

# L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château Intérieur* (1577)

Hélène Trépanier

Volume 27, Number 2, Fall 1994

Écrits de femmes à la renaissance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501081ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501081ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Trépanier, H. (1994). L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château Intérieur* (1577). *Études littéraires*, 27(2), 53–66. <https://doi.org/10.7202/501081ar>

Article abstract

In the inquisitorial and misogynist Spain of the Counter Reformation, Teresa of Avila experiences moments untranslatable in words. Submissive to the order of her confessors, she is obliged to write on her experiences. Therefore, the author fixes herself two goals : speak as a women and express in words the unnamable divine union. The study of Teresa's rhetoric will demonstrate that she succeeds. Moreover, the statement of her femininity allows her to speak of God. Yet, and paradoxically, her writings approve the male ecclesiastical authority and reinforce the stereotypes concerning the inferiority of women.



# L'INCOMPÉTENCE DE THÉRÈSE D'AVILA

## ANALYSE DE LA RHÉTORIQUE MYSTIQUE DU *CHÂTEAU INTÉRIEUR* (1577)

*Hélène Trépanier*

Ce sont là des manières de femmes, et je ne voudrais pas, mes filles, que vous le soyez en quoi que ce soit, ni que vous le paraissiez, mais des hommes forts ; si vous faites, vous, ce que vous devez, le Seigneur vous rendra si viriles que les hommes en seront ébahis

Thérèse d'Avila, p. 390

■ Les œuvres de Thérèse d'Avila frappent par l'accumulation et l'omniprésence des aveux d'infériorité intellectuelle, d'incompétence, d'ignorance et de fragilité physique. L'auteure ne cesse de dire à ses lecteurs qu'elle est incapable et insignifiante. Son œuvre s'inscrit au nom de la faiblesse. Or, l'incompétence de Thérèse d'Avila réside dans la double visée de son œuvre : d'une part, réussir à parler en tant que femme et, d'autre part, réussir à parler de son expérience mystique. L'analyse du *Château*

*Intérieur*<sup>1</sup> (1577) montrera que la rhétorique<sup>2</sup> thérésienne permet à l'auteure d'atteindre ses buts, sinon totalement, du moins partiellement. Car le statut de Thérèse d'Avila au sein de son contexte historique, l'Espagne inquisitoriale, détermine la nature de son discours. Pour se faire entendre, l'auteure présente les conditions de lisibilité de son œuvre au moyen du prologue et laisse deviner, à travers des procédés rhétoriques, la nature subversive de son discours.

\* \* \*

---

1 *Las Moradas del castillo interior* ou le *Château intérieur* est une œuvre significative puisqu'elle est considérée comme le chef-d'œuvre de Thérèse d'Avila, la présentation la plus systématique de son expérience mystique (Weber, p. 98).

2 Nous entendons par rhétorique une stratégie de persuasion utilisant un système codifié de tropes et de formules d'argumentation.

### Le contexte historique

À une époque qui voit s'effondrer les certitudes cosmologiques et religieuses, Thérèse d'Avila prend la plume. Son ambition, d'une radicalité chrétienne, tourne le dos à la décadence de la tradition. Comme d'autres mystiques contemporains, Thérèse d'Avila aspire à rétablir un « contact immédiat » et pur avec la révélation (Scholem, p. 5). Elle instaure, dans un temps où l'Église primitive s'est dégradée jusqu'à la corruption, un espace de renouveau. Elle présente des initiatives et une créativité que l'institution tente de restreindre et d'encadrer.

En fait, l'époque post-tridentine se caractérise par le désir, chez plusieurs croyants, d'une vie chrétienne plus intime, sincère et évangélique — expliquant aussi le succès de Luther et d'Érasme. Cet esprit a hérité des remises en cause de la *Devotio Moderna* : une religion nouvelle qui, face à l'activité rationnelle, avait pris conscience d'une réalité différente. La fin du XV<sup>e</sup> siècle avait assisté, en effet, à une dissociation entre l'appareil ecclésial et les formes proliférantes d'un christianisme vécu, expériences privées ou sectaires suivant l'*Imitation de Jésus*. À cette époque déjà, devient mystique tout ce qui se détache de l'institution. L'essor de la mystique au XVI<sup>e</sup> siècle vise, pareillement, à une expérience spirituelle intense, personnelle, convaincue et visible. Il appelle à un nouveau traitement de la vie chrétienne, mais s'oppose à la réforme protestante et lutte contre elle en usant de son radicalisme et de sa visibilité (les expériences). Les mystiques partagent aussi certains

points avec leurs contemporains missionnaires qui s'engagent dans l'évangélisation des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique ; ils acceptent, comme eux, le risque devant l'inconnu et l'exigence d'une foi inébranlable.

Par leur langage de même que par leur expérience spirituelle, les mystiques apportent la nouveauté et le changement. Une part de contestation est inévitablement liée à leur démarche ; ils soulèvent un défi face à la religion normative et habituelle en voulant obtenir une communication plus directe et intime avec Dieu. L'expérience mystique, même si elle demeure dans les cadres de l'Église catholique romaine, comme c'est le cas pour Thérèse d'Avila, possède toujours une virtualité anti-institutionnelle (devant la hiérarchie ecclésiale) et anti-intellectuelle (devant l'autorité scolastique et orthodoxe) qui peut être adoptée dans un but critique visant la réforme. L'autorité, pour les mystiques, se trouve dans leur relation intime et personnelle avec Dieu.

