



NOTES POUR UNE HISTOIRE DU CORPS FÉMININ DANS LE MILIEU CONVENTUEL DE MEXICO (XVI^E ET XVII^E SIÈCLE)

Genevieve GALÁN TAMÉS (U. Iberoamericana)

Au cours des dernières décennies, l'étude du corps est devenue de plus en plus importante dans l'historiographie ; une fois sorti de sa place marginale d'origine, il occupe maintenant un lieu privilégié au sein du travail historique. Ceci résulte du fait qu'il constitue une porte d'entrée pour aborder des problématiques sociales et culturelles plus amples. Aujourd'hui, une chose est claire pour les historiens qui étudient le corps : celui-ci a effectivement une histoire. De ce fait, nous sommes conscients que la manière dont les individus et l'ensemble de la société comprennent et vivent leur corps s'est transformée à travers le temps. De nombreuses recherches se sont posé la question de l'expérience corporelle à partir d'un point de vue situé du côté du social : bien qu'elle soit vécue individuellement, l'expérience du corps se socialise dans la mesure où chaque société crée et construit sa propre manière de penser et de se rapprocher des *stimulus* corporels. Certes, d'un point de vue biologique, on peut affirmer que tous les individus possèdent un corps (est-il vrai que la réalité biologique du corps soit incontournable pour tous les êtres humains dans toutes les périodes ? L'indéniable condition mondaine du corps humain rend impossible d'exclure de sa réflexion sa densité, sa matière : la peau, les sécrétions, la sueur, le sang, les organes) ; toutefois, dans la perspective historique, on peut également affirmer qu'il n'existe pas une « grammaire universelle » qui nous permette de donner des significations au corps humain en vue de se l'approprier univoquement.

C'est dans ce sens que ce texte cherche à esquisser brièvement quelques idées sur les « outils mentaux » qui ont déterminé la manière dont les femmes demeurant dans les cloîtres de la Nouvelle Espagne – principalement les religieuses – ont pensé leurs corps ainsi que les pratiques développées dans ce processus.

Ces « outils mentaux », ou représentations, étaient appris tout au long de la vie dans le cloître : le respect des règles ou des constitutions, l'écoute des sermons, les leçons dans le réfectoire, les pratiques confessionnelles, les exercices spirituels, la lecture d'œuvres pies, des vies religieuses et des manuels pour les religieuses, entre autres, ont fait office d'une espèce d'*habitus*¹. Autrement dit, dans le quotidien à l'intérieur du cloître, on apprend un mode de vie mais aussi une manière spécifique d'être en contact avec son corps, une façon de le penser et de l'habiter. Cet apprentissage a ainsi donné naissance à des valeurs « faites corps »².

En outre, nous avons décidé de nous focaliser plus spécifiquement sur l'analyse des ordres religieux féminins de « vie particulière », voire de « doux joug », c'est-à-dire les couvents des « chaussées » de la ville de Mexico³. Sans doute, les modèles de corporalité féminine présents au couvent

1 Voir Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Points, 1972.

2 C'est-à-dire des valeurs corporalisées, exprimées à travers le corps.

3 Les couvents des religieuses de la Nouvelle Espagne se divisent en deux types : les couvents des déchaussées et les couvents des chaussées. La différence réside en ce que les premières – les déchaussées – ont maintenu le caractère obligatoire de la vie commune tout en prenant le vœu de pauvreté au pied de la lettre : celui-ci est extrêmement rigide en comparaison avec celui suivi aux couvents des chaussées. Ces dernières – les chaussées – appelées aussi ordre de « doux joug », n'ont pas l'obligation d'avoir une vie commune (c'est pour cela qu'elles peuvent avoir une vie « particulière », qui consiste à avoir une cellule et leur propre vaisselle) tandis que leur vœu de pauvreté s'adaptait aux besoins de la vie du couvent. À différence des déchaussées, les chaussées peuvent avoir des esclaves et des domestiques à leur service aussi que des biens particuliers ; en outre, les couvents des chaussées permettent l'admission de filles pour être élevées dans les cloîtres. L'origine du mot qui les différencie, fait allusion au fait que les ordres des chaussées se distinguent par l'usage de souliers, ce qui



ne peuvent pas être généralisables à toutes les femmes qui ont vécu dans la vice-royauté – à toutes les femmes clôturées pas davantage. Néanmoins, il est possible d'affirmer que la figure de la religieuse joue, à l'égard d'une société telle que la néo-hispanique, l'un des rôles éthico-sociaux les plus importants pour l'imaginaire collectif de l'époque.

