

Sainte Thérèse d'Avila, simplicité et virtuosité d'une parole poétique et didactique dans le *Livre de la vie*

Laurey BRAGUIER

Résumé

Cet article s'interroge sur la spécificité de la voix et de la parlure mystique dans l'œuvre de Thérèse d'Avila. Après avoir analysé et développé les principes fondateurs du discours autobiographique et les causes sociales et religieuses qui motivent une écriture de l'immédiateté dans le *Livre de la vie*, notre démonstration se centre sur l'émergence d'une parole à la fois poétique et didactique qui place l'expérience au cœur d'un projet scriptural et spirituel.

Mots-clés : Sainte Thérèse d'Avila, Livre de la vie, mystique, littérature spirituelle, extase, XVI^e siècle, parole et expérience, autobiographie, discours religieux, pédagogie, doctrine et dogmatisme.

Abstract

This article explores the specificity of the mystical voice and discourse in the autobiographical work of Saint Teresa of Avila. After analysing and articulating the founding principles of autobiographical speech, and the religious and human reasons for writing immediacy into the very words of *The Life of Saint Teresa of Jesus*, the demonstration focuses on the rise of a didactic and poetical voice which sets experience in the heart of an enterprise that is both literary and spiritual.

Keywords: Saint Teresa of Avila, *The Life of Saint Teresa of Jesus*, mysticism, spiritual literature, extasis, 16th century, speech and experience, autobiography, religious discourse, pedagogy, doctrine and dogmatism.

Le goût des bons livres me donna la vie.
Thérèse d'AVILA

«Elle a toujours marché, ne regardant jamais derrière elle, sa vie : c'est une route¹», affirmait de manière quelque peu lapidaire Pierre Jobit, un des biographes de sainte Thérèse d'Avila plus connue en Espagne sous le nom de Santa Teresa de Jesús. À l'image de sa vie, qui fut vécue sans que jamais la sainte ne prît le temps de regarder derrière elle, son écriture témoigne de cette immédiateté, de cet empressement vital mais aussi d'une grande simplicité, chez une femme qui a placé l'humilité au cœur de son projet spirituel et scriptural.

Cependant, l'autobiographie du *Livre de la vie*, rédigée au cours de l'année 1562 puis en 1565, peut constituer un acte de réflexion dans une vie fort mouvementée : il s'agit en effet d'une première pause pour analyser

1. P. JOBIT, *Thérèse d'Avila*, p. 221.

rétrospectivement le chemin spirituel parcouru. Mais malgré certaines analyses au sein de son œuvre qui reviennent sur l'évolution de Thérèse de Ahumada y Cepeda et soulignent les changements de son âme, entre ses débuts et l'état de grâce final, ce bref temps de retour sur elle-même apparaît imposé par ses confesseurs, notamment García de Toledo qui est à l'origine du projet, et s'oppose de manière paradoxale au style même de l'écriture thérésienne, à la fois fluide et instinctif. La sainte a d'ailleurs avoué ne jamais corriger ce qu'elle écrivait². Le discours thérésien dans le *Livre de la vie* est un fin mélange d'humilité et de dévotion, de spontanéité et d'immédiateté, intrinsèquement rattaché à la figure de Dieu, ou comme l'affirme Bernard Sésé, «la source vive de cette activité, de cet élan [...] est dans le dialogue permanent avec celui qui demeure en son âme³».

En effet, le Seigneur, véritable destinataire et inspirateur du Livre, la guide dans l'écriture de sa vie et ne cesse d'être le véritable interlocuteur qui permet à la sainte «de tout comprendre avec clarté et de pouvoir le retranscrire⁴». Ainsi la prose thérésienne serait d'inspiration divine et comme le souligne Antonio Sánchez Moguel : «grâce à la seule science de l'amour divin, grâce à la miséricorde du Seigneur, sainte Thérèse a su transcender sa propre expérience pour rédiger une œuvre radicale et surprenante⁵».

Mais la langue thérésienne, teintée à la fois de grâce et de simplicité ne cesse de surprendre. Carmen Conde déclare qu'«il n'y eut jamais de pensée aussi clairement et magnifiquement exprimée dans la langue espagnole⁶» alors que son style et son discours furent parfois définis par les critiques comme lourds, fautifs et même «rustiques». En effet, la volonté chez sainte Thérèse d'Avila de se détacher des normes classiques et orthodoxes de l'écriture, pour en faire une langue vivante et intelligible par tous, entraîna les remarques les plus cinglantes sur son ignorance et sur la médiocrité de sa prose. Comme l'a souligné Victor García de la Concha, la fluctuation du langage existant au XVI^e siècle «atteint chez sainte Thérèse d'Avila, un degré d'intensité hors du commun⁷», et l'on peut s'étonner d'une aussi grande liberté linguistique tant les fautes morphosyntaxiques sont présentes au fil de son œuvre. Ainsi nous pourrions nous interroger sur un tel paradoxe : comment la sainte, malgré une écriture et un style épuré, simple, naïf parfois, réussit-elle à écrire une autobiographie où la parole fait sens tant spirituellement que poétiquement ?

Il s'agira au cours de cet article d'exposer l'originalité du projet humain, didactique et spirituel d'une des plus grandes mystiques espagnoles du XVI^e siècle en s'attachant à l'incroyable «poids des mots et force des images»

2. Santa TERESA DE JESÚS, *Correspondencias*, n. CLXIII.

3. B. SESÉ, *Petite vie de Thérèse d'Avila*, p. 115.

4. THÉRÈSE D'AVILA, *Livre de la vie*, XII, 6. (Désormais LV).

5. A. SÁNCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*.

6. C. CONDE, «Sobre "La escritura de Santa Teresa y su amor a las letras"», *Revista de espiritualidad*, p. 349.

7. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario en Santa Teresa de Jesús*, p. 276.

utilisés par la sainte pour décrire l'indicible et l'ineffable expérience mystique. Nous tenterons donc de démontrer la grande force pragmatique du langage thérésien resté fidèle à un objectif qui n'a jamais abandonné la sainte : guider les âmes égarées sur le chemin de l'amour de Dieu à travers un langage simple et non moins dénué de poésie qui résout le conflit interne assaillant la sainte, le conflit de l'écriture entre « la force d'un vouloir et l'incertitude d'un savoir⁸ ». Ainsi, nous verrons comment sainte Thérèse d'Avila, au-delà de la description de la pure expérience mystique, rénove véritablement le discours souvent austère et parfois sclérosé de la littérature spirituelle, grâce à ce style unique naviguant entre simplicité et virtuosité et reflétant le génie et la force littéraire de cette magnifique œuvre qui pose les grandes problématiques de l'autobiographie moderne et marqua à jamais la littérature du XVI^e siècle en Espagne.