L'Espagne de la Contre-Réforme est un milieu particulièrement dangereux pour les mystiques et, plus encore, pour les « femmes » mystiques. La mort du Cardinal Ximenez Cisneros en 1517 qui avait soutenu le mouvement de démocratisation évangélique, la montée du luthérianisme, la suspicion à l'égard de l'anti-cléricisme érasmien, l'intensification d'un racisme anti-conversos (descendants chrétiens des juifs séfarades) provoque la répression inquisitoriale. Les théologiens de l'institution se méfient du protestantisme naissant. De plus, ils accusent d'hérésie les

allumbrados pris en faute à cause de leurs expériences visionnaires non orthodoxes et de leurs caractéristiques sociales : plusieurs allumbrados sont des conversos et, dans ces cercles, de nombreuses femmes tiennent des rôles de pouvoir (Weber, p. 23). Pour combattre l'hérésie, l'Espagne de la Contre-Réforme intensifie l'autorité cléricale et réaffirme une certaine tradition patristique misogyne. Elle reprend les références pauliniennes (I Cor. 14 : p. 34-35 et I Tim. 2 : p. 11-14) qui défendent aux femmes de prendre la parole et d'enseigner. Elle rappelle les positions patristiques sur la nature de la femme : celle-ci est la part charnelle de la création, elle est donc l'élément du péché, elle se définit par la faiblesse physique, l'infériorité intellectuelle face à l'homme, la malice et la sensualité. C'est pourquoi, la place de la femme est hors du domaine public. Sous le châtement de la faute originelle, elle doit obéissance et soumission à l'autorité mâle (mari ou prêtre). Son activité publique pourrait éveiller la concupiscence. Enfin, son manque de sagesse la limite à la sphère privée (Ruether). Or, à cette époque, la meilleure option pour la femme est la virginité. Vierge, la femme transcende sa nature corporelle. Elle rejoint l'esprit qui l'élève et lui donne une position sociale respectée. La vie monastique est, dès lors, considérée comme la plus haute expression institutionnelle de la virginité. Plus encore, elle offre à la femme la possibilité de recevoir la grâce de Dieu (McLaughlin).

Dans ce cadre, Thérèse d'Avila demeure une proie pour l'Inquisition. Malgré son

statut de moniale, elle est une femme et une conversa ; elle vit des expériences mystiques ; elle lit l'Écriture et elle enseigne une spiritualité intérieure. Aussi ses confesseurs lui ordonnent-ils d'écrire sur ses expériences et sur ses positions en matière de religion pour mieux la juger. Partant, lorsqu'elle écrit, Thérèse d'Avila doit échapper à la condamnation inquisitoriale. Elle tient à se distinguer des Illuministes et à réitérer sa dépendance envers l'autorité théologique. Malgré ses précautions, son autobiographie reste dans les mains de l'Inquisition pendant treize ans ; en 1580, son confesseur lui ordonne de brûler *les Pensées sur l'amour de Dieu*, méditations sur le *Cantique des cantiques* ; en 1589, sept ans après sa mort, les théologiens de l'Inquisition demandent que son œuvre soit détruite. Enfin, les écrits thérésiens échapperont au jugement fatal ; bien plus, ironiquement, l'auteure sera canonisée et proclamée sainte patronne de l'Espagne en 1614 (Weber, p. 3).

« Mystique » et « femme » sous l'Inquisition, Thérèse d'Avila se trouve confrontée à deux difficultés. D'une part, elle doit faire face à la peine reconnue par tous les mystiques : traduire en mots une expérience ineffable. D'autre part, elle est obligée de persuader ses juges, car elle maintient des positions qui ont valu la persécution à quelques-uns de ses contemporains. Son œuvre ne peut donc pas être isolée de son contexte ; sa rhétorique est intimement liée à une pragmatique de situation (Weber, p. 16).

\* \* \*

## Le prologue

Le prologue constitue un type de métalangage, car il fournit un discours explicatif sur le texte qui va suivre et dont il fait partie. De plus, il présente le lieu privilégié de la dimension pragmatique de l'œuvre, c'est-à-dire de son action sur le lecteur (Genette, p. 10). Ainsi, le prologue s'avère particulièrement utile pour nous, lecteurs d'une tradition et d'une époque lointaines, car il procure certaines informations nécessaires pour comprendre le code de lecture établi. En effet, les différents prologues des œuvres de Thérèse d'Avila livrent un protocole de lecture et identifient l'espace idéologique de la réalité extérieure au texte. Tout en empruntant certains *topoi* du genre très codifié qu'est le prologue dans la rhétorique classique, l'auteure énonce ainsi les conditions de lisibilité de son discours. Au même moment, elle révèle les tensions sous-jacentes à son propos (Villacèque, p. 7).

Dans les prologues de ses œuvres, Thérèse d'Avila se conforme à la tradition de l'exorde. D'abord, elle emploie le *topos* de l'obéissance à un ordre pour justifier son écriture. Son confesseur lui a « commandé d'écrire en toute liberté [son] mode d'oraison et les grâces que le Seigneur [lui] a accordées » (p. 13) au moyen d'une Autobiographie ; dans *le Chemin de la perfection*, son confesseur l'a « autorisée à écrire sur l'oraison » (p. 361) ; et dans *le Château Intérieur*, il lui a ordonné d'expliquer « quelques points indécis d'oraison » (p. 870). Chaque fois l'auteure réitère sa soumission à l'autorité catholique romaine, demande à être corrigée selon les

canons de l'Église et exige qu'on brûle ses écrits s'ils sont jugés indignes et faux par les doctes théologiens.