Notre recherche vise à répondre à une question concrète : qu'est-ce qui rend possible le(s) corps féminin(s) dans cette période ? Ce sujet reprend une idée introduite par Michel de Certeau : pour comprendre véritablement quelque chose, on ne peut pas se cacher dans une idéologie ni attribuer un nom aléatoirement à ce qui reste caché. Comprendre, c'est trouver dans l'information historique même ce qui la rend pensable⁴. Cette stratégie constitue donc une manière d'aborder le corps et les corporalités historiquement ; dans ce texte, nous n'avons pas d'intention d'exhaustivité (il existe plusieurs sujets qui restent encore à explorer) puisqu'on risquerait de tomber dans la dispersion. Par contre, cet article n'aspire qu'à esquisser une série d'indicateurs afin de contribuer à réfléchir sur la construction du corps féminin dans la Nouvelle Espagne du XVII^e siècle.

Être admise au couvent dans la Nouvelle Espagne

Asunción Lavrín argumente que la décision d'entrer, voire de prononcer ses vœux, dans un couvent demeure un problème historique très complexe, résultant de multiples circonstances superposées, que ce soient familiales ou religieuses, économiques ou personnelles. Pour l'auteure, il serait erroné de penser que la raison pour laquelle toutes les femmes décident d'entrer au couvent se résume aux pressions sociales ou familiales : la volonté personnelle ne doit pas être écartée de cette équation ; la même critique est adressée à la posture contraire car il est impossible d'affirmer que toutes les femmes prononcent leurs vœux en répondant à une vraie vocation. Les circonstances sociales, économiques, et l'éducation familiale des aspirantes font du couvent une option valide pour les femmes qui cherchent à y entrer, soit comme novices soit en tant que « filles⁵ » élèves.

Pour être admise au couvent, la candidate au noviciat doit exprimer que son souhait est basé sur sa libre volonté ; autrement dit, il lui faut déclarer que rien ne l'oblige ni ne la contraint au moment de faire son choix. Cependant, le souhait de devenir religieuse – à la différence de la demande d'entrer comme élève ou comme domestique – ne constitue pas une raison suffisante pour entrer au couvent comme novice. Il y a quatre conditions principales d'admission au noviciat en vue de devenir religieuse ultérieurement : être née légitimement, la race ou le sang (être espagnole ou créole espagnole), la virginité, et le paiement d'une dot pour les dépenses à l'intérieur du couvent. Par ailleurs, il est demandé aux aspirantes d'avoir un « bon état de santé » et de n'avoir pas plus de quinze ans au moment d'entrer au noviciat puisqu'elles seraient destinées à devenir religieuses à l'âge de seize ans. Néanmoins, le

évoque leur mode de vie moins rigide (mais pas nécessairement relâché). Dans la ville de Mexico, les couvents des chaussées sont devenus plus nombreux que ceux des déchaussées. Parmi les ordres des chaussées, on compte : les conceptionnistes, les augustines, les hiéronymites, les dominicaines et les clarisses urbanistes. Les couvents des déchaussées appartiennent à l'Ordre des Carmes et aux clarisses du premier Ordre de Sainte Claire.

4 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 121.