Acuité et originalité d'une autobiographie spirituelle

Le *Livre de la vie* apparaît comme l'autobiographie incomplète de Thérèse de Cepeda et Ahumada, femme espagnole du XVI^e siècle, universellement connue depuis 1622 comme sainte Thérèse d'Avila. Mais avant cette reconnaissance et sa béatification, à l'époque où elle rédigeait ce qu'elle appela « le grand livre », le projet littéraire et spirituel de la sainte était semé d'embûches. En effet, les femmes et ceux qui ne savaient pas écrire appartenaient à la même catégorie définie sous le terme d'ignorants. La liberté d'expression et d'écriture chez une femme n'était pas chose aisée face au conservatisme ambiant. Les contraintes étaient fortes, entre la surveillance de ses confesseurs et son statut de femme : Thérèse d'Avila devait suivre scrupuleusement les normes et les modèles préexistants de la littérature spirituelle. Mais sainte Thérèse va se défaire de ces codes pour créer son propre style à travers une simplicité et naturalité de ton et d'images, basé sur des métaphores visuelles qui donnent naissance à un langage et une rhétorique uniques pour traduire l'union divine.

Comme le rappelle le titre « mon âme » auquel avait songé la sainte pour intituler son œuvre, une des principales motivations de l'écriture et de la narration intime est d'ordre doctrinal et spirituel. De fait, l'autobiographie thérésienne a pour but de révéler efficacement l'action de Dieu sur son âme. Ce projet apparaît foncièrement explicite au chapitre XIX :

j'ai écrit ceci pour venir en aide aux âmes faibles comme la mienne ; qu'elles ne désespèrent jamais ni ne cessent de se fier à la grandeur de Dieu [...]. Voilà l'une des raisons qui m'ont encouragée, malgré le peu que je suis, à obéir en écrivant ceci, à rendre compte de ma misérable vie, et des grâces que m'a faites le Seigneur⁹.

8. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, 1, p. 260.

9. *LV*, XIX, 3.

Ainsi, on ne peut point parler dans l'œuvre autobiographique de sainte Thérèse de pacte de lecture mais d'un don de soi unilatéral, car la sainte a accepté la difficile tâche de raconter sa vie dans le seul but de servir Dieu et son prochain en toute humilité et sans arrière-pensée salvatrice.

Par ailleurs, il ne s'agit pas d'une autobiographie *stricto sensu*, comme récit d'une vie, car la sainte ne veut pas raconter son existence, comme le prouve l'absence de noms, de dates, de lieux précis ou d'événements historiques. La rédaction de sa vie s'oriente davantage vers un essai spirituel, la sainte s'attache davantage à relater non point une histoire au sens aristotélien du terme mais au contraire les expériences qui ont pour elle une dimension transcendante significative. Autour de ce schéma qui situe la force de l'écriture au service de la spiritualité et de la foi, Victor García de la Concha écrit : « tout ce que sainte Thérèse sélectionne dans le *Livre de la vie* s'inscrit dans une double démonstration : misère de l'âme, grandeur de Dieu¹⁰ ». Ainsi, le projet autobiographique thérésien ne peut que toucher le lecteur par sa singularité dans l'histoire de la littérature spirituelle à travers un principe narratif qui déploie et exprime le dévouement et l'implication du sujet en conciliant le récit d'une vie, proche des autobiographies héroïques du XVI^e siècle (comme le célèbre *discurso de mi vida* du capitaine Alonso de Contreras), et les passages doctrinaux qui s'apparentent aux traités dogmatiques et manuels religieux tel le *Troisième Abécédaire* de Francisco de Osuna.

Enfin, l'originalité de l'autobiographie découle d'une évolution et d'une prise de conscience, alors même que la sainte est en pleine rédaction de son œuvre la plus achevée. Ce livre qu'elle ne souhaitait point signer et qui devait être réservé à un usage restreint s'ouvre progressivement à un champ illimité de lecteurs et de fidèles. Les destinataires du *Livre de la vie* ne cessent d'être de plus en plus nombreux au fil de l'œuvre. Au départ, les lecteurs explicites sont au nombre de deux : Dieu à qui l'auteur dédie son livre, puis le père García de Toledo à qui elle demande de garder le secret sur son anonymat :

Quant à ce que je dirais plus avant, je ne les autorise pas à le montrer ; s'ils le montraient à quelqu'un je ne veux pas qu'ils disent qui en est l'auteur¹¹.

Mais la sainte va rompre avec ce projet initial et amplifier consciemment le cercle des destinataires : tout d'abord dans la forme même puisque la présence d'épigraphes – dont nous étudierons la portée ensuite – sert à condenser la pensée pour tous les lecteurs et à faciliter la compréhension de l'idée ou du concept qui vont être exposés. Ensuite, au sein du texte et de ces mêmes épigraphes, les conseils et les appels à la prudence sont donnés à la troisième personne du singulier comme pour toucher un ample public :

10. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, p. 205.

11. LV, X, 7.

les choses dont il est parlé ici sont fort nécessaires et profitables à tous [...] ce chapitre est très profitable pour ceux qui ont atteint ce degré d'oraison¹².

Le pacte implicite avec une multitude de destinataires dans le *Libro de la vida* revêt donc une importance capitale qui influe sur l'expression du «je» thérésien et le statut même de l'œuvre, qui passe d'un essai à usage privé à un traité doctrinal.

L'évolution entre le projet initial et l'intention didactique finale témoigne cependant au fil de la plume d'un projet spirituel formellement et scripturalement réfléchi. Mais le style thérésien, comme nous allons le voir, se définit avant toute chose par sa grande simplicité, une immédiateté surprenante qui n'entache pas une extrême lucidité à l'heure de décrire l'expérience mystique.