Outre les examinateurs qui liront et jugeront son œuvre, les destinataires privilégiées de Thérèse d'Avila sont les moniales de l'Ordre de Notre-Dame du Carmel, « ses sœurs et filles, les religieuses Carmélites Déchaussées » (p. 870). En effet, le but principal de l'auteure — via la soumission à l'ordre de ses confesseurs — est de transmettre à ses sœurs un enseignement à partir de l'expression écrite de sa propre expérience. Cette visée est comprise dans un plus grand projet, jamais totalement accompli, toujours imparfait et soumis à l'erreur : le service de Dieu.

L'auteure expose sa situation en l'inscrivant dans un *topos* de modestie. Elle répond, en cela, à la tradition de l'exorde dont le but était de bien disposer les auditeurs au discours pour les rendre attentifs et dociles : la « *captatio benevolentiae* » (Curtius, p. 170). Cependant, l'utilisation excessive des *topoi* d'humilité frappe dans les prologues des œuvres de Thérèse d'Avila. Celle-ci se dénigre en déclarations d'incapacité littéraire et d'insuffisance intellectuelle. Plus encore, l'auteure n'emploie pas les *topoi* d'obéissance et d'humilité exclusivement dans le prologue comme l'indique la tradition mais tout au long de ses œuvres. Thérèse d'Avila réitère ses aveux d'humilité. Elle est pécheresse, insuffisante, un « ver de terre » (p. 947, p. 972), une ignorante, avec « la rudesse de mon esprit » (p. 878). Elle répète : « je manque d'instruction, mon ignorance est incapable de rien exprimer »

## L'INCOMPÉTENCE DE THÉRÈSE D'AVILA

(p. 971). Elle attire l'attention sur son infériorité intellectuelle, son manque de mémoire (« si j'y pense » p. 989), ses distractions (« pour revenir à ce que nous disions » p. 1024) et sur son manque total de talent littéraire. Elle dit qu'elle improvise et s'excuse des digressions, des répétitions, des imprécisions et du désordre de son texte. Elle admet qu'elle n'a pas de temps pour relire ou réviser :

Dieu secourable, dans quoi me suis-je fourrée ! J'avais déjà oublié ce dont je parlais, car les affaires et ma santé m'obligent à m'interrompre au meilleur moment ; et comme je n'ai guère de mémoire, tout doit être désordre, faute de pouvoir me relire (p. 912).

Enfin, elle affirme qu'elle ne possède aucune autorité théologique. Elle est « femme » et donc, explique-t-elle, faible physiquement et moralement : proie facile du diable, des illusions, des séductions (p. 968, p. 971). Sa « nature » « oppose des entraves » à son désir de louer Dieu et elle s'en « afflige » (p. 981).

Par ailleurs, Thérèse d'Avila utilise le *topos* de dédicace et de dévotion : elle dédie son œuvre à Dieu en le remerciant de sa Grâce. Au même moment, elle se met sous la tutelle du Seigneur. Puisqu'elle est incompétente pour écrire des choses de cet ordre, Dieu lui viendra en aide et conduira sa plume.

Il est clair que lorsque je réussirai à dire quelque chose, elles (les moniales) comprendront que cela ne vient pas de moi, rien ne peut le leur faire croire, sauf si elles manquaient d'intelligence autant que je manque d'appétitudes pour des choses semblables, lorsque la miséricorde du Seigneur ne m'en donne point (p. 870).

Dieu est alors un destinataire (celui qui donne l'inspiration et permet l'écriture)

appelé à entendre la prière et un destinataire recevant la louange du narrateur.

Suivant cette ligne, l'ouvrage pédagogique et le discours délibératif sont écrits, par Thérèse d'Avila, pour le service et la louange de Dieu. Aussi l'aspect persuasif et le procédé didactique de l'œuvre sont-ils élargis et amplifiés par la louange, qui informe des valeurs entourant l'action prescrite. L'expérience fuyante et difficile à saisir du mystique se transforme, au sein du discours thérésien, en un mouvement dynamique vers Dieu, par la prière, et vers l'action, à travers le service.

Le prologue pose, de la sorte, les circonstances de l'écrit, ses buts, son propos et ses destinataires. Dans le cas du *Château Intérieur*, le prologue annonce un discours rhétorique de type délibératif (qui vise à persuader un auditoire particulier — les moniales et les juges — à adopter une perspective mystique), pédagogique (encourageant à une *praxis*) et épédictique (au service et à la louange de Dieu). L'auteure émet, ainsi, la double finalité de son œuvre : réussir à traduire en mots son expérience et réussir à la transmettre à son auditoire. Partant, elle révèle les tensions du discours : la proximité du jugement ecclésial mâle et la difficulté fondamentale à écrire sur Dieu. Le discours pourra-t-il satisfaire son auteure et ceux à qui elle s'adresse ?