5 On appelait « filles » aux mineures qui entraient au couvent soit avec l'intention de s'éduquer (apprendre à lire, écrire, coudre, border, et dans certains cas, à jouer un instrument de musique), soit pour y vivre sous la protection d'une religieuse. La période de permanence et éducation des « filles » pouvait se prolonger indéfiniment. Ou elles sortent pour se marier, ou bien elles décident, si elles avaient l'âge, de devenir religieuses, ou bien elles ne prennent jamais un « état » face au manque de dot ou de fiancé convenable, en restant comme compagnie ou aide des religieuses aux monastères. On a continué à appeler « filles » tout au long de la période vice-royale cette catégorie de femmes qui ont habité dans les couvents et qui n'ont jamais pris état – peut être comme un euphémisme qui protégeait leur séjour au cloître – même si quelques-unes d'entre elles ont atteint un âge avancé. Cf., Pilar Gonzalbo, « Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI » dans Carmen Ramos (et. al.), *Presencia y transparencia, la mujer en la Historia de México*, Mexico, COLMEX, 1987, p. 52 ; et Asunción Lavrín, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Californie, Stanford University Press, 2008, p. 23



nombre des religieuses professes de voile noir qui habitent dans les monastères est inférieur aux autres groupes des femmes qui y demeurent ; la plupart des femmes faisant partie d'un couvent ont été admises premièrement soit en qualité de domestiques, soit comme des « filles » élèves, soit en tant que religieuses de voile blanc, soit finalement comme esclaves.

I. DU SANG, DES GESTES ET DE L'EXTÉRIORITÉ CORPORELLE COMME DES CRITÈRES POUR DEVENIR RELIGIEUSE ET PENSER LE CORPS

Les critères les plus importants dans le processus d'admission des novices consistent à vérifier qu'elles ont reçu le baptême ainsi qu'à leur faire répondre à un interrogatoire où l'on spécifie l'identité des ascendants afin de garantir leur vertu et l'origine de leur lignée. À l'époque, être religieuse est une question aussi bien personnelle que sociale, puisque la « pureté du sang » de l'aspirante, c'est-à-dire la dignité ou le rang de son « sang », est le prérequis fondamental pour devenir membre de plein droit de la communauté religieuse dont on fait partie. Par ailleurs, pleine d'impétuosité, la Contre-Réforme érigea le critère de « propreté du sang » comme un bouclier face à l'hétérodoxie religieuse en Amérique. Pour la société du Nouveau Monde, seules les femmes issues de familles européennes, voire d'extraction « pure », sont capables de brandir les hautes valeurs morales de la société chrétienne. Tout au contraire, les femmes indigènes, noires, ou celles appartenant à une caste, sont considérées comme faibles devant les « mauvaises habitudes » auxquelles leur sang mélangé les entraînait⁶.

À ce sujet, le franciscain Antonio Arbiol est clair dans son ouvrage *La Religiosa instruida*, destiné aux religieuses des monastères hispaniques : il exhorte à observer de près la pureté du sang de l'aspirante. Il postule également que les mauvais comportements des créatures peuvent être transmis via le sang. Voilà la justification pour demander à celles qui étaient en mesure d'être admises ce que l'on considérait comme une « bonne lignée »⁷. Arbiol ne fut pas le seul à mettre l'accent sur l'importance du sang pour la profession religieuse. Le franciscain Bartholomé de Letton, auteur de la biographie de Jérónima de la Asunción – religieuse clarisse, fondatrice du couvent des Déchaussées à Manille, aux Philippines – souligne la virtuosité et la bonne extraction des parents de Jérónima dans sa biographie. Pour Letton, l'inclinaison de Jérónima pour « tout ce qui est bon » était sans doute l'héritage de son sang⁸.

