie : Étude sur une vertu féminine au XVII^e siècle ». *Mémoire de maîtrise*, Université Grenoble-Alpes, 2018.
- De Giorgio, Michela. « Michelle Perrot, Les Femmes ou les silences de l'Histoire ». *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 12, 2000, p. 1–3.
- Deslandres, Dominique. « Les pouvoirs de l'absence. Genre et autorité d'après Marie Guyart de l'Incarnation ». *Femmes face à l'absence, Bretagne et Québec (XVII^e – XVIII^e siècle)*, édité par Emmanuelle Charpentier et Benoît Grenier, Centre interuniversitaire d'études québécoises, 2015, p. 5–14.

- _____. « Marie de l'Incarnation : Mysticisme et apprentissage des langues amérindiennes ». *Cap-aux-Diamants*, no. 118, 2014, p. 14–18.
- Desrosiers-Bonin, Diane. « Les femmes et la rhétorique au XVI^e siècle français ». *La rhétorique au féminin*, édité par Annette Hayward, Les Éditions Nota Bene, 2008, p. 83-101.
- Dumont, Micheline, Michèle Jean, Marie Lavigne et Jennifer Stoddart. *L'Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles [1982]*. Le Collectif Clio, 1992.
- Dunn, Mary. « “But an echo”? Claude Martin, Marie de l'Incarnation and Female Religious Identity in Seventeenth-Century New France ». *Catholic Historical Review*, vol. 100, no. 3, 2014, p. 459–485.
- Ferraro, Alessandra. « Une voix qui perce le voile : Émergence de l'écriture autobiographique dans la *Relation de 1654* ». *Ponts/Ponti : langues, littératures, civilisations des pays francophones*, vol. 9, 2010, p. 57–69.
- Fiore, Francesca. « L'évolution des voix/voies de femmes dans leurs écrits sur l'Église aux XVII^e et XVIII^e siècles ». Thèse de doctorat, Queen's University, 2016.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.
- Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel, Contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les Termes de toutes les sciences et des Arts... Tome second. F – O*. Arnout & Reinier Leers, 1690.
- _____. *Dictionnaire universel, Contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les Termes de toutes les sciences et des Arts... Tome troisième. P – Z*. Arnout & Reinier Leers, 1690.
- Gagnon-Barbeau, Daniel. « Le fol amour de Marie de l'Incarnation ». *L'expérience mystique*, vol. 43, no. 2, 2001, p. 40–52.

- Goujon, Patrick. *Les politiques de l'âme : direction spirituelle et Jésuites français à l'époque moderne*. Classiques Garnier, 2019.
- Grégoire, Vincent. *Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672) : Le singulier parcours d'une Ursuline de Tours à Québec*. Peter Lang, 2022.
- _____. « Marie de l'Incarnation, religieuse, mystique et mère : La première femme écrivain de Nouvelle-France ». *Dalhousie French Studies*, vol. 42, 1998, p. 33–58.
- Haruvi, Dina. « De l'identité nomade à la pensée nomade : Correspondances de Québécoises ». *L'épistolaire au féminin*, édité par Brigitte Diaz et Jürgen Siessé, Presses Universitaires de Caen, 2017, p. 213–227.
- Havercroft, Barbara. « Quand écrire, c'est agir : Stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret ». *Dalhousie French Studies*, vol. 47, 1999, p. 93–113.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. « Converser au féminin. » *La rhétorique au féminin*, édité par Annette Hayward, Les Éditions Nota Bene, 2006, p. 33–81.
- Kostroun, Daniella. “A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender, and the Feminist Paradox.” *The Journal of Modern History*, vol. 75, no. 3, 2003, pp. 483–522.
- Landy-Houillon, Isabelle. « “Au bruit de tous les infinis” : La Correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation et de son fils Claude Martin ». *Littératures classiques*, vol. 1, no. 71, 2010, p. 303–325.
- L'Incarnation, Marie de. *Écrits spirituels et historiques, Volumes I-IV (Relation de 1633)*, édité par Dom Albert Jamet, L'Action sociale, 1929.
- _____. *Correspondance*. Édité par Dom Guy Oury. Abbaye Saint Pierre, 1971.

- _____. *Relation de 1654*. Postface, chronologie et bibliographie par Alessandra Ferraro. Les Éditions du Boréal, 2016.
- Lux-Sterritt, Laurence. « Les Religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVII^e siècle ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 4, no. 52-4, 2005, p. 7–23.
- Maingueneau, Dominique. *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, Écrivain, Société*. Armand Colin, 1993.
- Martin, Dom Claude. *La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation. Première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France. Tirée de ses Lettres & de ses Ecrits*. Louïs Billaine, 1677.
- Merlin-Kajman, Hélène. *L'Absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps : Passions et politique*. H. Champion, 2000.
- Murray, Andrew. *Humility, the Beauty of Holiness*. James Nisbet & Co., 1896.
- Planté, Christine, éditeur. *L'épistolaire, un genre féminin?* Champion, 1998.
- Rapley, Elizabeth. “Women and the Religious Vocation in Seventeenth-Century France.” *French Historical Studies*, vol. 18, no. 3, 1994, p. 613–631.
- Rosellini, Michèle. « Censure et “honnêteté publique” au XVII^e siècle : La fabrique de la pudeur comme émotion publique dans le champ littéraire ». *Littératures classiques*, vol. 1, no. 68, 2009, p. 71–88.
- Roy-Lysencourt, Philippe, Thérèse Nadeau-Lacour et Raymond Brodeur. *Marie Guyart de l'Incarnation. Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison*. Les Presses de l'Université Laval, 2019.
- Sadeleer, Michele de. « La construction de l'identité féminine dans les textes littéraires des écrivaines québécoises ». Thèse de doctorat, Universidad de Alicante, 2016.

- Saroglou, Vassilis. « Orgueil, humilité et leurs vicissitudes. Une approche psychologique ». *Revue théologique de Louvain*, vol. 41, 2010, p. 539–562.
- Smart, Patricia. *De Marie de l'Incarnation à Nelly Arcan. Se dire, se faire par l'écriture intime*. Les Éditions du Boréal, 2014.
- Théry, Chantal. « Les audaces “laïque” et “féminine”, “moderne” et “postmoderne”. » *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, édité par Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 95–109.
- Timmermans, Linda. *L'accès des femmes à la culture. Un débat d'idées de saint François de Sales à la Marquise de Lambert*. Champion, 1993.
- Trépanier, Hélène. « Être rien. » *Femme, mystique et missionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, édité par Raymond Brodeur, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 189–198.
- Viennot, Éliane. *La France, les femmes et le pouvoir, t. II, Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*. Perrin, 2008.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton UP, 1990.