

Corps humilié, corps glorieux. Paradoxe d'un langage d'auto-affirmation dans la mystique féminine (XVIème et XVIIème siècles)

María José de la Pascua Sánchez

► **To cite this version:**

María José de la Pascua Sánchez. Corps humilié, corps glorieux. Paradoxe d'un langage d'auto-affirmation dans la mystique féminine (XVIème et XVIIème siècles): Communication Colloque "Rapports hommes/femmes dans l'Europe moderne: Figures et paradoxes de l'enfermement". Colloque "Rapports hommes/femmes dans l'Europe moderne: Figures et paradoxes de l'enfermement", Université Montpellier III, Nov 2012, Montpellier, France. halshs-00841145

HAL Id: halshs-00841145

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00841145>

Submitted on 3 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Corps humilié, corps glorieux.

Paradoxe d'un langage d'auto-affirmation dans la mystique féminine (XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles).¹

Dans l'historiographie des dernières années, il est devenu assez fréquent de considérer le couvent et le destin religieux des femmes de l'Ancien Régime dans une perspective positive. Le couvent, loin de sa connotation négative de lieu d'enfermement, apparaît dans cette ligne d'interprétation comme l'espace dans lequel les femmes ont pu fuir certains rôles sociaux qui limitaient leur individualité et se soustraire à la sexualité et à l'autorité patriarcale. Dans ce contexte, la mystique peut être interprétée comme une réponse sublimée de la sexualité féminine.

Dans la dichotomie établie depuis le Bas Moyen Âge, entre l'amour mystique et l'amour profane, le bon amour et l'amour charnel, l'espace religieux pouvait permettre la recreation d'un bon amour, libéré d'une sexualité qui soumet la femme parce qu'elle la célèbre comme objet de désir et non comme sujet désirant.

Même si ma lecture de la mystique part de cette perspective positive, elle se situe sur un plan distinct : elle se centre sur le corps, un corps féminin qui, en se distanciant des conditions d'intelligibilité du discours sexuel de l'époque, se constitue en instrument de connaissance permettant de construire et de projeter une image d'autorité et d'affirmation. La réclusion dans le couvent, témoignage dans un sens strict de renoncement au monde, pouvait se convertir paradoxalement en une forme de présence remarquable dans celui-ci. Les écrits de Thérèse d'Avila, la grande mystique du XVI^{ème} siècle espagnol, une figure inscrite par ses propres contemporains dans la généalogie des grandes saintes de l'Occident catholique (Sainte Brigitte, Sainte Gertrude, Sainte Catherine de Sienne, Sainte Angèle de Foligno) constituent la base de cette analyse qui traite de la transformation du sujet marginal en sujet insurgé.

Sexe, corps, sexualité et identité féminine se configurent dans la pensée occidentale comme les axes vertébrant une réalité pour les femmes avec ces deux seules issues possibles : l'exclusion du désir ou son intégration moyennant la canalisation de celui-ci dans une sexualité dépendante et aliénante. Entre ces deux versants, la politique

¹ Étude dans le cadre du Projet de Recherche «Le procès civilisateur et la question des individus: normes, pratiques et subjectivités, XVII-XIX^{ème} siècles » (HAR 2011-26129) financé par le Ministère des Sciences et de l'Innovation.

des plaisirs, ou des déplaisirs, inscrite dans le corps féminin –la femme enfermée dans un corps, un corps de femme enfermé dans le regard de l’homme- a façonné les formes de domination de l’être et de la façon d’être sociale. Mais si la pensée dominante s’est dessinée moyennant la prescription de fonctions sociales pour un corps féminin cloîtré dans sa capacité de reproduction et dans sa condition d’objet de désir, la recherche d’alternatives a nécessairement impliqué une autre politique du corps et du désir, qui ne passait pas par leur neutralisation mais par leur orientation vers un autre objectif.

M. de Certeau a défini la mystique comme « *une science expérimentale sur le désir* » qui se posait la question du sujet². Cette nouvelle science, avec des procédés analogues à ceux qu’emploiera plus tard la psychanalyse, et des démarches essentiellement critiques, aura pour point commun avec celle-ci l’idée que le corps, loin de devoir obéir au discours, à l’ordre imposé, est en lui-même un langage symbolique et est celui qui garantit une vérité encore ignorée, une vérité nouvelle³. Une certaine vision de la mystique s’installe dans sa condition de réponse dans l’optique de la sublimation de la sexualité, mais cette vision paraît s’arrêter à une première phase d’apparente négation du corporel –mortifications / ascèses-⁴ ; pour ma part, je préfère me situer dans une perspective qui chemine à partir de cette apparente neutralisation du corps vers sa condition de moyen de rapprochement de Dieu ; un corps qui, à partir de là, investi d’autorité, se fortifie comme outil de connaissance expérimentale et, par conséquent, d’affirmation du moi. Dans cette ample perspective, la mystique pourrait se définir comme un nouvel espace de savoir. Un savoir qui ne vient pas par les voies habituelles – un intellect éduqué dans la logique formelle, soutenu par les arguments des grands savants-, mais issu d’une recherche qui se tourne vers l’intérieur, vers le secret du moi, pour tenter de trouver la révélation en soi-même. Une connaissance à partir de l’expérience propre qui, en s’affirmant comme telle, affirme celui qui la produit, non sans problèmes, étant donné qu’elle naît dans un contexte culturel qui fuit l’expérimentation pratique. Une connaissance qui provient de ceux qui se situent au-dehors, des sujets marginaux qu’on n’écoute pas et qui doivent trouver de nouvelles façons d’être au monde avec et par la parole. Très vite, les exclus se sont construits une tradition propre qui eut, dans la folie pour le Christ, les folles de couvent et les fous du désert du IV^{ème} au VI^{ème} siècle pour premiers représentants, et qui atteindra son âge

² De Certeau Michel, *La Fable mystique. XVI^è-XVII^è siècle*. Paris, Gallimard, 1987, p. 20.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p.15-16.

d'or aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles à la faveur d'un terrain fertilisé par les aspirations à une rénovation religieuse vécues au sein du christianisme occidental. Entre ceux-ci et ceux-là, les anciens et les nouveaux fous du Christ, un destin commun : une obsession du corps qui génère différents types de pratiques qui l'alimentent : la transposition masculin/féminin, une relation complexe vis-à-vis des activités organiques du corps et l'ascèse.

Dans ce moule, la mystique se définit comme une échelle à différentes étapes – purgative, illuminative et unitive- ; à sa manière, elle reproduit le voyage qui, dans la théorie des passions de la théologie traditionnelle, augustinienne⁵, par exemple, élève l'homme depuis l'âme animale, en passant par la sensitive, jusqu'à l'intellective. Le chemin suppose une voie d'intériorisation et de connaissance de soi, mais ce n'est pas tant un chemin de renoncement que d'affirmation. Il est vrai que, dans cet échelonnement, le corps apparaît comme un ennemi à combattre, mais paradoxalement il s'affirme en chemin, produisant à son tour d'autres affirmations. Je m'arrêterai pour ma part, d'après les écrits de Thérèse d'Avila, à trois affirmations que j'ai identifiées : l'affirmation du corps, l'affirmation du moi comme autorité et l'affirmation d'un nouveau sujet de connaissance.

La première voie nous montre Thérèse comme une ascète, la seconde comme une élue et la troisième comme une théologienne; à travers ce triple procès convergent, Thérèse d'Avila se projette à la fin dans le monde investie d'un enseignement pour les siens (les carmélites et les femmes en général) et pour les autres (les théologiens, les hommes de foi) bien que sa reconnaissance, une reconnaissance mise en question et qui ne s'ouvre un chemin qu'avec difficulté, témoigne de l'importance de ses affirmations en tant que transgressions.

1. Affirmation du corps

Un corps discipliné, corrigé, génère-t-il nécessairement une conscience soumise ?⁶ Durant plus de douze siècles, c'est le mécanisme pulsionnel obsessivement défini par les Pères du désert qui, seuls avec leur corps pour unique altérité à partir de laquelle mener leurs réflexions, ont scruté jusqu'aux ultimes mouvements de désir et de

⁵ *La Ciudad de Dios*, 1^a y 2^a, en *Obras Completas de San Agustín*, IX-XIV. Madrid, BAC, 1988.

⁶ La critique moderne de la notion classique de sujet insiste sur le fait que la construction du "surmoi" renvoie à une conscience scindée entre la subjectivité et les valeurs dominantes et une individualité aliénée au sens énoncé par Freud dans *Le Malaise dans la culture* (1929).

manifestations corporelles⁷. Dans cette tradition, une tâche sans cesse renouvelée s'est imposée, celle de dompter les pulsions de la chair par la prière, l'abstinence, le recueillement, la pénitence et la mortification. La chair se soumettait ainsi à l'emprise de la volonté et sur ce chemin de la sublimation des passions, l'homme rencontrait Dieu⁸. Parmi les grands théologiens, deux d'entre eux (Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin) développent dans cette ligne de pensée une théorie de l'âme où le désir n'apparaît pas comme un mal, mais comme ce qui mène à la chute seulement si l'on cède à ses impulsions et s'il n'est pas conduit à bon port. C'est la complaisance dans la concupiscence qui mène à la corruption, tandis que la victoire sur celle-ci grandit l'âme. Dans cette théorie des passions, pour paraphraser C. Castilla del Pino, le sujet apparaît comme un système, un système qui intègre l'activité mentale –le sujet- et ses projections : le moi, c'est-à-dire le corps⁹, et dont la domination sur le corps renforce le sujet.