Outre la « propreté du sang » et le paiement de la dot, la jeunesse, la santé et la virginité fonctionnent également comme des critères importants pour accorder le voile. Devenir religieuse entraîne l'apprentissage d'un mode de vie qui demandait de la force, de la détermination et de l'enthousiasme, caractéristiques en général attendues chez les jeunes femmes. La virginité était généralement admise sans vérification systématique chez les aspirantes. Asunción Lavrín signale qu'au XVI^e siècle le rôle de la virginité devient central parmi les qualités demandées aux aspirantes : de cette manière elles sont vues comme des créatures proches des anges⁹. La société hispanique est réglée par une série de codes dont « l'honneur » figurait en bonne place¹⁰. L'apparence et le comportement d'une

6 Susan Socolow, *The women of Colonial Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 15.

7 Antonio Arbiol O.F.M., *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Agreda, 1717, p. 36.

8 Bartholome de Letona, *Perfecta religiosa: contiene tres libros...*, Puebla, Viuda de Juan de Borja, 1662, p. 2v.

9 Le terme « demoiselle » avec ceux de « espagnole » et « légitime », impliquent en général la possession de la virginité. Aux femmes non mariées, sans prétentions de virginité, on les appelait « célibataires ». Lavrín, *op. cit.*, p. 23.

10 Parmi les éléments culturels les plus importants qui ont été transmis de l'Europe aux sociétés de l'Amérique hispanique, ont trouvé la notion d'honneur. Pour les historiens Johnson Lyman et Sonya Lipsett-Rivera, il est difficile de définir avec précision ce qui veut dire ce mot à l'époque puisque l'usage se modifie en fonction du temps et du lieu. Cependant, il est possible d'affirmer que « l'honneur » allait même par-delà du système de normes réglant le « bon » comportement des individus. « L'honneur », affirment-ils, constituait la référence principale par laquelle les individus se définissaient dans les sociétés hispaniques. Aux XVI^e et XVII^e siècles il



femme devraient être en mesure de montrer sa virginité puisque les femmes « honnêtes » s'habillent et se comportent avec « modestie et humilité ». Ces vertus de modération apparaissent donc comme des synonymes de maturité, elles distinguent celles qui étaient appelées à être saintes de celles qui ne l'étaient pas¹¹. Comme un miroir sans tache, le corps dévoile immédiatement l'état intérieur de la jeune femme et, en même temps, il est le fragile capteur de toutes les sollicitations externes. La modération et la réserve constituent les piliers d'une éducation conventuelle dont l'objectif est d'acquérir une parfaite et constante maîtrise de soi pour montrer au monde une image édifiante face aux menaces extérieures¹².

Pour l'Église de la période coloniale, l'aspect physique est inévitablement lié à celui de l'âme, de sorte que le manque d'équilibre dans le comportement reflète le stigmate de la condamnation¹³. Dans la tradition chrétienne, le « corps » est indissociable de l'âme : son autonomie n'est pas reconnue, une relation d'analogie lie ces deux éléments. Une âme saine ne pourrait pas habiter un corps malade. Par exemple, pour Grégoire le Grand, un homme dont le corps est déformé – boiteux, aveugle ou bossu – ne peut pas recevoir les ordres sacrés. Les Pères de l'Église, en consonance avec d'autres auteurs chrétiens, s'expriment dans les mêmes termes sur les « mouvements de l'âme » et les « mouvements du corps » puisque, pour eux, les mouvements du corps trahissent « vers l'extérieur » ceux de l'âme¹⁴. Comme le signale Jean-Jacques Courtine, dans cette tradition, le corps est à la fois objet perçu et discours soutenu, indice et langage de l'âme¹⁵. De cette manière, le corps se transforme en langage, celui exprimé par l'âme.

À partir du XVI^e siècle, on témoigne d'une sensibilité et d'une volonté de contrôle par rapport à l'expression externe du corps : il faut le redresser et le stabiliser¹⁶. Dans cette lignée – qui remonte à l'Antiquité classique¹⁷ – l'extérieur du corps (y compris son apparence, ses formes et ses gestes) constitue la scène par excellence où les vertus se manifestent. Au XVII^e siècle, il existe une hiérarchie de valeurs dans la société de la Nouvelle Espagne où les vertus idéales occupent le lieu principal. Même si on ne les approfondit pas, elles représentent l'idéal auquel les femmes doivent aspirer. Elles sont : la foi, l'espérance, la charité, la pauvreté, la prudence et l'humilité. Pour les cas les plus pieux, on y ajoute les vertus de la prière et la pénitence. Ces valeurs font partie d'un spectre de vertus partagées par la société néo-hispanique en général : l'honnêteté, la pitié, l'ardeur au travail, l'obéissance et la modestie¹⁸. Celles-ci, spécialement la modestie, reposent essentiellement sur le contrôle de l'apparence, du corps et des gestes.