En fait, le prologue du *Château Intérieur* livre la méthode d'interprétation du discours thérésien. Car, de toute évidence, les *topoi* d'humilité, de modestie, d'obéissance, les impératifs de la forme, arrivent mal à cacher

la volonté de l'auteure. Thérèse d'Avila vise à si bien « disposer » ses juges qu'elle puisse prendre la parole au nom de « son » expérience. Tout en se soumettant aux ordres de ses confesseurs, elle pourrait alors transmettre un message et enseigner. Dans sa situation, « femme » et « mystique », soumise à l'Inquisition et à l'autorité cléricale, elle doit trouver des moyens pour se faire entendre. C'est ainsi qu'il est possible de voir la subversion inscrite dans son discours à travers différents procédés rhétoriques.

\* \* \*

### La rhétorique — Les procédés

D'abord, le *topos* d'obéissance appartenant à la tradition est utilisé par Thérèse d'Avila pour se prémunir contre ses juges. L'acte d'obéissance à son confesseur et sa promesse d'orthodoxie disposent ses examinateurs à voir les bonnes intentions de l'auteure : « je ne suis pas obligée à discuter avec les supérieurs, mais à leur obéir, sous peine de mal agir » (p. 902). En plus de l'ordre de son confesseur, la voix de Dieu qui parle à travers elle confirme, aux yeux des critiques, l'absence d'initiative personnelle dangereuse de la part de Thérèse d'Avila. Celle-ci écrit que la « grandeur » de Dieu « se manifeste en un objet si féminin, si méprisé, pour que le monde comprenne qu'elle n'est rien par elle-même » (p. 981). L'auteure prévient ses lecteurs que Dieu « dirige sa plume » et elle réclame qu'on ne « s'étonne donc point de ce qui fut dit et de ce qui reste à

dire » (p. 1014). Elle se protège et avertit ses juges en disant : Dieu « s'est montré fort miséricordieux en communiquant ces choses à quelqu'un dont nous pouvons les apprendre... et nous nous efforcerons de ne pas mésestimer les âmes en qui Dieu se complait » (p. 1014).

Ceci dit, l'auteure conforte ses juges en utilisant de façon excessive des *topoi* d'humilité et de modestie.

Dans la situation de violence et de privation qu'elle partage avec la grande majorité des femmes de son temps, l'écrivain réussit à se soumettre en toute liberté ou, si l'on préfère, à se libérer dans la contrainte (Villacèque, p. 25).

Pour ce faire, Thérèse d'Avila effectue un rapport entre ces *topoi* et les attentes de sa société misogyne : la femme doit être humble et soumise. Thérèse d'Avila use, en fait, des *topoi* de la tradition de l'exorde pour « tromper » ses juges. Elle les emploie en tant que marques exacerbées du sexe faible : ignorance, timidité, infériorité intellectuelle, proie des illusions, et range de son côté l'autorité ecclésiastique. « Une créature aussi misérable que moi écrit-elle, peut trembler de parler d'une chose que je suis loin de mériter de comprendre » (p. 1015). À la vérité, ces impératifs de la forme lui sont bien utiles. Elle dit « cet écrit de femme », — qu'il soit l'une ou l'autre de ses œuvres —, insignifiant et sans autorité théologique. Du coup, elle le place à l'abri de la censure, car ses aveux d'incompétence et d'improvisation confirment que l'auteure n'a aucune prétention en terme d'autorité doctrinale : « ... comme ma tête n'est pas en si bon état que je puisse me relire, écrit-elle, tout doit

être en désordre ; même, d'aventure, je dis peut-être deux fois la même chose. Comme c'est pour mes sœurs, ça n'a guère d'importance » (p. 944).

L'écriture de Thérèse d'Avila se caractérise par son aspect fragmenté et par les interjections qui évoquent le discours adressé. De nombreux éléments indiciels de l'énonciation (« je vous le dis mes filles » p. 992, « pour que vous voyiez clairement mes sœurs » p. 994, « remarquez ce point, mes sœurs » p. 989) interpellent l'auditoire féminin. En cela, les destinataires de l'énonciation préviennent, à leur tour, les critiques et les condamnations des hommes doctes. L'écrivaine s'adresse, de fait, à ses « filles » et ses « sœurs », des femmes qui s'avèrent aussi faibles, ignorantes et incompetentes qu'elle. De sorte que, les moyens qu'elle emploie pour leur faire comprendre les choses divines ne concernent pas les hommes forts et savants. L'auteure sait se faire entendre d'un auditoire féminin, car elle possède le même langage ; « elles comprendront mieux le langage d'une autre femme » (p. 870). De plus, l'affection qui lie l'écrivaine à ses lectrices facilite la compréhension du discours : « l'amour qu'elles me portent les rendra plus sensibles à ce que je leur dirai » (p. 870). Il s'agit d'une conversation entre femmes, un certain bavardage insignifiant, « une balourdise » partagée qui ne vaut pas l'examen mâle. De plus, cette solidarité informelle et privée entre l'auteure et ses lectrices protège Thérèse d'Avila contre des accusations d'enseignement public.