Mais dans la version primitive de cette tradition -la vie des ermites-, les femmes furent exclues¹⁰ ; exclues d'abord du désert et, vers le VI^{ème} siècle, à mesure que le désert cessa d'être un lieu de renoncement au monde et qu'il fut nécessaire de s'isoler de la multitude dans la ville, tandis que ceux-ci disposaient de la cité entière pour s'isoler, elles -les folles-, durent s'enfermer dans des ermitages, des emmurements¹¹, des béguinages et des couvents. Bien que la tradition des fous du Christ comprenne des femmes parmi ses premières figures ou représentations, on assiste très vite à une pratique complémentaire chez celles-ci, celle de se déguiser en homme pour adopter les formes radicales de renoncement au monde. Aussi, du IV^{ème} au VI^{ème} siècle, Pélagie,

⁷ Rouselle Aline, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, Península, 1989, p. 169-208. Bien que l'argumentation s'arrête d'habitude à ce processus de domptage du corps, la réflexion ouverte par Richard Sennet et Michel Foucault sur l'intime connexion que la pensée chrétienne établit entre la sexualité, son contrôle et la vérité du sujet, est sans doute ce qui est vraiment parlant. Voir Sennet-Foucault, "Prólogo: Seminario sobre sexualidad y soledad", dans *El Viejo Topo* 61 (1981), p. 47-54.

⁸ Voir Dixon Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 22-29.

⁹ Castilla del Pino Carlos, *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Tusquets, 2001, cap. 1.

¹⁰ de Certeau, op. cit., p. 57-58.

¹¹ L'emmurement fut une forme de réclusion féminine typique du Bas Moyen Âge occidental. Des femmes demeuraient dans de petits espaces adossés aux murs extérieurs des églises, priant, faisant pénitence et vivant dans une *publica vox et fama* de vertu et de sainteté. De nombreux emmurements se convertirent en congrégations de femmes, en béguinages et couvents. Voir Churat Juan, *Tratado histórico-apologético de las mujeres emparedadas*. Valencia, Imprenta Casa de beneficencia, 1887. Pour Paulette L'Hermite-Leclercq, ce modèle de réclusion spécifiquement féminin radicalise la rupture avec le corps et le monde en réaffirmant, au contraire, l'idéal de la "femme d'intérieur" et renforce symboliquement l'idée d'une mort anticipée, dans "La femme, la recluse et la mort", Serrano Eliseo (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1994, p. 151-162

Marine et d'autres encore, prirent-elles l'habit de moine afin de combler leur désir de solitude¹². Cependant cette pratique incommodait la hiérarchie ecclésiastique qui voyait là une tentative d'abolir les différences entre les hommes et les femmes ou de se moquer des identités¹³.

Mais au lieu d'une moquerie, il s'agissait plutôt de contourner des obstacles ; c'était probablement une façon d'augmenter les options possibles de comportements parmi les femmes tout en étant le reflet, en même temps, d'une sorte de désobéissance civile. C'est ainsi que l'entend N.Z. Davis qui cite pour exemple les saintes de l'Église primitive qui se déguisèrent pour vivre comme des moines –Marguerite, Pélagie, Théodora, Eugénie et Marine- dont les vies furent relatées dans *La Légende dorée* de Voragine, cette oeuvre de large diffusion en latin et dans les langues vernaculaires de l'âge moderne¹⁴. Il est évident que ces femmes furent une référence, et pas seulement pour leurs contemporaines. Vu certains interdits culturels, un corps de femme était bien souvent un obstacle, et plusieurs d'entre elles se sentirent enfermées dans celui-ci, prisonnières des fonctions sociales qui leur étaient dévolues. Thérèse d'Avila se situe dans cette tradition des ermites en se définissant elle-même comme « folle d'esprit, au lieu d'être pauvre d'esprit »¹⁵. Dans *Le Livre de la « Vie »*, quand elle se réfère à la fondation du couvent de Saint-Joseph d'Avila, elle raconte comment lui vint l'idée de se retrancher radicalement du monde : « *idée qui lui causa une grande inquiétude, quoiqu'agréable, parce qu'elle comprenait que c'était Dieu qui avait mis dans son âme ces désirs, un Dieu qui l'appelait pour des oeuvres plus grandes* »¹⁶. Il faut souligner le lien paradoxal qui s'établit entre le retrait radical du monde pour (réaliser) des oeuvres plus grandes (dans celui-ci).

Bien que limité, le contact avec le monde qu'elle était obligée de garder en tant que religieuse de l'Incarnation était, selon son propre aveu, l'inconvénient majeur sur lequel venait buter sa vocation et même si elle ne nous donne pas beaucoup de détails,

¹² Les modèles de saintes travesties, élaborés en grande partie entre les VI^{ème} et VII^{ème} siècles traversent tout le Moyen Âge. Voir Steinberg Sylvie, *Les confusions du sexe. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Arthème Fayard, 2001, chap. III.

¹³ Commentaire d'Évagre dans un passage de l'*Histoire de l'Église*: « *Ils veulent être hommes avec les hommes et femmes avec les femmes, et participer à l'un et l'autre sexe sans être eux-mêmes aucun.* » Cit. de Certeau, p. 64.

¹⁴ Davis Natalie Z., « *Un mundo al revés. Las mujeres en el poder* », dans Amelang James S., Nash Mary (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1990, p.59-92.

¹⁵ *Camino de Perfección* dans *Obras Completas. Santa Teresa de Jesús*. Madrid, Aguilar, 1970, p. 295. *Le Chemin de perfection*, Chapitre II. (Traduction du site du Carmel en France : <http://www.carmel.asso.fr/Ses-ecrits-.html>).

¹⁶ *Vida* dans *Obras, op. cit.*, p. 194. Version en français de la traductrice.

nous savons par différents témoignages qu'un petit groupe de religieuses et quelques amies de l'époque rêvaient d'une vie d'ermite, ayant en commun un désir de pénitence et de solitude¹⁷. Ce sont des pensées que Thérèse partage avec d'autres contemporains, femmes et hommes. L'idéal de vie des pères du désert ou de la folie de Dieu qui, en tant que projet de vie, est lié à la plus authentique des expériences traditionnelles d'ascétisme, comporte une tendance à l'individualisme qui soulève un soupçon grandissant, spécialement lorsque les protagonistes étaient des femmes. De là le fait que le Concile de Trente reconduise cet idéal vers son intégration dans les ordres, dans le double objectif d'éviter le côté individualiste de la vie érémitique et de contrôler les pratiques ascétiques des femmes¹⁸. Dans la réorganisation de la vie érémitique en Espagne au XVIème siècle, l'accent fut placé sur les pratiques ascétiques et pénitentielles, au détriment de la vocation de solitude peu compatible avec les objectifs de l'Église et celle-ci fut canalisée dans la vie en communauté par une règle, généralement celle de la Carmélite. Ce fut le cas pour Anne de l'Incarnation, Isabelle de la Croix ou Marie de la Croix, entre autres. Mais il y eut un cas notable, celui de Catherine de Cardone, symbole de la tendance la plus radicale du Carmel déchaussé, personnage-clé de l'érémisme espagnol de la fin du XVIème siècle qui, à l'image des ermites du monde antique, s'était efforcée de rompre les liens qui l'unissaient à sa condition féminine en ne cessant de solliciter l'habit de moine. Elle fut une référence pour Thérèse d'Avila, à en croire les allusions, dans son œuvre, au courage avec lequel elle affronta les difficultés qui entravaient son projet¹⁹.

Mais Thérèse de d'Avila modifia l'idéal du désert avec la réforme du Carmel moyennant la restauration de la règle primitive en son sein²⁰, une règle qui récupérait

¹⁷ Marie de Saint-Joseph dit avoir entendu Marie Baptiste raconter qu'elle-même, Thérèse d'Avila et une autre religieuse de l'Incarnation parlaient des vies des Saints du Désert, se plaignant de ne pas être arrivées à temps pour choisir cette voie, mais bien pour mener une vie de pénitence rigoureuse dans un petit monastère. Thérèse d'Avila leur avait dit qu'elles tâchent de vivre selon la règle primitive, et elle-même verrait comment leurs désirs pourraient être exaucés, Ibidem.

¹⁸ Poutrin Isabelle, « Ascèse et désert en Espagne (1560-1600). Autour de la Réforme carmélitaine », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t.XXV, 1989, p. 145-159.

¹⁹ Dans *Le Livre des Fondations*, elle raconte l'histoire de cette jeune fille appartenant à l'une des maisons nobiliaires les plus renommées de l'Espagne du XVIème siècle, celle de Cardone, qui présentait une ferme vocation érémitique, entravée par ses confesseurs. Avec sa prudence habituelle, Thérèse critique cette attitude hostile envers la vie d'ermite et avance comme argumentation que, malgré les difficultés, Dieu favorise ceux qui désirent le suivre par ce moyen. Pour cette raison, selon Thérèse, il avait mis sur le chemin de Catherine un confesseur qui l'encouragea à suivre sa vocation et un ermite grâce auquel elle avait obtenu une petite grotte (*Libro de Fundaciones* dans *Obras*, op. cit., p. 636- 639 y 699).

²⁰ La règle du Carmel, approuvée en 1248, contemple le jeûne, l'abstinence perpétuelle de viande et le silence, mais on observe qu'elle a été adoucie par la bulle de relâchement promulguée en 1432 par

une vie de prière sans préoccupation matérielle et dans un climat d'austérité²¹. Les ruptures furent douloureuses et incompréhensibles pour beaucoup. Mais pourquoi l'apparence était-elle si importante ? N'était-ce pas suffisant de se mortifier silencieusement dans le couvent ? Était-il nécessaire de rendre cette mortification publique ? Il le fallait parce qu'il ne s'agissait pas seulement de choisir la voie de la mortification, mais un chemin d'affirmation à travers le renoncement et à partir d'un nouveau langage apparenté à la sainteté. Pour cette raison, le traitement donné au corps devait être visible parce que celui-ci opérait comme une extension à travers laquelle le sujet se représentait et se rendait visible.