L'humilité d'un discours épuré

L'écriture de l'immédiateté, exemples et spécificité du discours thérésien

Dès les premières lignes de l'autobiographie, le lecteur est surpris par le grand naturel et la simplicité de la prose thérésienne. Antonio Sanchez Moguel affirma que «la sainte écrivait avec une spontanéité absolue, tel que l'on parlait dans les villages de la vieille Castille au XVI^e siècle¹³». Ces propos du philologue espagnol sont corroborés par les dires de la sainte qui avouait ne jamais revenir sur ce qu'elle avait écrit, comme le prouve une lettre écrite à son frère en 1563 :

Me relire, je ne le fais jamais, s'il manque des lettres, mets les pour que l'on puisse comprendre ce que je veux dire¹⁴.

De manière plus précise, le critique espagnol a évoqué l'emploi de parenthèses injustifiées, une ponctuation rudimentaire, des barbarismes et surtout une transcription phonétique changeante et des rectifications constantes.

La sainte n'hésite d'ailleurs pas à corriger dans son œuvre un mot inadéquat ou dont elle cherche à préciser le sens. Dans le chapitre XX, elle avoue ses erreurs, et va revenir sur un mot pour affiner et préciser le véritable sens qu'elle souhaite lui donner :

Il semble que je me sois trompé, j'ai parlé de ravissement mais ce dont j'ai parlé est encore supérieur au ravissement¹⁵...

L'extrême naturel du ton se retrouve aussi dans l'emploi des diminutifs, signe d'une certaine familiarité ou intimité avec le lecteur, parfois

12. *Ibid.*, Épigraphe, XV.

13. A. SÁNCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, p. 23.

14. THÉRÈSE D'AVILA, *Correspondances*, «Lettre à Lorenzo de Cepeda», n. CLXIII.

15. *LV*, XX, 17.

même pour évoquer des sujets de grande importance comme l'assujettissement de son âme :

car nous sommes si misérables, que notre âme, pauvre petite captive [*lencarceladita*], participe aux misères du corps¹⁶.

Ainsi, la présence répétée tout au long de l'œuvre des diminutifs confère aux phrases une connotation affective, une simplicité et une tendresse partagée avec le lecteur à l'heure de présenter sa vie passée comme lorsqu'elle évoque la miséricorde divine :

croyez-moi donc ; croyez pour l'amour du seigneur cette minuscule fourmi [*hormiguilla*] que le Seigneur oblige à parler¹⁷...

Un autre des traits marquants de la prose thérésienne, et qui entérine la célèbre phrase de Valdés : « Sans aucune affectation, j'écris comme je parle¹⁸ », est l'importance des refrains et des sentences populaires. Cet usage renvoie à la grande familiarité d'une langue thérésienne fortement imprégnée d'oralité, car l'emploi de proverbes ou de dictons provenait des spécificités diaphrastiques des milieux ruraux. On pourra ainsi citer quelques exemples parmi une foule de sentences populaires comme « les larmes sont bénéfiques », « l'eau attire l'eau », « perdu est celui qui marche derrière une âme perdue » ou encore « des gens qui étaient dans sa maison et qui ont mangé, comme on dit leur pain »¹⁹. L'usage récurrent des verbes « parler » et « dire » comme connecteurs métadiscursifs pour expliciter et étayer son propos renvoie à une véritable conversation intime avec le lecteur selon une structure dialogale qui témoigne de la profonde simplicité du style thérésien.

Felicidad Bernabeu Barrachina va même jusqu'à parler de « rusticité²⁰ » pour définir la prose thérésienne en s'appuyant sur les termes populaires et les barbarismes qui sont très nombreux dans le *Livre de la vie*. La graphie utilisée par la sainte se détache complètement de celle qu'elle trouvait dans ses lectures. Couramment elle écrit en castillan « *anque* » pour « *aunque* », « *an* » au lieu de « *una* », « *cuantima* » à la place de « *cuantísimas* » et réalise des barbarismes comme « *contino* », « *enjenplo* », « *deprender* », « *freila* » pour n'en citer que quelques-uns. Ces fautes pourraient provenir de la rapidité avec laquelle la sainte écrivait, mais la relecture faite par ses confesseurs et l'incroyable nombre de fautes d'orthographe et de syntaxe démontrent une volonté propre de se rattacher à une écriture de l'instant et de l'instinct dans un registre de langue familier. On pourra aussi relever l'emploi de formules et de syntagmes propres à l'espagnol

16. *Ibid.*, XI, 15.

17. *Ibid.*, XXXI, 21.

18. A. REDONDO, *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, p. 217.

19. *LV*, XXXIV, 16.

20. F. BERNABEU BARRACHINA, *Revista de espiritualidad*, n. 22, p. 360.

coloquial. Ainsi, la sainte avoue que «son âme s'est encanaillée» et que «les puissances se saoulent de vin nouveau». Loin de soigner ou policer son langage lorsqu'il s'agit de termes religieux, sainte Thérèse utilise des expressions familières et expressives. Son âme se fait «tailler en pièces» ou «réduire en miette à force de pénitence»²¹. De la même manière le Christ est défini constamment par des tournures affectives comme «mon doux Jésus» ou «ce bon Jésus». Il existe ainsi une véritable connivence et une complicité avec le Christ qui est humanisé et traité avec la plus grande simplicité comme en témoigne la fin du chapitre XXII, 16 :

C'est un très bon ami que le Christ, car nous voyons l'homme en lui, nous voyons ses faiblesses, ses épreuves, et il nous tient compagnie ; si on en prend l'habitude il est très facile de le trouver près de nous²².

Ainsi le style de la sainte apparaît volontairement familier, dénué de tous les artifices enjôleurs et policés du langage et rappelle l'ambiance de la campagne castillane, l'univers rural et religieux que la sainte a connu et où elle se sentit si bien.

La rhétorique thérésienne

Nous savons désormais que l'un des derniers travaux de la sainte, après la rédaction de la seconde édition du *Livre de la vie*, fut de séparer et de diviser le livre en chapitres en y ajoutant des épigraphes. Ce travail soigné qui renvoie aux normes éditoriales de l'époque démontre cependant une claire volonté didactique pour faciliter la lecture.