Qui plus est, l'auteure emploie de nombreuses expressions d'incertitude à propos

de ce qu'elle énonce : « il me semble » (p. 956), « j'ignore pourquoi » (p. 989), « je crois avoir fait comprendre » (p. 992). Ces formules marquent la nature hypothétique des assertions. « Dans les choses difficiles, même lorsque je crois les comprendre, j'emploie toujours l'expression, « il me semble », car si je me trompais, je suis toute disposée à croire ce que diraient les hommes très doctes... » (p. 928). Pour les juges, cette façon de dire les choses confirme, du coup, le statut de l'écrivaine : une femme ignorante et sans crédit devant l'orthodoxie. Ces formules de doute laissent un certain vague autour d'affirmations et de convictions qui seraient apparues trop radicales sans ce flou. Par exemple, à propos du « rapt de l'esprit », une expérience souvent condamnée par l'orthodoxie en tant que manifestation d'Illuminisme, Thérèse d'Avila, pour prévenir les attaques, décrit le moment avec confusion : « Je ne saurais dire si l'âme est unie au corps lorsque cela se produit ; du moins je ne jurerais pas qu'elle soit dans le corps, ni que le corps soit dans l'âme » (p. 978).

Dans le même ordre d'idée, les références à l'Écriture dans le *Château Intérieur* sont rares et toujours imprécises. Par exemple, l'auteure écrit : « ... un jour où Jésus-Christ Notre-Seigneur priait pour ses Apôtres, je ne sai[s] où on le dit... ». (p. 1023) ou encore « Je crois avoir lu ou entendu quelque part que notre vie est cachée dans le Christ, ou en Dieu, c'est tout un, ou que le Christ est notre vie. Que je l'aie lu ou non, n'ajoute pas grand-chose à mon propos » (p. 932). À partir de ces références approximatives, les



juges peuvent ainsi être persuadés de l'absence de présomption à l'exégèse chez cette écrivaine.

### Le renversement de valeurs

L'emploi des *topoi* de la tradition (obéissance, dévotion, humilité), les marques de l'énonciation et les aveux d'incertitude face à l'Écriture sont des procédés rhétoriques qui permettent à l'auteure de prendre la parole et de faire entendre son enseignement. Cette interprétation de l'écriture thérésienne est confirmée par un renversement de valeurs qui, subrepticement, se glisse dans le discours. Fondamentale à la théologie de l'écrivaine, cette subversion des acquis constitue le présupposé sur lequel doivent s'entendre ceux et celles qui veulent suivre le chemin de la mystique. Ce présupposé sera d'ailleurs repris par la mystique française du XVII<sup>e</sup> siècle.

À la lecture de ses écrits, on voit bien que Thérèse d'Avila ne croit pas tant à son infériorité et à sa faiblesse. Sa soumission est liée à sa position inévitable. En de nombreux endroits, elle rompt son discours d'humiliée et d'incapable en ajoutant à une affirmation : « je sais que ce que je dis est vrai » (p. 909), « mon âme sent que telle est la vérité » (p. 988), « j'ai la certitude » (p. 1024), « je dis la vérité » (p. 1024). Elle encourage d'ailleurs les religieuses de son ordre à devenir des « femmes viriles », c'est-à-dire des femmes fortes, sûres d'elles, intransigeantes et qui peuvent parler. Thérèse d'Avila doit entreprendre une bataille pour prendre « sa » parole, pour accéder au savoir, pour

posséder une place au sein de l'institution ecclésiale. Cette lutte ne s'avère jamais ouverte et ne conteste pas explicitement l'autorité cléricale. En fait, Thérèse d'Avila ne vise pas à obtenir la place, l'écriture ou le pouvoir d'un « autre » au sein d'une hiérarchie déjà établie. Elle prône un nouvel ordre des choses. Sa démarche vers la reconnaissance de sa parole et de ses accomplissements (la fondation de monastères de carmélites déchaussées) est toujours liée à son aspiration à servir Dieu et à agir en sa faveur. Et, pour elle, servir Dieu signifie : parler aux autres de sa communication mystique avec Lui. Alors, au moyen d'un renversement des valeurs de l'institution ecclésiale, elle identifie un espace irréductible à la spéculation théologique, à la raison « masculine », à l'autorité religieuse. Cet espace constitue un lieu où Dieu se laisse voir, saisir et entendre ; et cet espace n'est accessible qu'à celles et ceux qui pensent et vivent comme Thérèse d'Avila.

Comme l'ont admis plusieurs mystiques depuis le Pseudo-Denys, l'expérience mystique est intraduisible. Elle échappe à la formulation verbale. C'est pourquoi les aveux d'incompétence de Thérèse d'Avila se rapportent plus significativement à son sentiment d'impuissance devant l'ordre qu'elle a reçu — écrire son expérience — qu'à sa nature féminine. « Je voudrais pouvoir mieux vous faire entendre cet aspect mais on ne peut en parler » (p. 1008), « c'est inexprimable » (p. 1010), « malgré ces comparaisons dont j'use à défaut d'en trouver de meilleurs » (p. 1020), « considérez que c'est

beaucoup plus important que je ne saurais dire. [...] comment voulez vous le [Dieu] satisfaire qu'avec des mots ? » (p. 1034)

Devant cet échec inévitable, l'auteure condamne les mots et la raison discursive. Elle fonde, à partir de là, sa théologie et le renversement de valeur exigé. Pour Thérèse d'Avila, son expérience mystique n'offre pas seulement un exemple, mais la matière constitutive de son enseignement spirituel. Le témoignage de son expérience devient le principe même de sa théologie à partir duquel elle peut contribuer à la formation spirituelle des carmélites. Son moyen de persuasion, pour enseigner et convaincre, réside dans l'exemple de sa propre vie, dans une « logique » de l'expérience personnelle, intuitive et affective. Contrairement aux positions de la scolastique et de l'institution, selon la théologie mystique, la vérité de l'expérience s'avère plus convaincante que tout autre argument : l'érudition, l'exégèse, l'autorité, ou le langage qui traduit ces expériences. Une hiérarchie de valeurs se développe en instituant des isotopies du supérieur sur l'inférieur qui subvertissent les acquis des théologiens. L'expérience prime sur la connaissance, la vision sur l'entendement, le courageux et le patient sur le savant, le toucher sur la lecture, le senti sur l'intellect, la jouissance sur le discours.