Thérèse d'Avila recourt constamment au corps, à ses perceptions sensibles et à ses manifestations, pour expliquer ses émotions²², et ce sont les maladies, les stigmates et les extases qui constituent des signes d'appartenance au Christ. Parmi ceux-ci, c'est l'extase que Thérèse situe au degré suprême d'annulation sensorielle et à la fois d'union avec Dieu : transport et ravissement « *où tout est un* », dit-elle, et qu'elle identifie au mariage spirituel²³. « *Une grande grâce* » en définitive, selon ses propres paroles, dont je souhaite relever les significations, attribuées par Thérèse d'Avila elle-même, au-delà de sa description²⁴ et d'autres lectures qui ont pu en être faites.

Si nous suivons *Le Livre des Demeures*, le ravissement est expliqué comme une « *fermeture de la porte des sens* », comme si l'âme abandonnait le corps ; de fait, selon

Eugène IV. Thérèse d'Avila explique comment surgit en elle l'idée de la réforme du Carmel dans les chapitres XXXII et XXXIII du *Livre de la « Vie »*.

²¹ On indique que les couvents des déchaussées doivent être pauvres et petits et si, par nécessité plus que par plaisir, il y avait un espace vert, que « *dans cet enclos [il y ait] quelques ermitages où chacune de vous puisse aller prier seule* », *Camino de Perfección* dans *Obras*, op. cit., p. 296. *Le Chemin de Perfection*, Chapitre II (<http://www.carmel.asso.fr/-Le-Chemin-de-Perfection-.html>)

²² Contrairement à une tendance dominante parmi les religieux de l'époque d'éviter toute référence au corps comme moyen de rapprochement de Dieu, Thérèse suivra la méthode du maître d'Avila dans laquelle le corps est un lieu central, d'une part comme moyen de se rapprocher de Dieu à travers l'image de son Humanité -le Christ souffrant la Passion- et, d'autre part, comme moyen de se soumettre soi-même et de se purifier (Juan de Ávila, *Audi Filia, Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David* [1556]. Barcelona, 1963, p. 556).

²³ *Moradas VI* dans *Obras*, op. cit., p. 441. *Les Demeures VI*, Chapitre IV, (http://www.carmel.asso.fr/Les-sixiemes-Demeures.html#sommaire_7)

²⁴ « *Tandis que j'étais dans cet état, voici une vision dont le Seigneur daigna me favoriser à diverses reprises. J'apercevais près de moi, du côté gauche, un ange sous une forme corporelle. Il est extrêmement rare que je les voie ainsi. [...] Je voyais dans les mains de cet ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu. De temps en temps il le plongeait, me semblait-il, au travers de mon cœur, et l'enfonçait jusqu'aux entrailles ; en le retirant, il paraissait me les emporter avec ce dard, et me laissait tout, embrasée d'amour de Dieu. La douleur de cette blessure était si vive, qu'elle m'arrachait ces gémissements dont je parlais tout à l'heure : mais si excessive était la suavité que me causait cette extrême douleur, que je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trouver de bonheur hors de Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle, mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y participer un peu, et même à un haut degré.* » (*Vida* dans *Obras*, op. cit., p. 177; *Le Livre de la « Vie »*, Chapitre XXIX (http://www.carmel.asso.fr/Les-graces-mystique-ch-25-a-29.html#sommaire_6))

Thérèse, les mains refroidissent, le corps semble mort et l'âme en suspension ; et même plusieurs jours après l'événement, la volonté est à ce point absorbée et l'entendement à ce point aliéné qu'elle n'est pas capable de comprendre grand chose²⁵. Mais que se passe-t-il pendant cet état ? Lorsque l'âme est donc en suspension, un corps soumis élève le sujet jusqu'à la connaissance que seuls les élus peuvent atteindre. Il ne s'agit pas d'une connaissance qui s'obtient par les livres de théologie, ni du discours des esprits préparés au déchiffrement du message de Dieu, mais d'une connaissance personnelle, directe et intransférable :

*“Quand l'âme est dans cette extase, Notre Seigneur lui fait la grâce de lui découvrir quelques secrets des choses célestes, et de lui donner des visions imaginaires qu'elle peut rapporter, et qui demeurent tellement gravées dans sa mémoire qu'elle ne saurait jamais les oublier.”*²⁶

L'humiliation s'est transformée en conquête, à travers ces visions de différents caractères –imaginaires, intellectuelles- qui supposent une participation de l'âme à la Vérité²⁷. Dans ces ravissements, le corps est annulé, expulsé, mais il est bien là, d'abord comme obstacle, ensuite comme ennemi vaincu ; il y a également d'autres transports lors desquels, comme l'âme, le corps est aussi ravi et là, « *il est indispensable d'avoir une grande âme* »²⁸. Et même lorsque le rapt n'implique pas activement le corps, celui-ci ne cesse d'être présent, rendant visible la permanente contradiction à son égard dans laquelle se meuvent les expériences des contemplatifs. Sur l'échelle mystique, on tente de fuir le corps dès le premier échelon. Mais le corps a tant de pouvoir qu'il reste – comme ce qui n'est pas ou comme l'absence-²⁹ et, dans le ravissement, les épreuves sont représentées comme corporelles ; l'extase frôle constamment le corps. L'échelle mystique se présente ainsi comme le lieu du corps moyennant sa renonciation

²⁵ *Moradas VI en Obras*, op. cit., p. 444; *Les Demeures VI*, Chapitre IV, (http://www.carmel.asso.fr/Les-sixiemes-Demeures.html#sommaire_7)

²⁶ *Idem*, p. 442.

²⁷ *Ibidem*, p. 442-447.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Thérèse d'Avila décrit sa première vision du Christ de cette façon : « *je vis, ou pour mieux dire, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, je sentis près de moi Jésus-Christ, et je voyais que c'était lui qui me parlait. [...] Il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi; néanmoins, comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme. Je connaissais seulement d'une manière fort claire qu'il était toujours à mon côté droit* » (*Vida* dans *Obras* op. cit., p 162; *Le Livre de la "Vie"*, Chapitre XXVII, (http://www.carmel.asso.fr/Les-graces-mystique-ch-25-a-29.html#sommaire_4)

permanente³⁰ et pour l'écrivaine, c'est « *une heureuse mort aux mains de l'amour* », « *chercher la nuit des sens* », « *un rude martyre savoureux* », « *se crucifier chaque jour* », « *offrir chaque jour à Dieu plusieurs morts* »³¹, en tout cas, différentes formes sensorielles d'annulation à travers lesquelles le sujet sculpte peu à peu son moi dans un corps nié qui, paradoxalement, perdure comme seul moyen d'expression³².

C'est ce corps humilié qui ouvre un espace d'affirmation, un espace intérieur où la communication avec Dieu est directe –sans intermédiaires- et transfiguratrice³³. L'image d'une noce mystique dans laquelle le Christ introduit les mains de Thérèse dans son côté, plus que l'indice de la croissante popularité du « Pressoir mystique » dans la seconde moitié du XVIème siècle, reflète l'état d'union, quasi de fusion –fusion dans le corps de l'autre-, perçu par la carmélite dans son expérience spirituelle ; et c'est le symbole de quelque chose de plus qu'une volonté qui veut aimer Dieu. Bien au-delà de cela, Thérèse apparaît comme une élue. Sa renonciation, le renoncement au corps, lui donnent la liberté, la connaissance et l'autonomie ; elle altère les hiérarchies traditionnelles, celles de l'Église par rapport aux femmes mais aussi, et Thérèse se charge de le concrétiser, la relation entre les sexes, vu que celle qui s'établit entre la religieuse et son Seigneur renverse la hiérarchie époux-épouse qui prédomine dans la relation du mariage terrestre³⁴. Car le corps de Thérèse est un corps de femme. L'imitation du Christ à travers la succession de ses souffrances corporelles et la participation au monde du chemin choisi à partir de signes corporels est une pratique

³⁰ Le maître Ávila l'exprime sans ambages en affirmant que celui qui a une nature chaste n'est pas meilleur que celui qui subit des tentations et les vainc. Seules les âmes "incarnées" qui semblent dans leur volonté et leurs pensées un pur morceau de chair, sont celles qui méritent d'être imitées (*Audi Filia*, op. cit., p. 13-14).

³¹ Des expressions dispersées dans l'oeuvre de l'écrivaine et synthétisées par un état d'âme qui se définit comme "*désir de finir de mourir*" auquel elle dédie le chapitre VII des *Concepts de l'amour de Dieu, écrits par Mère Thérèse de Jésus, sur quelques paroles des Cantiques de Salomon* (1575) dans *Obras* op. cit., p. 488-527. Version en français de la traductrice.

³² Dans la description des noces du Christ avec Thérèse d'Avila, au lieu d'échanger les anneaux, le Christ partage ses blessures avec la mystique en introduisant les mains de celle-ci dans les plaies de son côté et, bien que le terme le plus répété par l'écrivaine dans la description de cette « *grâce* » soit celui de « *supplice* », après celui-ci, écrit-elle, elle se sent comblée, plongée tout à la fois dans le trouble et l'hébétude... (*Vida* dans *Obras* op. cit., p. 272-275).

³³ Avec le "*volo*", le mystique libère l'espace intérieur, ouvre un champ de connaissance différent marqué par la liberté, en utilisant le corps blessé comme langage. Voir de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit, p. 207.