La division du Livre en quarante chapitres suivis d'épigraphes renforce la stratégie discursive de l'œuvre autobiographique thérésienne. Les épigraphes se présentent en effet comme de petits résumés et conseils introductifs précédant la narration. Elles donnent une vision claire et synthétique du cheminement spirituel de la sainte et guident aussi le lecteur en tissant un fil conducteur :

Où il est question du deuxième degré d'oraison et où le Seigneur fait goûter à l'âme des saveurs plus particulières sur son âme. Elle en parle pour montrer que ce sont déjà des grâces surnaturelles²³.

Les épigraphes ont ainsi un clair objectif didactique. Comme l'a remarquablement démontré Ricardo Saez, Thérèse d'Avila a «détaché du corps du texte la voix intime et personnelle de la confession pour l'associer à la troisième personne universelle²⁴». En effet, l'usage de la troisième personne renvoie à une finalité pédagogique et foncièrement pragmatique chez sainte Thérèse, mais témoigne aussi d'une certaine forme d'humilité

21. *LV*, XIV, 5.

22. *Ibid.*, XXII, 10.

23. *LV*, épigraphe XIV.

24. R. SAEZ, «Traces de l'autre et révélation de soi. Héritage du passé et subversion du présent dans *Libro de la vida* de Thérèse d'Avila», *Regard sur le passé dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, p. 104.

où le « je » sous-jacent est formellement absent. L'épigraphe à la troisième personne témoigne bien d'une extension du champ de la réception et de l'auditoire qui transforme une expérience personnelle en modèle, ou comme le souligne Ricardo Saez, « ce fin dialogue du singulier allié à l'universel confère au discours autobiographique de Thérèse d'Avila un caractère proprement hétérogène qui renforce le caractère d'exemplarité catholique de l'autobiographie ²⁵ ». D'ailleurs, l'auteur en vient même à juger la pertinence de ses propres développements en insistant sur l'importance de certains passages :

il est expliqué d'excellente façon la haute dignité que le seigneur décerne à l'âme qui arrive à cet état [...] Il faut le lire attentivement car l'exposition en est très subtile et il contient des choses très remarquables ²⁶.

Dans certaines épigraphes, comme celle du chapitre XXV, la sainte s'autorise la liberté de souligner l'influence de son discours et de ses conseils sur son lecteur :

Ce chapitre est très profitable pour ceux qui ont atteint ce degré d'oraison, il est très bien expliqué et sa doctrine excellente ²⁷.

De la même manière, la disposition formelle des paragraphes témoigne des qualités rhétoriques de la sainte. Pour ne prendre qu'un exemple, si l'on analyse les fragments du chapitre XII, on remarquera l'articulation des sept paragraphes en quatre unités savamment organisées. La première présente et oriente le débat en précisant le thème fondamental traité :

il sied à l'âme qu'il [le Seigneur] n'a pas fait monter plus haut de ne pas chercher à monter seule ²⁸.

La seconde justifie (paragraphes 2 et 3) le concept exprimé dans la première partie par des exemples concrets, la troisième (paragraphes 4, 5 et 6) décrit l'expérience personnelle de la sainte qui se différencie de l'évocation générale précédente, et enfin la dernière unité, composée du dernier paragraphe, conclut brièvement le thème traité et ferme le propos :

je répète donc qu'il est très important de ne pas hausser notre esprit si le seigneur ne le hausse point ²⁹.

Ainsi la disposition formelle apparaît mûrement réfléchie, non seulement dans le découpage du texte avec l'usage d'épigraphes, mais aussi dans le corps du texte où chaque paragraphe témoigne d'une véritable qualité de conception, ce qui confère une unité et une progression logique et concertée au projet autobiographique.

25. *Ibid.*

26. *LV*, épigraphe, XVIII.

27. *Ibid.*, épigraphe, XXV.

28. *Ibid.*, XI.

29. *Ibid.*, XI, 7.

Le poids des mots, la force des images

Les déclarations de sainte Thérèse sur son absence de formation littéraire, mais aussi sur son incapacité créatrice peuvent surprendre :

Dieu ne m'a pas douée du talent de réfléchir avec l'entendement ni de tirer profit de mon imagination, car elle est si inhabile que je n'arrivais pas à représenter en moi l'humanité du Seigneur, comme je m'y efforçais³⁰.

Comment est-il sérieusement possible de penser que la sainte, qui ne cesse de s'appuyer sur des comparaisons, des métaphores ou des allégories, nie à ce point son talent d'écrivain et de créatrice.

Celle qui se compare à un aveugle, qui « parle avec une personne, la connaît mais ne la voit point³¹ », s'appuie sur des métaphores communes mais habilement retravaillées pour les rendre plus abordables, et cependant plus visuelles et pertinentes. Comme l'a souligné Victor García de la Concha, sainte Thérèse d'Avila ne peut point lutter en originalité créatrice face à Osuna, Laredo, Frère Luis de León, mais malgré cela, « sa prose dépasse la leur, grâce à sa richesse imaginative³² ». Pour prendre un exemple, « l'étincelle de feu », métaphore empruntée à Osuna et qui permet à la sainte de représenter l'oraison de quiétude, n'est pas cantonnée à ce seul concept. En effet, la sainte la déploie et la conjugue dans certaines expériences précises pour la réutiliser ensuite tout au long de son autobiographie, tel un crescendo embrasant l'âme du lecteur qui suit progressivement celle qui est touchée par la grâce divine :

car cette petite étincelle allumée par Dieu, pour petite qu'elle soit, fait grand bruit. Et si elle ne s'éteint pas par notre faute, c'est elle qui fait prendre le grand feu qui projette alentour les flammes de l'immense amour de Dieu dont la majesté embrase les âmes parfaites³³.

On peut également citer le chapitre XVIII, lorsque l'auteur évoque l'union divine où l'âme libérée sort d'elle-même comme

un feu qui brûle et projette des flammes, et que ce feu grandisse parfois impétueusement [...] la science aidera vos grâces à le comprendre, mais je ne saurais mieux m'exprimer³⁴.

Ainsi, la déclinaison des métaphores filées est une particularité récurrente dans la prose thérésienne ; elle tisse une unité sémantique au sein de l'œuvre pour permettre une plus grande visualisation des expériences mystiques. Cette simplicité et ce fort réalisme de la description peuvent renvoyer à une évolution de l'enseignement religieux à l'aube de la Renaissance. Au début du XVI^e siècle, suite aux réformes du tiers ordre

30. *LV*, IV, 7.