L'exemple vécu justifie la théologie mystique de Thérèse d'Avila. Que l'expérience soit la sienne ou celle d'une autre, peu importe. En fait, l'expérience d'une autre prouve que l'écrivaine ne parle pas d'un phénomène exclusif et inaccessible qui, dans ce

cas, pourrait être jugé d'illusion et de mensonge. Thérèse d'Avila, dans le *Château Intérieur*, cite une « certaine âme que je connais » (p. 936), « une personne dont ce fut le cas » (p. 938) pour échapper à la critique d'une expérience invérifiable. Mais, comme l'indique le commentateur, il s'agit, le plus souvent, de l'expérience de l'auteure notée comme telle dans son autobiographie. Ces expériences et même ces phénomènes spectaculaires sont essentiels, selon De Certeau, à une « rhétorique de l'altérité » (1982, p. 13). Ils mettent des noms propres sur des événements indescriptibles. Ces expériences vécues articulent une présence sur ce qui ne se dit pas.

C'est ainsi que le sens de la faiblesse est subverti et les valeurs renversées. La fragilité, l'infériorité et l'incompétence associées à la femme gagnent sur la doctrine des théologiens. Car la certitude de l'expérience, présumé de la théologie mystique, a raison de tout discours savant. Dans cette même perspective, les allusions imprécises et approximatives à l'Écriture de l'auteure prennent un sens. Peu importe l'érudition, l'exégèse, le talent littéraire, puisque Thérèse d'Avila « sait » ce qu'elle dit. Elle tourne ainsi en dérision les clercs qui ne comprennent rien à « ces choses intérieures » : « J'ai de cela la très grande expérience, j'ai aussi celle de ces moitiés de clercs qu'un rien effarouche... » (p. 928). L'auteure saisit la présence divine par une communication directe avec Dieu, aussi présente-t-elle une théologie de l'expérience, anti-intellectualiste, sans analyse, ni explication. À l'instar de

Dieu, elle tente de trouver des « paroles plus sensibles que communicables » (p. 1020).

L'auteure mystique procure à ses lectrices un enseignement au moyen d'un langage figuré qui tente de décrire l'expérience en la faisant deviner et ressentir. Dans le *Château Intérieur*, elle invente une allégorie dont la cohérence fragile et insaisissable vise à traduire divers sentiments intérieurs. Le Château est une âme, le chrétien un soldat ou un pèlerin, le salut une cité, l'homme un microcosme, le Christ un fiancé. Les correspondances du sens littéral au sens figuré sont instables. Cependant, au fur et à mesure que l'union avec le Divin se fait plus intime : la progression d'une « demeure » à l'autre, l'écrivaine transforme ses figures. L'âme-château masculine devient féminine en l'Épouse du *Cantique des cantiques*. Le soldat se transforme en fiancée. La lutte contre les ennemis du Château, les vices et le diable, se modifient en soumission tranquille au maître. Selon Weber, les images et les descriptions évoquent une transition de l'action « masculine » à l'acceptation « féminine » de la pénétration passive. Celle-ci illustre la notion non orthodoxe selon laquelle l'union avec Dieu, au moment ultime, s'avère gratuite et engage l'âme choisie à la jouissance passive (Weber, p. 121).

Bien que le langage maternel et érotique soit voilé dans le *Château intérieur* — compte tenu des risques de condamnation inquisitoriale — Thérèse d'Avila arrive, tout de même, à laisser entendre un langage du désir<sup>3</sup>. Elle emploie des « comparaisons » jamais adéquates, toujours insatisfaisantes, pour traduire son expérience et la rendre accessible aux « faibles » femmes qui ont besoin de ce recours pour comprendre. Ces femmes saisiront le message divin de la même façon que Thérèse d'Avila a vécu son expérience : à travers l'humilité et la jouissance (Slade), et non à travers la raison et la connaissance intellectuelle. Les moniales pourront comprendre l'expérience mystique grâce au langage figuré évoquant la douleur du désir insatisfait et la jouissance promise. Les œuvres thérésiennes révèlent, en fait, « une capacité symbolique du corps plus [qu'une] incarnation du Verbe » (De Certeau, 1982, p. 14). Selon Michel de Certeau, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'effacement progressif de Dieu, unique objet d'amour, donne lieu à un sentiment de perte, que le langage mystique comble par un discours du désir. Dans cette perspective, la parole mystique thérésienne « raconte comment un corps "touché" par le désir et gravé, blessé, écrit par l'autre, remplace

---

3 La formulation plus explicite d'analogies sensuelles dans *les pensées sur l'amour de Dieu*, méditations sur le *Cantique des cantiques*, provoquera la condamnation de l'œuvre, brûlée par l'auteure sur l'ordre de son confesseur. Une copie du manuscrit sera sauvée par les sœurs du monastère.

la parole révélatrice et enseignante » (1982, p. 13-14).