³⁴ Selon Thérèse, la nature de ses noces et de celles des religieuses avec le Christ diffère de celles des époux terrestres : dans le mariage terrestre l'épouse doit s'adapter et coïncider avec l'état de son mari – s'il est triste, elle doit être triste, s'il est joyeux, joyeuse-; cependant, « *Notre-Seigneur tient envers nous, mais en toute vérité et sans ombre de feinte, la même conduite que cette femme envers son mari. Il se fait le sujet, et il veut que vous soyez les maîtresses ; sa volonté se conforme en tout à la vôtre. Êtes-vous dans la joie, considérez-le ressuscité* » (*Camino de Perfección* dans *Obras*, op. cit., p. 344 ; *Le Chemin de Perfection*, chapitre XXVI, (http://www.carmel.asso.fr/Chap-24-a-26-La-priere-vocale.html#sommaire_6)).

sinon spécifiquement, du moins tout spécialement féminine. Bien que l'annulation soit avec la pauvreté, l'humilité et l'indifférence, l'une des quatre règles du discours mystique, de nombreuses femmes, aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, ont été tentées de la prendre pour boussole dans leur expérience religieuse. Discipline, rejet des aliments, maladies et stigmates convertissent le corps féminin en un champ d'expression de lecture complexe. Le caractère dangereux de ces pratiques confondit certaines femmes du temps de Thérèse et ceux qui croyaient en elles – comme Madeleine de la Croix, à Cordoue (1544) ou Soeur Marie de la Visitation, la religieuse de Lisbonne (1588)- et l'on en vint à dénoncer ces expériences mystiques, ce qui eut pour effet que Thérèse elle-même prévint ses soeurs des dangers de confondre extases et faiblesse physique, recommanda aux prieures la plus grande prudence et, pour ces religieuses, de leur donner de la viande et des aliments solides³⁵. La méfiance envers ces pratiques, qui apparaît dans quelques écrits thérésiens, alors qu'elles faisaient partie de sa propre expérience, selon ses dires, pose un paradoxe. Cela peut souligner la conscience de la difficulté du chemin et, en ce sens, l'idée qu'elle était convaincue que la majorité des soeurs n'étaient pas préparées pour l'entreprendre, mais peut-être était-ce aussi le reflet d'une prudence nécessaire dans une ambiance de soupçon croissant envers la contemplation comme forme d'expérience religieuse. Ce qui est certain, cependant, c'est que Thérèse d'Avila et d'autres mystiques, -Thérèse de Carthagène³⁶ en est un autre exemple, proche de notre auteure- convertissent un corps humilié en un nouveau langage et en outil d'affirmation.

2. Affirmation du Moi.

La prudence et le doute, quasi méthodique, qui dominent le style de Thérèse d'Avila ne doivent cependant pas nous méprendre sur le caractère affirmatif émanant de ses écrits. La lente conquête de son individualité, telle qu'elle se présente dans *Le Livre de la Vie*, l'affirmation de son expérience mystique comme voie privilégiée pour arriver à Dieu dans *Le Livre des Demeures*, ou l'autorité de son enseignement, visible dans *Les Fondations*, pour nous en tenir à ces trois oeuvres, constituent des preuves suffisantes et

³⁵ Lettre au père Jerónimo Gracián, 23 octobre 1576 dans *Obras*, op. cit., p. 899.

³⁶ Thérèse de Carthagène écrit dans la seconde moitié du XV^{ème} siècle deux oeuvres, *Arboleda de enfermos* [*Le Bosquet des malades*] et *Admiración Operum Dey* [*Admiration Operum Dey*], dans lesquelles, en plus de défendre le droit des femmes à écrire, elle établit des liens entre la connaissance acquise dans son expérience -qui est aussi corporelle-, et sa relation avec Dieu. Cfr. Cortés M^a Mar, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*. Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2004.

irréfutables de sa condition de sujet construite à travers un profond processus d'introspection³⁷. *Le Livre de la Vie*, au moins dans ses sept premiers chapitres, est considéré comme l'une des premières autobiographies espagnoles, parmi celles qui sont nées d'une « pure volonté rebelle »³⁸, sinon la première qui puisse être proprement considérée comme telle et qui montre, à partir de la distinction permanente entre le « je » narrateur et le « je » personnage principal, le profond changement qui peut survenir chez certaines personnes. Non pas un changement « provoqué » par des circonstances extérieures, comme c'est le cas dans les autobiographies de Leonor López de Cordoue ou de Pérez de Ayala, mais un changement intérieur conduit par le sujet lui-même³⁹. Les techniques utilisées par Thérèse d'Avila dans ce processus de construction de sa subjectivité –examen de conscience, méditation, exercices d'auto-contrôle et d'abstinence, de lecture-écoute et d'écriture personnelle, etc.- la situent dans une « culture de soi »⁴⁰ propre au monde gréco-romain dont la spiritualité chrétienne a pris un ensemble de pratiques de purification, de renonciation et d'ascèse considérées comme nécessaires pour la constitution d'un sujet éthique. Bien évidemment, il ne s'agit pas du simple usage de techniques d'introspection ou d'ascèse, mais bien du projet qui les soutend : celui d'un individu qui se cherche lui-même dans la recherche de la (sa) vérité⁴¹.

Selon Foucault, le sujet occidental est le résultat d'un intense travail sur la correction du corps ; mais pour analyser la généalogie du sujet dans la société occidentale, il ne suffit pas d'étudier les techniques de domination, il faut montrer

³⁷ Ce qui coïncide avec le point de vue de J. Ortega y Gasset pour qui l'identité apparaîtrait comme un synonyme d'authenticité, une authenticité obtenue à partir du processus réflexif et perspectiviste d'un moi biographique matérialisé dans une narration testimoniale; voir Soldevilla Luis C., "Autobiografía y mujer. La construcción autobiográfica de la identidad femenina", dans Sanz Carmen (éd.), *Invisibilidad y presencia*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense, 1995, p. 311-327.

³⁸ Selon Randolph Pope, l'autobiographie se développa assez tôt et de façon surprenante en Espagne pour périliter juste au moment où le genre, fixé par Rousseau, commença à fleurir dans le reste de l'Europe; voir *La autobiografía española hasta Torres Villarroel*, Hispanistische Studien, Band 1, Frankfurt Lang, 1974.

³⁹ Ibidem, p. 47.

⁴⁰ Michel Foucault se réfère à une formulation philosophique précoce qui apparaît au Vème siècle av. J.-C., traverse toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, et qui comprend un ensemble de pratiques destinées à la connaissance de soi qui se convertiront, avec le temps, en une espèce de matrice de l'ascétisme chrétien, dans *L'Herméneutique du sujet* (Cours du Collège de France, 1982 ; <http://michel-foucault-archives.org/?Cours-de-Michel-Foucault-1981-1982>).

⁴¹ Ces "techniques de soi" sont définies comme des procédés qui se proposent ou se prescrivent aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'une série de finalités et cela, grâce aux relations de domination de soi ou de connaissance de soi par soi-même. Voir Foucault Michel, "Subjectivité et vérité" (Cours du Collège de France, 1981), dans *Dire et Écrits*, 1954-1988, IV, n° 304. Paris, Gallimard, 1994, p. 212-213 et *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.

l'articulation entre les différents types de techniques (production, signification, domination et technique du moi) et particulièrement la relation entre ces deux dernières⁴². La recherche de soi se réalisera dans la spiritualité chrétienne sous le regard attentif de l'autre et, en ce sens, il convient de se poser la question de savoir, comme au commencement du paragraphe précédent, si elle peut se comprendre plus comme une technique de sujétion que comme une voie de subjectivation. Concrètement, chez Thérèse d'Avila, l'usage instrumental de l'introspection et de l'ascèse est-il au service de la religion ou d'elle-même ? La construction d'un sujet est toujours historique et, dans le cas qui nous occupe, il est évident que le dialogue établi par Thérèse d'Avila avec elle-même et avec les autres, est un dialogue médiatisé par les valeurs religieuses du monde auquel elle appartient. Sa pensée et son action se trouvent au coeur d'une culture qui fixe les possibilités de développement des individus et qui, pour une femme, émet beaucoup de restrictions. De plus, sa vie se déroule à un moment historique où ces limites traditionnelles s'intensifient dans une ambiance de recrudescence de l'orthodoxie face à la marée protestante, et d'hostilité envers les formes de religiosité qui valorisaient l'expérience individuelle de teneur intimiste et affective dans lesquelles beaucoup de femmes se distinguaient. Face à ce panorama, malgré un conformisme apparent, son attitude est celle d'une évidente rébellion, et c'est là, dans cette volonté de ne pas se plier, de ne pas se soumettre, qu'on peut percevoir ce processus d'affirmation du moi. Un processus qui traduit une grande assurance envers soi-même et envers sa méthode comme voie de connaissance de Dieu, et une confiance en son oeuvre de rénovation religieuse ou dans le rôle joué par les femmes dans la religion. En référence à son oeuvre écrite, deux aspects remarquables ont fréquemment été soulignés, aspects qui, avec une lecture partielle, indiqueraient une personnalité inconsciente de ses réussites. L'un serait l'usage constant d'une rhétorique de l'humilité et l'autre, les particularités d'un langage peu cultivé, peu soigné, comprenant des erreurs grammaticales et des termes ordinaires propres à la façon de s'exprimer au quotidien. Sans vouloir entrer dans les discussions concrètes -qui ont été abondantes- soulevées par ces traits de l'écriture, il me semble intéressant de souligner la relation profonde entre ces deux caractéristiques et le processus d'affirmation en tant que sujet. L'usage d'une *humilitias* stylistique, la rhétorique d'une écriture sur commande et les références continuelles de Thérèse d'Avila à ses limites et ses inaptitudes font partie de ce qu'on

⁴² Foucault Michel, "Subjectivité et vérité", op. cit. p. 212-213.