31. *Ibid.*, IX, 6.

32. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *op. cit.*, p. 230.

33. *LV*, XV, 4.

34. *Ibid.*, XVIII, 2.

franciscain et des ordres mendiants entreprises par le cardinal Cisneros, l'Espagne apparaît comme un précurseur dans la nouvelle conception de faire la prédication. Juan Luis Vives affirmait la nécessité d'utiliser « un langage avec des images fortes et un lexique en adéquation avec le public et l'auditoire », et soulignait que « le nerf et l'inspiration de tout art doit puiser sa source dans la nature, le réalisme et la vraisemblance »³⁵. Bien que nous ne soyons pas sûrs que la sainte ait eu une connaissance directe de ces traités, il est indéniable qu'elle subit l'influence, dans sa formation littéraire, de ses confesseurs qui étaient de grands orateurs. Le *refrán*, ou dicton populaire que nous évoquions précédemment, est continuellement transformé dans des constructions qui se détachent des structures traditionnelles. Sainte Thérèse souhaite que les vieilles images aient des parfums nouveaux et soient en même temps concrètes et abordables pour tous, comme le souligne cet exemple du chapitre XXX :

cela me rappelle de petites sources que j'ai vu jaillir, où le mouvement du sable ne cesse jamais. Cet exemple ou cette comparaison avec les âmes qui atteignent cet état me semble simple et pris sur le vif.

La familiarité et la simplicité de l'écriture sont donc sciemment convoquées par la sainte dans un projet poétique et pédagogique mûrement réfléchi et harmonieusement composé.

Une poétique de l'indicible au service du prochain

La conquête de la liberté d'expression ou l'émergence d'une parole féminine

Contrairement à ce qu'affirmait Ramón Menéndez Pidal, sainte Thérèse d'Avila a bien réussi à « rompre le moule stéréotypé de la littérature spirituelle »³⁶, grâce à sa connaissance précise de cette dernière. Elle réalisa dans le *Libro de la vida* un effort de synthèse non point pour développer ce qu'elle avait lu – que l'on pense aux œuvres de Fray Luis de León, de Francisco de Osuna, ou encore d'Alonso de Madrid cité par la sainte – mais au contraire pour s'en détacher, notamment du point de vue linguistique et stylistique. En effet, son projet intime consistait davantage à dévoiler son âme, titre auquel elle avait tout d'abord songé pour son autobiographie, et à la rendre intelligible au plus grand nombre. Le chemin de l'écriture était sinueux, car au-delà des multiples menaces inquisitoriales, la sainte devait dépasser les difficultés internes liées à son statut de femme. Sainte Thérèse confie d'ailleurs :

35. J. L. VIVES, *De ratione dicendi*, I, p. 170.

36. R. MENÉNDEZ PIDAL, *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros ensayos*, p. 48.

Mon Seigneur, pourquoi me demandez-vous des choses qui semblent impossibles? Si seulement je n'étais pas femme, si j'avais ma liberté! Mais je suis liée de toutes parts, [...] que puis-je faire Seigneur³⁷?

La réponse semble inscrite dans la propre écriture ; la sainte pouvait s'exprimer et se défaire de sa modeste condition grâce à la virtuosité et à la spécificité de sa prose. Son talent d'écrivain – qu'elle ne cessa de renier – permet la création d'un nouveau discours, d'une parlure libre et indépendante. Thérèse d'Avila semble clairement consciente de la nouveauté et de la pertinence de son discours car elle souligne la démagogie de certains ecclésiastiques :

le langage de la vérité n'est plus en usage. Les prédicateurs eux-mêmes arrangent leurs sermons de manière à ne mécontenter personne³⁸.

Cette confession met en lumière la conception de l'écriture chez la sainte qui se rattache à son style de l'immédiateté, à la simplicité d'un discours fécondé dans l'innocence, sans artefacts, et qui se libère de toutes convenances pré-établies ou dictées par la vanité, la crainte et l'oppression de supérieurs.

Le Seigneur reste la seule et unique voix qui puisse guider le cœur et la plume de la sainte. Elle évoque ainsi au chapitre XXIX son obéissance envers le Seigneur, lorsqu'elle doit faire un signe ordonné par ses confesseurs mais contraire à ses principes, et qu'elle accepte finalement après l'intervention divine :

le Seigneur me disait que je ne m'y opposa[isse] point, que je devais obéir à mes confesseurs mais qu'il ferait en sorte que la vérité éclate³⁹.

L'unique soumission est donc d'ordre divin, et Dieu seul semble guider la sainte et lui donner la capacité d'obéir ou de désobéir, comme en témoigne un autre passage de l'œuvre :

Loué soit le seigneur qui m'a donné la Grâce pour obéir à mes confesseurs, bien que de manière imparfaite⁴⁰.

L'hyperbate final démontre non seulement l'humilité de l'auteur qui avoue son imperfection, mais surtout à travers une incise ironique l'espace de liberté qui lui reste. Bien que le projet de l'écriture de sa vie ait été ordonné par le confesseur García de Toledo, l'auteur du *Livre de la vie* affirme finalement que c'est bien le Seigneur qui le lui a ordonné. Comme le signale Michel de Certeau, « bien que ce soient des hommes, les mêmes lettrés, qui font la commande et examinent le produit, [...] à l'intérieur de ce cadre a lieu un discours féminin »⁴¹. Ce discours s'affranchit de toute

37. *LV*, XXXIII, 11.

38. *Ibid.*, XVI, 7.

39. *Ibid.*, XXIX, 6.

40. *LV*, XXIII, 18.

41. M. de CERTEAU, *op. cit.*, p. 262.

obéissance et de tout schème préalablement établi, et cette libération se traduit à l'intérieur même du discours par une autonomie de la voix qui se détache du lien terrestre, de l'obéissance à une quelconque conformité stylistique, morale, religieuse ou esthétique. Le langage thérésien transgresse ainsi volontairement ce que Michel de Certeau définit sèchement comme « le simple geste masculin de jeter dehors un fragment de soi ⁴² ».