L'exigence d'un corps qui reflète la bonté de l'âme concerne aussi les femmes qui vivent à l'intérieur du couvent, spécialement les novices et les religieuses. Les Constitutions des religieuses de l'Ordre franciscain spécifient clairement que leurs membres doivent surveiller leur manière de parler,

n'existe pas une division entre la vie privée et la vie publique des personnes ; ainsi, le code d'honneur reste une affaire concernant toute la société. Les péchés faits dans l'intimité sont très graves puisqu'ils peuvent répercuter dans la fortune du royaume entière. Johnson Lyman et Sonya Lipsett-Rivera, « Introduction » dans Johnson Lyman et Sonya Lipsett-Rivera (éd.), *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998, p. 1-3

11 Cristina Ruiz Martínez, « La moderación como prototipo de santidad » dans Sergio Ortega (comp.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Mexique, Editorial Grijalbo, 1985, p. 50

12 Cf. Marie-Élisabeth Henneau, « Corps sous le voile à l'époque moderne » dans Cathy McClive et Nicole Pellegrin (éd.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 61-62.

13 Cf. Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve* ; cité par Alberto Baena, « La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII) » en *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2008, URL : <http://nuevomundo.revues.org/index22012.html>, p. 9.

14 Cf. Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 66.

15 Cf. Jean-Jacques Courtine et Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI^e-début XIX^e siècle)*, France, Payot, 2007, p. 35.

16 *Ibid.*, p. 180.

17 Schmitt signale comme important pour cette réflexion dans l'Antiquité, le traité de Cicéron, *De officiis*, que celui-ci écrit pour son fils. Voir, Schmitt, *op.cit.*, p. 38-39.

18 Cf. Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, Mexique, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1981, p. 109.



leur manière de marcher et leurs gestes. De cette façon, elles démontreraient une vie inspirée de l'humilité et de la mansuétude du Christ et de Marie¹⁹. La vie des religieuses est supposée être guidée par des moyens pour plaire à Dieu, aussi bien avec l'esprit qu'avec le corps. Même si c'est l'exigence de la communauté monastique, cette vie agit également comme un miroir sur lequel que le reste des laïques peuvent regarder, en prenant ces créatures, presque célestes, comme des exemples à imiter²⁰.

D'un point de vue laïc, aussi bien le comportement que les ornements des religieuses – épouses de Dieu parmi les hommes – doivent se distinguer du reste des femmes. À ce propos, la *Regla del glorioso doctor de la Iglesia de N.G.P.S. Agustín* remarque l'obligation des religieuses à servir d'exemple grâce à leurs habitudes correctes²¹. Dans les traités d'urbanité chrétienne, les règles de décor et de civilité exhortent à considérer le corps comme un temple du Saint-Esprit. De cette manière, la surveillance intérieure se traduit comme un façonnement continu du corps, y compris son aspect, ses mots et ses regards – entre autres signes visibles – le but étant d'atteindre en tout premier lieu une conduite correcte dans laquelle il n'y a pas de place pour l'excès²². En ce sens, les règles et les constitutions conventuelles, ainsi que les manuels de religieuses produits dans la Nouvelle Espagne, font écho aux traités d'urbanité européens. Le franciscain Arbiol signale que même si l'âme demeure l'objet d'attention principal, la novice est conseillée de prendre en compte des « choses extérieures » qui reflètent sa dignité en tant qu'épouse du Christ. Arbiol remarque que les personnes ne voient que le corps et non le cœur ; de là, il exhorte les religieuses à ne pas oublier que l'extérieur n'est qu'un indice de l'intérieur.