nomme un canon de Dieu⁴³. L'utilisation d'un *mea mediocritas*, un recours obligé issu d'une longue tradition antique, visant à capter la bienveillance du lecteur, était commune à beaucoup d'écrivains de son temps, les religieux comme les profanes. Il faut en outre ajouter à cela l'inscription de l'auteure dans la tradition des écrivains chrétiens où la modestie était de mise en tant que reflet d'une claire vocation apostolique et de l'idée, fort répandue à la Renaissance, que la véritable éloquence était celle qui persuadait les hommes de ce qui est juste et honnête. En ce sens, l'oeuvre de Thérèse suivrait les prédicaments d'humilité que Saint Jérôme définissait dans ses épîtres comme de la « sainte ignorance », cette ignorance qui s'apprenait dans les écoles des pères du désert⁴⁴ et qui trouvait, l'âme dénudée, le chemin pour rencontrer Dieu. N'oublions pas que, dans sa proposition d'union avec Dieu, ce n'est pas la raison qui est impliquée, mais l'amour⁴⁵. À ces arguments, il faut ajouter la justification et la prudence nécessaires étant donné sa condition de femme dans l'ambiance de méfiance envers la religiosité féminine qui régnait en Espagne dans la seconde moitié du XVIème siècle. Face à une théologie androcentrique, les écrits des saintes, mystiques et visionnaires avaient contribué à diffuser depuis le Moyen Âge de nouvelles formes de piété et un langage religieux inspiré des expériences féminines⁴⁶ -dans le cas de l'Espagne, l'époque du cardinal Cisneros fut spécialement remarquable en ce sens, en grande partie grâce à la promotion qu'il fit des expériences religieuses féminines-. Cependant, à partir des années trente du XVIème siècle, la misogynie s'intensifia, avec son lot de procès intentés contre les femmes qui affichaient un protagonisme spécial dans la défense du rôle de la femme comme intermédiaire devant Dieu et une expérience religieuse de caractère intimiste dans le genre de la *devotio* moderne (la Soeur de Piedrahita, Soeur Juana de la Cruz, María de Cazalla, Isabel de la Cruz, entre autres)⁴⁷. Thérèse était pleinement consciente des caractéristiques auxquelles il a été fait allusion dans ses écrits, recommandables dans le contexte signalé ; elle en témoigne dans différentes

⁴³ Egido Aurora, "Los prólogos Teresianos y la "Santa ignorancia"", dans Egido Teófanos (dir.), *Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 2, p. 581-607.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ De la Pascua M^a José, "Amor místico, amor sensual: sexo, amor e identidades femeninas", dans IV *Seminario Internacional de la AEIHM. Historia y Feminismo: Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseo*. Madrid, 2011 (sous presse).

⁴⁶ Bynum Caroline, *Jesus as Mather: Studies in the Spirituality of the High Middle Age*. Berkeley, University of California Press, 1982.

⁴⁷ En relation avec l'influence de ce contexte sur Thérèse d'Avila, voir Weber Alison, *Teresa of Avila and the Rethoric of Fernity*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990, spécialement "Mulierculae and the Pre-Reformation" p. 17 et suivantes.

allusions où elle défend le rôle que doivent jouer les femmes dans la religion⁴⁸. Même s'il y a d'autres occurrences où elle semble partager des opinions négatives sur les femmes, nous pensons que cette condescendance n'est autre qu'une tactique pour tranquilliser ceux qui examinaient avec soupçon son oeuvre, écrite et fondatrice, et qui opinaient effectivement ainsi sur les femmes et sur celles qui assumaient un protagonisme religieux. Comme elle en avertit les carmélites dans *Les Fondations* : «*J'ai compris plus tard ce que c'était, mais je n'ai pas osé le dire, parce que nous sommes dans un monde où nous devons penser à ce qu'ils peuvent penser de nous, pour que nos paroles aient un impact*»⁴⁹. C'est la même prudence que Thérèse d'Avila recommande dans ses lettres, spécialement aux prieures – à Soeur Marie de Saint-Joseph, sa disciple la plus combative et la moins diplomate, par exemple- et c'est cette prudence encore qui la pousse à partager une correspondance cryptée avec ses intimes⁵⁰. C'est aussi à travers son recueil de lettres qu'elle se construit un espace propre où circulent les confidences, les doutes et les sentiments d'attachement qui, elle le sait, pourraient être mal interprétés et c'est dans ce lieu de l'épistolaire qu'elle atteint l'apothéose de cette «*rhétorique de la prose non littéraire*»⁵¹, ce langage direct et simple qui caractérise son écriture. La négligence grammaticale est donc, chez Thérèse d'Avila, une catégorie signifiante. Signifiante non seulement d'un style propre, mais aussi de sa condition de femme, de religieuse contemplative et de réformatrice. Sa façon d'écrire est moins à relier au langage littéraire de son temps qu'à une proposition religieuse rénovatrice qui fuit sciemment⁵² le discours ampoulé habituel de la théologie classique et qui utilise un langage simple pour se rapprocher de Dieu. Sa double

⁴⁸ Justifiant son oeuvre, elle écrit : «*Mon divin Maître, vous n'avez point abhorré les femmes ; toujours, au contraire, avec la plus tendre bonté, vous avez répandu sur elles les trésors de votre grâce* ». *Camino de Perfección en Obras*, op. cit., p.298. *Le Chemin de Perfection*, Chapitre III, <http://www.carmel.asso.fr/Chap-1-a-3-Le-choix-de-la-pauvrete.html>. La main du censeur, le père García de Tolède, biffera ce qui suit : «*Il ne suffit pas, Seigneur, que le monde nous traque... que nous ne puissions rien faire pour Vous en public, ni n'osions dire certaines vérités que nous pleurons en secret, mais vous n'aviez pas à entendre de notre part une demande aussi juste. Je ne le crois pas, Seigneur, venant de votre bonté et justice, car vous êtes un juge juste, non comme les juges du monde, pour qui, comme fils d'Adam, des hommes, enfin, il n'y a pas de vertu de femme qui ne soit objet de suspicion. Oui, il faudra un jour, mon Roi, qu'on les connaisse tous...* » (Version de la traductrice).

⁴⁹ *Libro de las fundaciones* dans *Obras* op. cit., p. 559 (Version de la traductrice).

⁵⁰ Cuevas Cristóbal, «*Los criptónimos en el epistolario teresiano*» dans Egidio Teófanés, *Congreso Internacional Teresiano* op. cit., 2, p. 557-580.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² «*Veiller aussi à la façon de parler, que ce soit avec simplicité, sincérité et religion, que ce soit avec un style d'ermite et de personnes en retraite, sans vouloir prendre de nouvelles, sans minauderies, comme l'on dit, je crois, et qui sont des façons d'être dans el monde...vous passeriez plus pour des grossières que pour des curieuses dans ces cas-là*», *Modo de visitar los conventos de las carmelitas descalzas*, dans *Obras* op. cit., p. 694-695. *De la manière de visiter les couvents des carmélites déchaussées* (Version de la traductrice).

condition de femme et de descendante de « conversos »⁵³, de marginale, ainsi que la suspicion ou méfiance qui pouvait tomber sur ses écrits, la poussaient à avancer au travers de cette rhétorique de l'humilité qui n'est qu'un emballage stylistique. Plus je la lis –écrit Alison Weber- plus je suis convaincue que le mépris de soi n'avait pas chez elle une fonction traditionnelle, mais qu'elle était une stratégie pour explorer certains stéréotypes relevant du caractère et du langage des femmes. Plus que d'écrire comme une femme, Thérèse écrivait selon la façon dont elle pensait que les femmes étaient perçues dans leur manière de parler⁵⁴. Certains critiques furent conscients de l'autorité qui émanait de ses écrits et du potentiel déstabilisateur de ses expériences mystiques, n'hésitant pas à s'en prendre à elle, précisément là, dans cette rhétorique de l'humilité⁵⁵ qui rendait plus vraisemblable encore sa condition d'élue de Dieu.

3. Affirmation comme sujet de connaissance

Terre à terre, Thérèse d'Avila oppose aux défis spirituels lancés par Dieu une réalité, la sienne, qui semble ne pas être à la hauteur des circonstances⁵⁶. Mais seulement en apparence, car ce même Dieu qu'elle interpelle, consent à répondre aux doutes que la mystique émet sur sa capacité ou sur la convenance ou pas d'entreprendre ses projets. Le résultat immédiat de cette manifestation de ses inaptitudes, selon ce qu'en disent ses prologues et différents chapitres de ses oeuvres, en est l'affranchissement par une affirmation d'autorité, confirmée ni plus ni moins par Dieu. Anticipant une probable critique générale, Thérèse d'Avila obtient d'entrée de jeu, par la déclaration quasi programmatique de ses limites, la confiance nécessaire pour son projet. Mais son émergence en tant que sujet connaissant s'apprécie de plus dans son oeuvre comme le résultat d'un processus subjectif de dévoilement du moi à travers des doutes et des appréhensions, surtout dans les premiers moments, comme en témoignent les neuf premiers chapitres du *Livre de la « Vie »*, doutes qui sont résolus et cèdent le

⁵³ “Convertis” ne serait pas assez précis en français pour traduire le terme « conversos » qui désigne très précisément les musulmans ou juifs convertis au christianisme.

⁵⁴ Weber Alison, op. cit., p. 11.

⁵⁵ Un inquisiteur, le Frère Alonso de la Fuente, lance cet avertissement : “L’auteure de ce livre écrit la longue histoire de sa vie et de ses vertus, se servant de l’excuse triviale que ses confesseurs le lui ont ordonné. Parmi de nombreuses paroles humbles, elle en dit un million de vaniteuses” (cit. dans Llamas Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1972. p. 396).