La voix de l'indicible

« La lucidité est le pire des aveuglements quand nous ne voyons rien au-delà de ce que nous voyons » disait Nietzsche et il pourrait parfaitement illustrer le discours mystique de sainte Thérèse d'Avila. En effet, le style épuré de l'auteur à travers un discours de métaphores, d'images de rêves et de visions traduit l'au-delà significatif de l'exprimable. Malgré la difficulté pour définir l'indéfinissable (« Parler est vain, car on n'arrive point à former un mot, et si on y parvenait, on n'aurait pas la force de le prononcer ⁴³ »), la sainte réussit toujours à préciser le juste sentiment qu'elle prétendait ne pas pouvoir décrire. Ainsi on peut lire au livre XX, chapitre XI :

On se croirait dans les trances de la mort, si cette souffrance n'apportait avec elle une si grande joie que je ne sais à quoi la comparer. C'est un dur et savoureux martyr ⁴⁴.

L'antithèse finale révèle subtilement ce sentiment indescriptible entre souffrance et plaisir, parvenant à la fois à laisser imaginer ce qu'elle ne peut traduire par les mots tout en guidant le lecteur vers un sens en fuite.

Par ailleurs, la complexité pour exprimer et décrire l'expérience se résout à travers l'intervention divine : le chant poétique se substitue ainsi à la parole de l'humble pécheresse. De cette manière la sainte retranscrit les paroles divines qui la guident et l'aident à préciser un sentiment ou un concept : « Le Seigneur m'enseigne les mots qu'il faut pour dire quelque chose de la quatrième eau ⁴⁵ », et parfois même le Seigneur s'exprime par sa propre bouche : « je ne crois pas que ce soit moi qui parle depuis cette matinée où j'ai communiqué ⁴⁶ ». On assiste ainsi à ce transfert entre l'exprimable et l'empirique, les mots et l'expérience, la notion et le vécu, où les images sous-tendent des sensations, des frémissements de joie et de crainte :

Venons-en maintenant à ce que l'âme éprouve intérieurement [...]. Que celui qui l'a vécu le raconte car cela ne peut se comprendre et encore moins se dire [...]. Quiconque y a goûté comprendra quelque chose, mais on ne peut parler plus clairement, tant ce qui se passe alors est obscur [...].

42. M. de CERTEAU, *op. cit.*, p. 47.

43. *LV*, XVIII, 10.

44. *Ibid.*, XX, 11.

45. *Ibid.*, XVIII, 1.

46. *Ibid.*, XVI, 6.

Toutes les puissances sont absentes, suspendues, de sorte que pour rien au monde, comme je l'ai dit, on ne les croirait actives⁴⁷.

Nous voyons dans cet extrait l'expression même de la poétique thérésienne de l'indicible, dans l'association vive des images et des sentiments perçus par la sainte mais qu'il lui est foncièrement impossible de retranscrire fidèlement.

Néanmoins, la sainte réussit à exprimer ce sentiment de l'âme par une déshumanisation, l'arrêt de toutes les fonctions vitales pour mieux se rapprocher du Créateur. Sainte Thérèse parvient à exprimer l'émotion juste qui l'envahit, et qui se rapproche étonnamment de la définition du sublime qui sera donnée par Kant un siècle plus tard. En effet, Kant définit le sublime dans la *Critique de la faculté de juger*, comme le sentiment entraînant « une suspension des forces vitales⁴⁸ ». L'inaptitude à retranscrire l'expérience mystique renvoie ainsi à une inaptitude physique, à un détachement ultime du corps qui marque le lecteur dans sa chair même, grâce, et surtout à travers, un anéantissement temporaire des fonctions vitales.

La métaphore est l'autre messenger de la signification, l'intermédiaire chéri par la sainte entre l'expérience et le sens comme l'illustre cet exemple du chapitre XVIII :

Quant à ce qu'on appelle union, je ne saurais l'exprimer ni faire comprendre en quoi cela consiste [...] tout me semble une seule chose bien qu'il arrive que l'âme sorte d'elle-même comme un feu ardent qui projette des flammes⁴⁹.

Face à l'indicible, la métaphore vient au secours de la sainte. Magdalena Velasco Kindelán avait déjà remarqué cette originalité apparemment paradoxale dans le langage thérésien puisqu'elle notait « une réelle difficulté d'expression » chez la sainte mais en même temps « une grande capacité définitionnelle »⁵⁰. En effet, malgré une incertitude récurrente au moment de nommer ou de définir certains principes dogmatiques, l'écrivain dessine clairement et avec une acuité surprenante les contours et l'essence de son âme. L'esthétique thérésienne, telle l'architecture des couvents que fondera la sainte repose sur la simplicité et la solidité ou comme le dit la sainte elle-même, « tout est brut et sans ornement⁵¹ ».

Cette nécessité de s'appuyer sur le réel est immanente à l'écriture thérésienne qui, lorsqu'elle se réfère à chaque acte religieux, s'attache au tangible, voire au tactile, en créant un jeu et un lien intrinsèque entre imagination et perception. On peut citer sur ce point le chapitre XXVII où l'imagination est créatrice et se subsitue aux simples affects qui saisissent l'impression fugace d'une présence :

47. *Ibid.*, XVIII, 14.

48. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, «Analytique du sublime», Flammarion, «GF», 1994, §23, p. 226.

49. *LV*, XVIII, 2.

50. M. VELASCO KINDELÁN, *Claves para la lectura del Libro de la vida*, p. 68.

51. *LV*, XXXIII, 12.

Le confesseur me demanda donc, qui vous a dit que c'était Jésus-Christ? Lui-même me le dit souvent, ai-je répondu, mais avant qu'il me l'ait dit, je savais que c'était lui, c'était déjà gravé dans mon entendement ; avant il me le disait et je ne le voyais pas [...] car sans voir, la présence se grave en nous si clairement qu'on ne puisse en douter⁵².