### **Le succès et l'influence du discours thérésien**

À l'instar de la tradition du discours sur la supériorité de la femme (étudiée par Angenot), notre écrivaine mystique utilise les caractéristiques reconnues comme étant féminines pour promouvoir, de façon voilée, le sexe faible. L'ignorance, la douceur, la sensibilité, la modestie, ne sont pas des signes de l'infériorité de la femme comme le clament les misogynes. Au contraire, ces traits sont l'aveu de sa supériorité. La femme est soumise, docile, modeste jusqu'au martyre. Ces qualités montrent dans l'épreuve, un plus grand courage, en dévotion, une plus grande sincérité, en intelligence, un savoir inné, plus subtil et naturel lié à l'inconnaissable. Selon certains défenseurs des femmes, celles-ci possèdent le don de prophétie et confirment la gloire de l'Église par le grand nombre de saintes. Pour Thérèse d'Avila, elles incarnent à travers leur « simplicité », « humilité », « faiblesse » le renversement de valeurs, présupposé de son discours que doivent adopter ceux qui veulent suivre la voie mystique.

La quête mystique constitue pour Thérèse d'Avila un processus de connaissance de soi. Au cours de la recherche, la moniale doit arriver à admettre sa nature pécheresse et vivre, dès lors, dans l'humilité la plus complète. Ainsi, elle deviendra une parfaite chrétienne. Car, explique Thérèse d'Avila, l'Évangile prêche la pureté, l'humilité et la

faiblesse. En fait, la femme s'avère privilégiée, car elle possède toutes les prédispositions requises à l'expérience d'union avec Dieu. Les femmes sont « naturellement » faibles, ignorantes et humbles. Partant, selon l'écrivaine, elles incarnent le chrétien par excellence, elles constituent le peuple choisi. La femme est l'« être » de la communion mystique avec Dieu. Thérèse d'Avila réalise ainsi que l'aveu d'une faiblesse totale fonctionne comme une affirmation de force (Slade, p. 31). La connaissance de soi et l'affirmation de sa féminité conduisent la femme à vivre dans l'humilité, affirmation de sa pauvreté spirituelle et physique. Cependant, cette modestie devient un « trésor », une grande richesse, puisque le Seigneur lui fait généreusement cadeau de Sa présence. « Vous voyez cette âme, écrit Thérèse d'Avila, que Dieu a rendue toute bête, pour mieux graver en elle la vraie science » (p. 929).

C'est dire que, grâce à la rhétorique de son discours, Thérèse d'Avila peut non seulement parler et enseigner en tant que femme mais, plus encore, elle peut parler d'une expérience qui résiste au langage. Ce n'est pas parce que Thérèse d'Avila est « peu instruite » qu'elle dira « des choses superflues, et même insensées » (p. 878). L'expérience s'avère insaisissable en soi, « ces choses intérieures sont si obscures pour l'entendement » (p. 878). Or, la rhétorique du discours thérésien montre que l'auteur est une femme — ignorante, faible, incompétente —, et justement à cause de cela, elle peut recevoir le don de Dieu le plus envié, l'expérience mystique. Plus encore,

elle possède, du coup, la faculté de la traduire en mots. Bien que les métaphores ne soient jamais adéquates, la conscience de la certitude suffit dans une logique de l'expérience. Thérèse d'Avila peut parler de Dieu à l'instar de la Samaritaine qu'elle utilise comme figure d'elle-même dans *les Pensées sur l'amour de Dieu*. Sa communication mystique avec Dieu se compare à la parole adressée par le Christ à la Samaritaine. Cette dernière a ensuite été autorisée à parler du Christ aux gens du village. Pareillement, puisque Thérèse d'Avila a entendu Dieu, L'a vu et a dialogué avec Lui, elle possède le droit d'écrire sur Lui, pour Lui et d'interpréter sa Parole (Slade, p. 31).

Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'érudit théologien François de Sales, comme quelques-uns de ses contemporains qui s'orientent vers la mystique, a été convaincu par le discours de Thérèse d'Avila. Dans son *Traité sur l'amour de Dieu*, publié en 1616 mais dont la rédaction s'échelonne sur plusieurs années, il recommande la lecture des écrits de la mystique avant même qu'elle n'ait été béatifiée. Car, selon lui, « afin que l'on sût que cette sorte d'écrits se fait plus heureusement par la dévotion des amants que par la doctrine des savants, le Saint-Esprit a voulu que plusieurs femmes aient fait des merveilles en cela. Qui a jamais mieux exprimé les célestes passions de l'amour sacré que sainte Catherine de Gênes, sainte Angèle de Foligni, sainte Catherine de Sienne, sainte Mathilde ? » (p. 337) Plus encore,

... la bienheureuse Thérèse de Jésus a si bien écrit des mouvements sacrés de la dilection, en tous les livres qu'elle

a laissés, qu'on est ravi de voir tant d'éloquence en une si grande humilité, tant de fermeté d'esprit en une si grande simplicité ; et sa très savante ignorance fait paraître très ignorante la science de plusieurs gens de lettres, qui, après un grand tracas d'étude, se voient honteux de n'entendre pas ce qu'elle écrit si heureusement de la pratique du saint amour. Ainsi Dieu élève le trône de sa vertu sur le théâtre de notre infirmité, se servant des *choses faibles pour confondre les fortes* (I Cor., I, 27) (p. 338).