⁵⁶ Durant le processus de fondation du couvent de Saint-Joseph d'Avila, Thérèse s'exclame : “*Mon divin Maître, pourquoi me commandez-vous des choses qui semblent impossibles ? Encore, toute femme que je suis, si j'avais la liberté ! Mais liée en tant de manières, sans argent, et sans savoir où en trouver ...*”, *Vida* dans *Obras* op. cit., p. 202 ; *Le Livre de la “Vie”*, Ch. XXXIII, (http://www.carmel.asso.fr/Vision-de-l-enfer-et-fondation-de.html#sommaire_3).

pas à une attitude de confiance et de sécurité. Il en va clairement ainsi dans *Le Livre des Demeures*, spécialement dans les *Sixièmes* et *Septièmes Demeures* où elle se réfère plus précisément aux avatars de sa vie contemplative. À soixante-deux ans, alors qu'elle était en train d'écrire ce que l'on considère comme son testament spirituel, la mystique est sûre de la valeur de sa propre expérience pour montrer aux autres le chemin vers Dieu. Il en va si bien ainsi que, malgré le climat de persécution vécu par la carmélite déchaussée ces années-là et les recommandations du père Gracián de ne pas utiliser la première personne pour narrer ses expériences contemplatives, le « je » lui échappe continuellement. Et il ne pouvait en être autrement si l'on suit l'interprétation de l'écriture mystique comme propre à un sujet qui veut écrire sur lui-même, en construisant sa propre source d'autorité⁵⁷. Son importance comme telle n'est pas seulement donnée par l'autorité qui s'en porte garante, mais aussi par la nature elle-même du savoir. Selon ses dires, Thérèse obtenait des ravissements, outre une sensation de plénitude, d'autres « *grands bénéfiques* »⁵⁸. Bien que ce soit difficile à comprendre, argumente la sainte, dans ces moments où « *toutes nos puissances et tous nos sens étant tellement suspendus qu'ils sont comme morts* », « *l'âme n'a jamais plus de lumière qu'alors pour comprendre les choses de Dieu* »⁵⁹. Lumière sur « *des secrets du ciel* », « *des grandeurs surnaturelles* », « *des choses occultes* », « *des vérités* » et « *des visions admirables* »⁶⁰, qui lui donnent une connaissance générale du monde et son sens transcendant⁶¹, en définitive, une connaissance théologique. Un don de Dieu qui, « *attire toute l'âme à lui, et [...] la traitant comme son épouse, il lui fait voir une petite partie du royaume qu'il a acquis* »⁶². Les visions, nombreuses et souvent répétées dans les différents livres, impliquent le Saint-Esprit, la Trinité et l'au-delà représenté par des images allant du jugement particulier jusqu'à la Gloire⁶³. Des visions aussi sur elle-même, sur des proches et des connaissances. Concrètement l'une d'elles où le Seigneur promet des faveurs aux personnes pour lesquelles elle avait intercédé –entre autres celle d'enlever leurs âmes du Purgatoire- ou celle où, menacée par toutes sortes de dangers,

⁵⁷ De la Pascua M^a José, « Amor místico, amor sensual » op.cit., p. 6.

⁵⁸ *Vida* dans *Obras* op. cit., p. 38.

⁵⁹ *Moradas VI* dans *Obras*, op. cit., p. 441-442; *Le Livre des Demeures, Les Sixièmes Demeures*, Ch. IV, ([http://www.carmel.asso.fr/Les-sixiemes Demeures.html](http://www.carmel.asso.fr/Les-sixiemes-Demeures.html)).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 441-445. Elle décrit aussi la vision intellectuelle du Christ qui lui disait « *n'aies pas peur, je suis là* » (*Ibidem*, p. 457-458) ou qui lui enseigne « *des choses admirables* » (*Vida* dans *Obras*, op. cit., p. 230 ; *Le Livre de la « Vie »*, chap. XXXVIII).

⁶¹ -Visions- « *qui lui montrent certaines choses qu'il y avait au Ciel* » (*Ibidem*).

⁶² *Moradas VI* dans *Obras*, op. cit., p. 443; *Les Sixièmes Demeures*, ch. IV, op.cit.

⁶³ *Vida* dans *Obras*, op. cit., p. 235-237; *Le Livre de la « Vie »*, ch. XXXVIII, op.cit.

elle est sauvée par le Christ⁶⁴. Dieu l'a souvent consolée *“en lui montrant un grand amour”*⁶⁵ et parmi les cadeaux les plus importants, selon ce qu'elle rapporte⁶⁶, se trouve ce que nous pourrions appeler le dévoilement du mystère de la Sainte Trinité à travers la vision du Christ fait homme, représenté comme s'il était placé dans le sein du Père⁶⁷, ou bien à travers une compréhension abstraite⁶⁸. Sa connaissance théologique, par voie infuse, concerne autant les principales arcanes de la religion catholique que le destin d'outre-tombe qui attend les mortels. En plus, il s'agit d'une connaissance interactive parce qu'elle lui permet d'intervenir par le biais de demandes de faveurs à Dieu. Cependant, l'écrivaine est consciente des doutes que l'affirmation de cette connaissance peut susciter étant donné que c'est une religieuse de formation théologique autodidacte et aux lectures spirituelles suspectes qui l'a acquise. C'est pour cela qu'elle dit qu'elle a des craintes lorsque Dieu lui concède ces grâces en public⁶⁹ et bien qu'elle sache qu'*« il les protégera contre toutes les puissances du monde et contre toutes les forces de l'enfer »*⁷⁰, elle n'évite pas de se montrer cauteleuse. Dans plusieurs chapitres du *Livre de la « Vie »*, elle s'attardera sur les caractéristiques exceptionnelles de sa connaissance pour en expliquer la nature et comment elle fut acquise sans effort et sans doutes :

⁶⁴ Ibidem, p. 242-243.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ *“J'ai eu trois autres fois la même vision; c'est, à mon avis, la plus sublime de toutes celles dont le Seigneur m'a favorisée »* (Vida dans *Obras*, op. cit. p. 234; *Le Livre de la “Vie”*, ch. XXXVIII, op.cit.)

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Une fois en priant, *“Notre Seigneur me fit entendre de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes, et me le fit voir si clairement, que j'en demeurai tout à la fois extrêmement surprise et consolée”* (Ibidem, p. 245; *Le Livre de la “Vie”*, ch. XXXIX). La “vision intellectuelle” de la Sainte Trinité est décrite avec plus de précisions dans *Les Demeures* : *“par une certaine manière de représentation de la vérité, les trois Personnes de la très sainte Trinité se montrent à elle, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée très éclatante, vont d'abord à la partie la plus spirituelle de l'âme ; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois Personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte que, ce que nous ne connaissons en ce monde que par la foi, l'âme, à cette lumière, l'entend, nous pouvons le dire, par la vue, sans néanmoins qu'elle voie rien ni des yeux corporels, ni même de ses yeux intérieurs, parce que cette vision n'est pas de celles qu'on nomme imaginaires”*. (Moradas VII en *Obras*, op. cit., p. 472; *Les Septièmes Demeures*, chapitre I. op.cit.) ; *“Aux personnes ignorantes, il semble que les Personnes de la Sainte Trinité sont toutes trois, comme nous le voyons en peinture, en une seule Personne, comme lorsqu'on peint un corps à trois visages... Ce qui s'est représenté à moi, ce sont trois Personnes distinctes qui peuvent se regarder et se parler...des personnes qui s'aiment, communiquent et se connaissent... et nous disons qu'elles ne sont qu'une parce qu'en toutes trois, il n'y a qu'une seule volonté, un pouvoir et une autorité”*, Vida dans *Obras*, op.cit., p. 280 ; *Relation, Grâces de Dieu*, ch. XXXIII. Version de la traductrice.

⁶⁹ Moradas VI dans *Obras*, op. cit., p. 444. *Les Sixièmes Demeures*, op.cit.

⁷⁰ Idem, p. 445.

*“Comme celui qui sans apprendre ni n’avoir rien travaillé pour savoir lire, qui n’aurait non plus rien étudié, trouverait toute la science déjà connue en lui-même, sans savoir comment ni d’où.”*⁷¹

Description qui concorde avec celle de son premier biographe, Diego de Yepes, qui avait été son conseiller spirituel⁷² et qui, selon les termes de Thérèse, peut s’interpréter comme un *“don céleste. L’âme se voit en un instant savante ; pour elle, le mystère de la très sainte Trinité et d’autres mystères des plus relevés demeurent si clairs, qu’il n’est pas de théologien avec lequel elle n’eût la hardiesse d’entrer en dispute pour la défense de ces vérités”*⁷³. Mais discuter de théologie, c’était beaucoup dire, même pour qui semblait être, par sa vie et ses miracles, une élue du Seigneur. Dans un contexte de profonde misogynie et de soupçons portés sur la place occupée dans l’expérience religieuse par un supposé «fléau de bonnes femmes» qui pullulaient dans les villes espagnoles⁷⁴, le témoignage de la religieuse d’Avila acquérait une importance fort perturbatrice. Quand, en 1615, à l’occasion de la célébration⁷⁵ de sa canonisation, des théologiens et des hommes de foi experts commentent son oeuvre et discutent de la convenance de la donner à lire à tous les fidèles, le langage du soupçon se ravive et s’égrène en de multiples commentaires clairement ambivalents. Si, d’un côté, ils s’apprêtent à publier ses écrits et à lui octroyer de la reconnaissance, de l’autre, ils le font en diffusant de manière réitérée un argument qui finit par nier l’autorité et l’individualité de Thérèse, sous prétexte de son exaltation. Dans l’abrégé de la pensée thérésienne sur la vie contemplative, publié par les déchaussés à cette occasion⁷⁶, qui

⁷¹ *Vida en Obras*, op. cit., p. 139. Version de la traductrice.

⁷² *“Elle m’a dit aussi que le Seigneur lui avait fait une grâce immense et remarquable, en ce sens que, sous la forme d’un rayon fulgurant de lumière qui traversa son entendement, elle avait compris plus de vérités sur les hautes oeuvres de Dieu que si les grands théologiens les lui avaient enseignées durant mille ans...”* Diego de Yepes, fray, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva Reformación de la orden de Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen por el Ilustrísimo Señor...*[1606], cité dans l’édition de Madrid, Oficina de D. Plácido Barco López, 1717, 2 vols. Libro I, p. 156.

⁷³ *Vida en Obras*, op. cit., p. 162-163; *Le Livre de la “Vie”*, ch. XXVII, op.cit.