La rencontre avec le Christ est ainsi purement spirituelle : Thérèse perçoit la présence du Christ sans le voir, sans le toucher mais l'ontologie du Christ s'inscrit indubitablement dans l'esprit de la sainte sans la moindre précision physique. Au contraire, à d'autres moments, la prosopographie christique est amplement détaillée, la sainte dévoile ses traits, passant en revue ses mains, sa bouche, l'expression de ses pupilles et traduit un réalisme et une vraisemblance souvent rares dans l'expérience mystique. L'alliance entre la description réaliste et abstraite s'achève cependant en dehors de toute réalité empirique, le corps de la sainte dans son union divine baigne dans une lumière blanche et son esprit reçoit la figure christique qui s'imprègne en elle sans que l'entendement y joue un quelconque rôle, le transport est tel que dans cet élan mystique qui suspend les fonctions vitales, l'indicible fait sens. Ce dépassement des contraintes est ainsi exprimé avec une force toute particulière dans le chapitre XX, où la sainte traduit la présence dans l'absence, l'être divin sans intercesseur, l'irruption de la figure divine qui se détache d'un esprit qui a cessé de concevoir et de penser. L'extase transcende les codes religieux, l'oraison mentale est ainsi dépassée et la sainte rénove sublimement par là même les codes scripturaux et poétiques dans une savoureuse explication de l'indicible expérience mystique :

Et l'âme immédiatement pénétrée toute entière de ce désir, en arrive à une souffrance telle qu'elle s'élève bien au-dessus d'elle-même et de toutes les créatures, Dieu la vide de toute chose à tel point qu'elle voudrait mourir dans cette solitude⁵³.

La dialectique dogmatique

Sainte Thérèse a toujours su s'exprimer avec une grande aisance et témoignait de grandes capacités oratoires pour maintenir l'attention de son auditoire. Le Frère Pierre d'Alcantara confesse d'ailleurs l'incroyable talent de la sainte pour séduire et émerveiller son public : « une chose m'impressionne lorsque cette sainte mère prend la parole et je l'ai remarqué plusieurs fois, [...] car même si elle parle pendant trois ou quatre heures, elle a un ton si doux, des mots si pertinents et la bouche tellement remplie de joie qu'elle nous maintient toujours éveillés⁵⁴ ». Mais au-delà de ses talents d'oratrice, le génie de la sainte provient de sa

52. *Ibid.*, XVII, 5.

53. *Ibid.*, XX, 9.

54. *Obras de Santa Teresa de Jesús*, ed. P. Silverio, Tomo VI, «Apendices», p. 380.

grande capacité d'adaptation. En effet cet immense répertoire d'images pertinentes et accessibles qui renvoie d'une certaine manière à l'humilité de son style, l'usage récurrent de proverbes et de dictons populaires, permettent d'avoir une répercussion immédiate sur tous les publics et d'atteindre toutes les sensibilités. Sa doctrine de l'amour divin s'accorde parfaitement avec la simplicité du discours, volontairement compréhensible par tous. Il est évident qu'au XVI^e siècle, savoir lire était un privilège quand plus de 80 % de la population était analphabète, mais la lecture orale et la catéchèse pratiquée dans le second tiers du XVI^e siècle par les jésuites, les frères et les béates élargissaient le champ d'action de la littérature spirituelle. Il suffit de rappeler que des ouvrages comme le *Flos sanctorum* étaient écrits pour être lus dans les foyers ou à la messe mais aussi au couvent ou lors de prêches à la campagne. Comme l'a démontré Julio Caro Baroja, la tradition orale au XVI^e siècle, à travers les missions des jésuites et les réformes du Concile, a permis une formation spirituelle non négligeable chez les populations. De fait, sainte Thérèse semble avoir volontairement simplifié certains exemples pour vulgariser son expérience avec Dieu. Lorsqu'elle déploie une métaphore complexe, elle cherche immédiatement à la juxtaposer à une image plus simple et tout aussi pertinente :

le Seigneur se saisit de l'âme comme les nuages se saisissent des vapeurs de la terre, et il l'élève tout entière [...]. Je ne sais si la comparaison convient mais c'est ainsi que cela se passe⁵⁵.

Dans ce premier exemple, sainte Thérèse semble s'être imprégnée de la langue des lettrés et cherche aussitôt à définir fidèlement et simplement l'émotion qui l'envahit, en précisant à l'aide d'une autre comparaison plus suggestive le sentiment produit lorsque l'âme est touchée par les grâces du Seigneur :

un élan impétueux survient, si prompt, si fort, que vous voyez et sentez s'élever ce nuage ou cet aigle puissant, et il vous emporte sur ses ailes⁵⁶.

La sainte dans ce passage, traduit avec le plus grand naturel la force qui transporte l'âme avec l'image de l'aigle, substantif plus accessible et visuellement plus fort.

Ainsi, Thérèse d'Avila facilite la compréhension de comparaisons initialement réservées à un public cultivé de clercs, telle l'image du nuage, hautement symbolique chez les théologiens, pour les remplacer par des images fortes et accessibles, des dictons populaires selon une grande pédagogie et une volonté didactique, tant pour servir et éclairer les ecclésiastiques qui la lisent que pour guider les plus humbles par le biais de la lecture publique.

55. *LV*, XX, 2.

56. *Ibid.*, XX, 3.

Comme l'avoue la sainte, «la charité grandit lorsqu'elle est partagée⁵⁷», et son livre symbolise et incarne cette charité car il est l'allégorie vivante du don de soi pour le prochain. Son humble autobiographie traduit magnifiquement dans une subtile mise en abyme l'importance de l'expérience divine et humaine puisque sainte Thérèse donne une leçon, transmet son expérience qui met en lumière la nécessité de l'autre et des autres. On remarquera d'ailleurs l'importance des clauses de chapitres en formes de maximes qui renvoient à un enseignement où le partage de l'expérience est la clé de voûte de l'ascension vers Dieu :

Tous les biens nous viennent de ce Seigneur. Il vous instruira. Considérez sa vie, c'est le meilleur modèle⁵⁸ [...]. Il est donc nécessaire d'avoir un maître spirituel⁵⁹.

Ces conclusions soulignent le pragmatisme et le didactisme du langage thérésien qui agit de manière quasi interactive puisque la sainte incarne pour le lecteur le rôle même de guide spirituel.