François de Sales dénonce, à son tour, le langage savant et intellectuel. Déçu par la dégradation de l'Église catholique, ébranlé par les nouvelles découvertes et les recherches scientifiques, il montre son désarroi devant un savoir qui ne répond plus à ses attentes. François de Sales, tout en restant fidèle à l'Église catholique, quitte les autorités textuelles pour citer et gloser l'expérience de la « pauvre simple femme » ignorante, « les langueurs amoureuses des saintes » (p. 657). Il adhère à une « religion du cœur » et se fait « exégète des corps féminins, corps parlants ». Or, il attend d'eux, de son « autre », « les certitudes qui lui échappent » (De Certeau, 1982, p. 27).

\* \* \*

Les premières études sur l'œuvre de Thérèse d'Avila ont montré que l'auteure possédait un style « féminin », c'est-à-dire déterminé par son genre. Il s'agit, selon ces critiques, d'un style marqué par le charme, la spontanéité, le langage familier et affectueux (Weber, p. 7). Puis, des approches contemporaines ont permis de lire de façon plus objective l'œuvre de Thérèse d'Avila. Ces analyses ont étudié la rhétorique des écrits thérésiens au sein de leur contexte historique et selon leur portée pragmatique.

## L'INCOMPÉTENCE DE THÉRÈSE D'AVILA

On a exposé avec justesse que Thérèse d'Avila écrit pour un auditoire spécifique et que ses œuvres constituent un acte social impliquant une problématique du pouvoir. Son écriture révèle qu'elle a conscience de ses lecteurs et des effets de son discours. Par l'écriture, Thérèse d'Avila veut prendre « sa » parole et, du coup, sa place. L'obéissance à l'autorité et les concessions aux stéréotypes lui permettent de légitimer ses faveurs spirituelles, sa façon d'écrire, son enseignement, son accès même à l'écriture. Thérèse d'Avila doit « donner naissance à des œuvres » (p. 1034). Elle parvient ainsi, par un revirement, à s'exprimer et à se faire entendre. « la force de l'obéissance peut aplanir des choses qui semblent impossibles » (p. 869), écrit-elle.

Qui plus est, la présente étude a voulu exposer que Thérèse d'Avila utilise les

obstacles à son écriture, sa féminité, pour arriver à traduire en mots une expérience indicible. Cependant, au moment même où Thérèse d'Avila s'affirme en tant que « femme » et « mystique », paradoxalement, elle sanctionne l'autorité masculine de l'Église et renforce les préjugés d'infériorité physique, intellectuelle et spirituelle dirigés contre la femme. Il faut voir que le renversement de valeurs opéré par la rhétorique thérésienne jouera un rôle important au XVII<sup>e</sup> siècle dans la remise en question d'une religion hiérarchique basée sur l'érudition et le pouvoir humains. Cependant, le discours mystique de cette époque atteste que la place faite à la parole féminine, à son écoute comme à son écriture, reste tributaire des stéréotypes sur la femme et de l'ordre institutionnel contesté.

Références

- ANGENOT, Marc, *les Champions des femmes. Examen du discours sur les femmes, 1400-1800*, Montréal, Presses de l'université de Québec, 1977.
- D'AVILA, Thérèse, *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- BEAUVOIR, Simone de, *le Deuxième sexe, I et II*, Paris, Gallimard, 1949.
- BRÉMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux II. L'invasion mystique (1590-1620)*, Paris, éd. Bloud et Gay, 1921.
- CERTEAU, Michel de, *l'Absent de l'histoire*, Paris, Repère Mame, 1973.
- — —, *la Fable mystique, XVI-XVII siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- — —, « Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage mystique », dans *l'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. II*, Paris, Aubier, 1964.
- COMMO M<sup>c</sup> LAUGHLIN, Eleanor, « Equality of Souls, Inequality of Sexes. Women in Medieval Theology » dans *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, éd. Rosemary Radford Ruether, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 213-266.
- CURTIUS, Ernst Robert, *la Littérature européenne et le Moyen-Âge latin, I et II*, Paris, Presses Universitaires de France (Agora), 1956.
- DE SALES, François, *Œuvres*, Paris, Gallimard (bibliothèque de la Pléiade), 1969.
- Dictionnaire de spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, publié sous la direction de Marcel Villier s.j. Paris, Gabriel Beauchesne et Fils, 1932.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Michel de Certeau*, sous la direction de Luce Giard, Paris, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, 1987.
- PERELMAN, Chaïm, *l'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Librairie philosophique, 1977.
- RADFORD, Ruether, Rosemary, « Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church », dans *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, éd. Rosemary Radford Ruether, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 150-184.
- SCHOLEM, Gershom, « Mysticisme et société », dans *Diogenes*, n° 58, 1967, p. 3-28.
- SLADE, Carol, « Saint Teresa's *Meditaciones Sobres Los Cantares*. The Hermeneutics of Humility and Enjoyment », dans *Religion and Literature*, n° 18, 1986, p. 27-43.
- SULLIVAN, Mary C., « From Narrative to Proclamation : A Rhetorical analysis of the Autobiography of Teresa of Avila », dans *Thought* n° 58, 1983, p. 453-471.
- VILLACÈQUE, Sol, « Rhétorique et pragmatique. La transformation du code dans le *Libro de la Vida* de Thérèse d'Avila » dans *Imprévue, Études Sociocritiques*, n° 2, 1985, p. 7-27.
- WEBER, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity*, New Jersey, Princetown University Press, 1990.