⁷⁴ *“Il est vraiment lamentable de voir une multitude de petites femmes dupées dans les villes espagnoles les plus illustres et les plus variées, des femmes qui disent recevoir des extases, des révélations, des stigmates... et que suivent beaucoup de gens”*, Pedro de Rivadeneyra, SJ, *“Tratado de la tribulación”*, *Obras escogidas*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1899, p. 439.

⁷⁵ Diego de San José, fray, *Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la Beatificación de N.B.M. Teresa de Jesús fundadora de la Reformación de descalzos y Descalzas de N.S. del Carmen*. Madrid, viuda de Alonso Martín, 1615.

⁷⁶ Tomás de Jesús, fray, *Compendio de los grados de oración por donde sube un alma a la perfecta contemplación, sacado de las obras de la Santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la reformation de carmelitas descalzos por el padre...* Madrid, por Luis Sánchez, 1615 (Biblioteca Universitaria de Sevilla. Fondo Antiguo, A080/0161).

comprend le jugement que l'oeuvre écrite de Thérèse mérite l'estime de plusieurs théologiens de son temps, une oeuvre qu'eux-mêmes reconnaissent de dimension universelle –d'ailleurs elle circule dans différentes langues (espagnole, italienne, française, latine et polonaise)-, nous pouvons lire un bon nombre d'éloges « envenimés » dont la finalité –avancer des arguments pour la reconnaissance de sa sainteté-, n'occulte pas un mépris évident pour Thérèse d'Avila en tant que sujet de connaissance. Pour le Frère Luís de León, les écrits de Mère Thérèse ne sont pas l'oeuvre d'un génie humain, mais bien du Saint-Esprit qui a dirigé sa plume et sa main⁷⁷. Si ce fervent défenseur de la publication des oeuvres de Thérèse s'exprimait ainsi, Frère Diego de Yepes, moine hiéronymite qui avait été le confesseur de Philippe II et aussi de Thérèse, n'avait rien à lui envier. Celui-ci insistait sur le fait qu'elle écrivait sous mandat et non par sa propre volonté, offrant un exemple clair de « science infuse », ce que les docteurs interprétaient comme une révélation -un grand don inhabituel et distinct de l'entendement et de la sagesse⁷⁸. Pour le Frère Francisco de Ribera, dans une biographie écrite à peine cinq ans après la mort de Thérèse d'Avila, bien que Dieu ait mis dans la mère des vertus héroïques et un coeur viril dans son sein de femme⁷⁹, elle n'avait pas de volonté d'auteure. Les cinq livres qu'elle avait écrits avaient été mandatés par ses confesseurs auxquels elle obéissait, selon ses dires, autant qu'au Christ lui-même⁸⁰. Diego de Yepes répète la même idée et les mêmes arguments, mais revendique en plus Dieu comme auteur des livres de Thérèse d'Avila⁸¹.

Le refus du statut d'auteur n'est pas l'unique négation que l'on découvre dans ces louanges qui se sustentent, selon les auteurs, des commentaires de Thérèse d'Avila où elle confesse son ignorance, mais il est possible d'en détecter d'autres. Ses deux premiers biographes coïncident, parmi beaucoup d'autres choses, sur le fait que, à ce qu'il leur semble, le travail d'écrivaine de Thérèse d'Avila était incompatible avec ses

⁷⁷ Ibidem, p. 2-3.

⁷⁸ Diego de Yepes, fray, *Vida, virtudes y milagros*, op. cit., p. 153.

⁷⁹ Francisco de Ribera, fray, *Vida de Santa Teresa*, Salamanca, 1590. Cité dans l'édition de Jaime Pons, Barcelona, Gustavo Gili, 1908, p. 25.

⁸⁰ Le *Livre de la « Vie »* avait été mandaté par le Frère García de Toledo, le *Chemin de perfection* par le Frère Domingo Bañez, le livre des *Fondations* est dû au mandat du père Ripalda et *Les Demeures* à celui du Dr. Velázquez. Le cinquième, celui des *Cantiques de Salomon*, elle ne l'écrivit pas par obéissance, selon Ribera mais, par contre, c'est par obéissance à un "confesseur ignorant", qu'elle en jeta une grande partie au feu. Voir Francisco de Ribera, *Vida de Santa Teresa*, op. cit, p. 390-394.

⁸¹ Selon Diego de Yepes, en ce qui concerne *Les Demeures*, Dieu lui donna "la matière, le tracé et le nom du livre, voulant lui démontrer ainsi qu'il en était l'auteur" et que la dévote mère était son instrument, prêtant seulement sa main et sa plume, puisqu'il était démontré qu'elle se trouvait en extase pendant qu'elle écrivait et que lorsqu'elle revenait à elle, elle trouvait des choses écrites "avec son écriture, mais non de sa main", Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros*, op. cit, p. 156.

autres charges, insistant sur le fait qu'elle avait écrit tous ses livres « *en étant pleine d'occupations et de soucis* » selon le premier⁸², et qu'elle se dédiait à « *beaucoup d'autres affaires* » et avec une petite santé, aux dires du second⁸³. En plus, selon Yepes, la mère, “*avant*”, –il n’explique pas avant quoi, bien que l’on puisse supposer qu’il se réfère à l’époque avant la “conversion”–, était “*très rude et ignorante pour l’intelligence et la déclaration des choses spirituelles et mystiques, et pas du tout curieuse*”. Au cas où ce ne serait pas suffisant, elle écrivait rapidement, « *avec une grande agilité et vite* », et de plus, « *sans penser* »⁸⁴, ce qui, joint au fait que ses écrits originaux sont sans ratures ni amendements et parlent “*d’une matière si élevée et avec un style si concerté* », l’amène à conclure qu’il s’agit d’un miracle, d’un des plus grands miracles relatifs à Thérèse d’Avila, et du témoignage de la lumière et de la sagesse que lui infusa le Saint-Esprit⁸⁵. Nous retrouvons pratiquement les mêmes termes dans le jugement du Frère Luís de León⁸⁶ qui, peut-être pour cette raison-là –parce que cela fut dicté par le Saint-Esprit– considère qu’il est fort utile de publier les oeuvres de Thérèse en langue vulgaire⁸⁷.

Le profil formatif de la sainte ne fut pas seulement mis en question par ses contemporains : il n’est pas difficile de réunir quelques études où on insiste sur le style négligé de Thérèse d’Avila comme preuve de son ignorance des lettres. Mais cette soi-disant ignorance ne concorde pas avec les données dont nous disposons sur ses lectures

⁸² Ibidem.

⁸³ De Ribera, *Vida de Santa Teresa*, op. cit., p. 348.

⁸⁴ Diego de Yepes s’appuie sur les mots glissés par Thérèse dans son autobiographie où elle affirme qu’elle a osé l’écrire sans y mettre “*plus de soin ni de temps qu’il n’en était nécessaire pour l’écrire, disant ce qui s’est passé en moi avec toute la simplicité et toute la vérité dont j’étais capable*”, (*Vida en Obras*, op. cit., p. 251 ; *Le Livre de la « Vie »*, chapitre XL, op.cit.) pour conclure “*qu’en écrivant tant de pages, elle ne s’était jamais arrêtée pour penser ce qu’elle devait écrire parce que l’Esprit lui dictait avec une telle abondance que s’il y avait eu plusieurs mains, il y aurait eu de la matière pour chacune d’entre elles*”, Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros*, op. cit., p. 153-154. Version de la traductrice.

⁸⁵ Il en explique ainsi le processus : “*Avec cette lumière divine, cette âme sainte était élevée au-dessus de toutes choses et merveilleusement éclairée par cette source de lumière et de vérité; parfois avec des visions intellectuelles et imaginaires, d’autres fois en étant hors de ses sens et parfois en eux, mais le plus ordinairement, c’était par une représentation intellectuelle de la vérité dans laquelle, comme celui qui regarde dans un miroir ou lit dans un livre, elle trouvait au plus intime de son âme ces vérités si vivement représentées à l’entendement, autant qu’il soit permis dans cette vie.*”, Ibidem, p. 153. Version de la traductrice.

⁸⁶ “*L’Esprit-Saint a voulu que la Mère Thérèse soit un exemple rarissime parce que dans la grandeur des choses qu’elle traite, la clarté et la délicatesse avec lesquelles elle les traite, elle dépasse de loin de nombreux génies, et dans la façon de dire, et dans la pureté et l’aisance du style, et dans la grâce et la bonne composition des mots... au point que je doute de trouver dans notre langue écrite quelque chose de semblable, et lorsque je la lis, il me semble qu’il ne s’agit pas du génie d’un homme que j’entends, et je ne doute pas que l’Esprit-Saint parlait et lui guidait la plume et la main*”, Tomás de Jesús, *Compendio de los grados de oración*, op. cit., p. 2-3. Version de la traductrice.

⁸⁷ “*Apología del P.M. fray Luís de León*”, dans Tomás de Jesús, *Compendio de los grados de oración*, op. cit., p. 17-19.

et sa formation spirituelle⁸⁸ ni non plus avec sa dévotion pour les livres, présents tout au long de sa vie et auxquels Thérèse elle-même accorde une place importante dans ses carrefours vitaux. Ce n'est pas non plus cohérent avec son intérêt pour la formation des déchaussées en collaboration avec de sages conseillers⁸⁹. Au-delà de la volonté de simplicité qui domine la production littéraire du XVIème siècle et que Thérèse d'Avila partage, c'est sa condition de femme, de femme qui tente de fonder une doctrine, qui la place dans une position d'extrême vulnérabilité et l'oblige à certaines précautions. Consciente de l'importance de son oeuvre et de la dimension de celle-ci, elle l'est tout autant de ses ennemis. Comme pour ses écrits, son oeuvre réformatrice en avait aussi. Marie de Saint-Joseph, disciple favorite de Thérèse, ne doute pas que le fait qu'une femme chapeaute la réforme de l'ordre ait été déterminant dans les conflits qu'elles vécurent entre 1577 et 1581, quand Thérèse d'Avila et les membres de son entourage le plus proche furent persécutés, sans oublier ce que durent subir, à la mort de Thérèse, plusieurs déchaussées qui s'étaient fait remarquer en défendant les Constitutions telles que Thérèse les avait rédigées⁹⁰.