Cependant, il est intéressant de noter que cette aide spirituelle, cette influence bénéfique, peuvent provenir de trois instances, à la fois de l'expérience des autres hommes, de nous-mêmes et enfin de Dieu. Mais le *Livre de la vie* semble établir une certaine dialectique dans l'acquisition de ce savoir doctrinal. En effet la sainte évoque, dans les premiers chapitres sur sa jeunesse, le rôle prépondérant de l'expérience des autres, de ses sœurs, amis et confesseurs. Cette première expérience qui s'offre à la sainte apparaît nettement insuffisante. Cette faiblesse et carence pour parvenir à un état de grâce et de paix intérieure se reflètent d'ailleurs habilement au sein de l'écriture, puisque les métaphores renvoient aux doutes et à la crainte. Ainsi, l'influence du père Pedro de Cetina fut bénéfique, mais son absence est mal vécue par la sainte qui ne peut retrouver seule la sérénité :

Mon âme était comme dans un désert, craintive, toute désolée ; je ne savais que devenir⁶⁰.

La métaphore *in praesentia* de l'âme comparée à un désert démontre la faiblesse et le désespoir de la sainte qui a encore besoin d'un guide spirituel en la personne de son confesseur. Le désert s'oppose d'ailleurs magistralement à la source qui représente l'âme dans le quatrième degré d'oraison. L'âme doit donc chercher en elle-même les ressources pour se dépasser et avancer vers Dieu en toute quiétude. Mais une fois encore, ce second degré ne suffit pas, ou comme l'affirme la sainte :

Voilà seulement ce que nous pouvons acquérir par nous-mêmes⁶¹.

57. *Ibid.*, VIII, 22.

58. *Ibid.*, XXII, 7.

59. *Ibid.*, XIX, 13.

60. *LV*, XXIV, 4.

61. *Ibid.*, XI, 9.

Il apparaît ainsi lorsque nous arrivons dans la troisième partie du livre que seul Dieu, qui dépasse l'influence de l'Autre et notre propre expérience, puisse nous guider vers le chemin de la vertu et de la spiritualité. Dans ce troisième moment, l'écriture même se délie, les interjections et les exclamations se font plus nombreuses et expriment ce ravissement et ce transport de l'âme :

Ô bonté infinie de mon Dieu, il me semble vous voir et me voir ainsi! Ô régal des anges, quand je vois cela, je voudrais tout entière m'anéantir d'amour pour vous! [...] Ô mon roi! Que ne puis-je décrire votre Majesté!

Les phrases courtes, saccadées, haletantes traduisent le désir et la joie de comprendre et de suivre le guide spirituel ultime qui permet l'union divine.

Ainsi la sainte développe et dévoile sa propre expérience, physique, spirituelle et doctrinale. Celle-ci se fonde sur une approche empirique et sur l'enseignement reçu au fil des années par ses proches, ses confesseurs, et enfin Dieu qui clôt de manière dialectique un apprentissage de toutes les souffrances mais qui ouvre sur la grâce. Nombreux furent ceux qui cherchèrent à partager la richesse d'un savoir, mais peu, dans l'histoire de la littérature espagnole et universelle, le firent avec une telle sensibilité mêlant simplicité et virtuosité, dans un style « qui est l'expression de cette joie mystérieuse et profonde qui n'a jamais abandonné la sainte⁶² ». Tout d'abord réticente à l'heure de rédiger son autobiographie, elle comprit très vite l'importance de l'expérience et de sa transmission : la simplicité et l'accessibilité de son discours témoignent de la volonté d'ouverture de ce projet humain et spirituel offert à l'Autre. Souvenons-nous pour conclure des derniers mots de la sainte, ô combien révélateurs, qu'elle envoya à son confesseur Gracián le 4 octobre 1579 :

Essayez d'être le maître de vous-même et évitez les excès, mais surtout : profitez de l'expérience des autres...

Bibliographie

- ANTIER Jean-Jacques, *Thérèse d'Avila, de la crainte à l'amour*, Paris, Perrin, 2003.
 AUCLAIR Marcelle, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Le Seuil, 1950.
 BERNABEU BARRACHINA Felicidad, « Aspectos del estilo teresiano y sus posibles razones », *Revista de espiritualidad*, 1963, n° 22, p. 359-375.
 BLAS DE JESÚS, « Verdadera humildad en los fundamentos de la ascética teresiana », *Revista de espiritualidad*, 1963, 22, p. 681-698.
 CARO BAROJA Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978.
 CERTEAU Michel de, *La fable mystique, 1*, Paris, Gallimard, 1982.
 —, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987.

62. Rodolphe HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain*, p. 128.

- FLORISOONE Michel, «Estética de Santa Teresa», *Revista de espiritualidad*, 1963, 22, p. 480-487.
- GARCÍA DE LA CONCHA Victor, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978.
- HOONAERT Rodolphe, *Sainte Thérèse écrivain*, Paris, Desclée De Brouwer, 1922.
- JOBIT Pierre, *Thérèse d'Avila*, Paris, Bloud, 1964.
- LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1972.
- LOURDES GARCÍA-MACHO María, «¿Es vulgar la lengua de Santa Teresa?», *La espiritualidad española del siglo XVI, aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad Salamanca y Uned, 1990, p. 193-198.
- MENÉNDEZ PIDAL Ramón, *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros ensayos*, Madrid, Espasa Calpe, 1958.
- OROZCO DIAZ Emilio, *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa*, Diputación Provincial, Granada, 1987.
- SAEZ Ricardo, «Traces de l'autre et révélation de soi. Héritage du passé et subversion du présent dans *Libro de la Vida* de Thérèse d'Avila», *Regard sur le passé dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du colloque de Nancy, 1995, p. 99-104.
- SÁNCHEZ BEATO Carmen, «Rasgos del genio pedagógico de Santa Teresa», *Revista de espiritualidad*, 1963, 22, p. 444-458.
- SÁNCHEZ MOGUEL Antonio, *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Imp. Clásica Española, 1915.
- SESÉ Bernard, *Petite vie de Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- TERESA DE JESÚS Santa, *Ceuvres complètes de Thérèse d'Avila*, Lonray, Desclée de Brouwer, 1995.
- *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986.
- *Obras*, edición de P. Silverio, Burgos, Monte Carmelo, t. VI: escritos sueltos, 1919.
- *Modo de visitar conventos*, Manuscrito de El Escorial, f. 16, 1564-1565.
- TERESA HERNANDO María, «La focalización narrativa en el Libro de la Vida», *La espiritualidad española del siglo XVI, aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad Salamanca y Uned, 1990, p. 198-207.
- VELASCO KINDELÁN Magdalena, *Claves para la lectura del Libro de la vida*, Barcelona, Claves para, 1982.