En plus de ces affrontements, concrétisés à certains moments par des altercations d'une extrême violence verbale et psychologique, lors desquelles on en vint à demander à Thérèse d'Avila de renoncer à la reconnaissance de son protagonisme dans la réforme du Carmel⁹¹, ce sont les critiques envers son oeuvre écrite qui révèlent la puissance de transgression de sa démarche et nous permettent de l'évaluer au sein de la matrice culturelle de son temps. À une époque de profonde suspicion envers l'expérience

⁸⁸ Menéndez Pidal Ramón, "El estilo de Santa Teresa", dans *Obras*, op. cit., p. 37-49 et Saugnieux Joel, "Santa Teresa y los libros", dans Egido Teófanos, *Congreso Internacional Teresiano*, op. cit. p.747-764.

⁸⁹ En ce qui concerne les difficultés de discerner dans les expériences spirituelles quand parlait Dieu, elle rappelle l'importance d'avoir de bons maîtres, si possible des lettrés parce que "*C'est un grand trésor que la science ; elle instruit, elle éclaire ceux qui savent peu, comme nous. En nous appuyant sur les vérités de la sainte Écriture, nous nous acquittons de nos devoirs avec sécurité. Dieu nous délivre des dévotions mal entendues ! [...] Quoique la science ne semble pas nécessaire pour la direction des âmes, mon opinion a été et sera toujours que tout chrétien doit, quand il le peut, rechercher un guide instruit ; et le meilleur sera le plus éclairé. Un tel secours est encore plus nécessaire aux personnes d'oraison, et c'est dans les états les plus élevés qu'elles peuvent le moins s'en passer.* » (*Vida* dans *Obras*, op. cit., p. 101-102; *Le Livre de la "Vie"*, ch. XIII, op.cit.) ou dans une lettre à Marie de Saint-Joseph : "*quand il faudra communiquer quelque chose, laissez les maîtres spirituels et cherchez de grands lettrés ; ceux-ci m'ont souvent tiré d'affaire* » (Lettre CXXXVIII dans *Obras* op. cit., p. 916). Version de la traductrice.

⁹⁰ De la Pascua M^a José, "Experiencia de vida e historia social: mujeres en la España Moderna", dans *Homenaje don Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, Universidad de Granada, 2008, vol. III, p.715-732.

⁹¹ Marie de Saint-Joseph explique à la fin du *Livre des Récréations* que, dans le Bref papal qui, en 1581, accorde aux déchaussées la faculté de créer une province carmélite séparée, il n'était pas fait mention de la mère en tant que réformatrice "*pour avoir fait la demande de cette grâce en des temps si tourmentés, car comme c'était une Femme qui avait initié et continué cette oeuvre, beaucoup la méprisaient et disaient du mal d'elle, et c'est pour cette raison que la Sainte ne voulut pas qu'il soit fait mention d'elle ni de ses religieuses*", Ibidem, p. 731. Version de la traductrice.

religieuse féminine et le rôle du corporel dans le vécu religieux, il s'agit d'une femme qui s'élève, enfermée dans un corps, mais sans être limitée par celui-ci puisqu'il avait été converti en un nouveau champ d'énonciation et en producteur de connaissance. Il n'y avait pas que la nature théologique de la connaissance, son origine sensorielle n'était pas non plus facile à accepter.

Ainsi, dans l'évaluation de l'oeuvre de Thérèse, des positions adverses s'interpénètrent, celle qui oppose le corps féminin à la capacité de connaissance et celle qui affronte, dans la production de celle-ci, expérience et raison. Dans les deux cas, c'est le paradoxe qui prévaut.

María José de la Pascua Sánchez
Université de Cadix-Espagne

BIBLIOGRAPHIE

Bynum Caroline, *Jesus as Mather: Studies in the Spirituality of the High Middle Age*. Berkeley, University of California Press, 1982.

Castilla del Pino Carlos, *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Tusquets, 2001.

Certeau Michel de, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. [éd. orig. 1982]. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Cortés M^a Mar, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*. Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, col. Atenea, 2004.

Cuevas Cristóbal, “Los criptónimos en el epistolario teresiano”, Egidio Teófanés, *Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 2, p. 557-580.

Churat Juan, *Tratado histórico-apologético de las mujeres emparedadas*. Valencia, Imprenta Casa de beneficencia, 1887.

Davis Natalie Z., “Un mundo al revés. Las mujeres en el poder”, dans Amelang James S., Nash Mary (éd.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1990, p.59-92.

De La Pascua María José, “Amor místico, amor sensual: sexo, amor e identidades femeninas”, dans *IV Seminario Internacional de la AEIHM. Historia y Feminismo: Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseo*. Madrid, 2011 (sous presse, ed. Icaria).

De La Pascua María José, “Experiencia de vida e historia social. Mujeres en la Edad Moderna”, dans *Homenaje don Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, Universidad de Granada, 2008, vol. III, p.715-732.

De Rivadeneyra Pedro, SJ, “Tratado de la tribulación”, *Obras escogidas*, BAE, nº 60. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1899.

Diego de Yepes, fray, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva Reforma de la orden de Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen por el Ilustrísimo Señor...*[1606]. Madrid, Oficina de D. Plácido Barco López, 1717, 2 vols.

Diego de San José, fray, *Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la Beatificación de N.B.M. Teresa de Jesús fundadora de la Reforma de descalzos y Descalzas de N.S, del Carmen*. Madrid, viuda de Alonso Martín, 1615.

Dixon Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Egido Aurora, “Los prólogos Teresianos y la “Santa ignorancia””, Egido Teófanos, *Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 2, p. 581-607.

Foucault Michel, “Subjectivité et vérité” (Cours du Collège de France, 1981), dans *Dire et Écrits*, 1954-1988, IV, nº 304. París, Gallimard, 1994.

Foucault Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.

Foucault Michel, *La hermenéutica del sujeto* (Cours du Collège de France, 1982). Madrid, Akal, 2005.

Francisco de Ribera, fray, *Vida de Santa Teresa de Jesús* [1590]. Barcelona, Gustavo Gili, 1908.

Juan de Ávila, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David Audi Filia* [1556], (édition non expurgée rééditée par Juan Salas Balust), Barcelona, 1963.

Llamas-Martínez Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid, Centro Superior de Investigaciones científicas, 1972.

L'Hermite-Leclercq Paulette, "La femme, la recluse et la mort", Serrano Eliseo (éd.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1994, p.151-162.

Luis de León, fray, "Apología del P.M. fray Luis de León", dans Tomás de Jesús, fray, *Suma y compendio de los grados de oración por donde sube un alma a la perfección y contemplación sacada de todos los libros de Teresa de Jesús por el padre...* Barcelona, Padres carmelitas descalzos, 1615, p. 17-19 (Bibliothèque Universitaire de Séville. Fonds Ancien, A077/017).

Menéndez Pidal Ramón, "El estilo de Santa Teresa", dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p.37-49.

Pope Randolph, *La autobiografía española hasta Torres Villarroel*, Hispanistische Studien, Band 1, Frankfurt Lang, 1974.

Poutrin, Isabelle, « Ascèse et désert en Espagne (1560-1600). Autour de la Réforme carmélitaine », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t.XXV, 1989, p. 145-159.

Rouselle Aline, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, Península, 1989.

Salas Balust, J. (éd.), *Vida de doña Sancha Carrillo, discípula del maestro Ávila, escrita por su hermano don Pedro Fernández de Córdoba* (Relatée en 13 fasc., conservés à la Bibliothèque de la Hispanic Society of América), Barcelona, 1963.

San Agustín, *La Ciudad de Dios* dans *Obras Completas de San Agustín* 1ª y 2ª, IX-XIV. Édition bilingue, trad. Santos Santamaría et Miguel Fuertes. Madrid, BAC, 1988.

Saugnieux Joel, "Santa Teresa y los libros", dans Egido Teófanos, *Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 2, p.747-764.

Sennet Richard, Foucault Michel, “Prólogo: Seminario sobre sexualidad y soledad”, dans *El Viejo Topo* 61, 1981, p. 47-54.

Soldevilla Luís Carlos, “Autobiografía y mujer. La construcción autobiográfica de la identidad femenina”, dans Carmen Sanz (éd.), *Invisibilidad y presencia. Seminario Internacional Género y trayectoria profesional del profesorado universitario*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense, 1995, p. 311-327.

Steinberg Sylvie, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Arthème Fayard, 2001.

Teresa de Jesús, *Vida de Santa Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma por mandato de su confesor* [1562] dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p.53-252.

Teresa de Jesús, *Conceptos del amor de Dios, escritos por la beata Madre Teresa de Jesús, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón* [1575], dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p. 488-527.

Teresa de Jesús, *Castillo interior, o Las Moradas* [1577] dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p. 383-485.

Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* [1583] dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas* Madrid, Aguilar, 1970, p.291-382.

Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p. 529-685.

Teresa de Jesús, *Modo de visitar los conventos de las carmelitas descalzas* dans *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1970, p.687-697.

Tomás de Jesús, fray, *Compendio de los grados de oración por donde sube un alma a la perfecta contemplación, sacado de las obras de la santa madre Teresa de Jesús*,

fundadora de la reformación de carmelitas calzados por el padre fray... Madrid, L. Sánchez, 1615 (Bibliothèque Universitaire de Séville. Fonds Ancien, A080/161).

Weber Alison, *Teresa of Avila and the Rethoric of Feminity*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

(Traduction de l'espagnol au français : Martine Renouprez)