Outre la prière et la fréquentation des sacrements, caractéristiques qui les distinguent des autres femmes, les religieuses cultivent la pudeur et la modestie comme des valeurs très importantes, car, pour la tradition chrétienne, le précepte de la « modestie²³ » notamment est capital. À cet effet, plusieurs pratiques leur sont demandées : des mortifications, des méditations et la réalisation d'exercices spirituels. Le jésuite Antonio Núñez de Miranda signale qu'il est recommandé aux religieuses de faire les exercices spirituels ignaciens afin de leur rappeler qu'elles ont l'obligation de s'embellir avec les mêmes vertus que leur Époux²⁴. Bien que les novices et religieuses soient les principales destinataires de ce discours d'équilibre entre vertus intérieures et extérieures, cette exigence est en fait extensible à toutes les femmes habitant au couvent, y compris les domestiques et les esclaves.

19 *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda la familia cismontana, de nuevo recopiladas de las antiguas; y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del Capítulo General, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639, en que presidió el eminentísimo señor cardenal Francisco Barberino, protector de la Orden. Y fue electo en ministro general nuestro reverendísimo padre Juan Merinero*, Mexique, Imprenta causa de la Madre María de Jesús de Agreda, 1748, p. 69.

20 Voir Juan Fernández Cejudo, *Llave de Oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Madre de Dios: con quatro brevísimos sumarios que se verán a la vuelta en esta nueva impresión, hecha a expensas de varios conventos de esta capital para el uso de sus religiosas*, Mexique, Imprenta de María Fernández de Jáuregui, 1815, p. 94-95.

21 Juan de Palafox, *Regla del glorioso doctor de la Iglesia de N.G.P.S. Agustín, que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano de la Orden de N.P. Santo Domingo, establecidas en esta Ciudad de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789, p. 24.

22 Cf., Courtine, *op.cit.*, p. 185-186.

23 Schmitt signale que le mot « modestie » constitue l'un des concepts les plus importants pour développer une réflexion sur les gestes à partir de l'Antiquité classique. La « modestie » implique aussi les notions de mesure (modus) et de moyenne (mediocritas). Aussi bien pour les auteurs anciens que pour ceux de la modernité, la « modestie » s'est constituée comme une vertu, synonyme ou sous-catégorie de la temperantia. Par ailleurs, la « modestia » acquiert dans ce système chrétien une nouvelle fortune, en s'associant – depuis le début du II^e siècle av. J.C. – avec la pudicitia, Cf. Schmitt, *op.cit.*, p. 38 et p.68.

24 Antonio Núñez de Miranda, S. J. *Ejercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo: instruido con un diario, breve, pero suficiente de todos los ejercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar...*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1695, p. III.



II. PERFECTION ET PENITENCE CORPORELLE

Jacques Le Brun a signalé que l'aspiration au martyr constitue un sentiment très fort parmi les chrétiens de l'époque de la Contre-Réforme²⁵. Néanmoins, Il faudrait se poser la question : à quel moment les femmes empêchées de se déplacer jusqu'aux missions lointaines et obligées à vivre en clôture peuvent-elles se martyriser ? Face à la réclusion dans un espace déterminé, il ne leur reste que leur corps : son usage comme un moyen pour construire la pitié suggère l'importance des liens entre le physique et le spirituel dans la période de la Contre-Réforme. Une telle association entraîne un ascétisme féminin beaucoup plus violent que celui des hommes. Les femmes sont alors plus susceptibles de somatiser leur expérience religieuse et d'utiliser leur corps comme un instrument mystique. Nous voulons rappeler que tel est le contexte dans lequel la flagellation du corps et le déni de la chair doivent se comprendre²⁶.

L'image d'un corps puni est devenue l'un des piliers de la campagne idéologique livrée par l'Église de la Contre-Réforme, spécialement l'espagnole, pour l'édification des masses chrétiennes. De la même manière, il nous faut comprendre cette entreprise dans le cadre religieux propre à la réaffirmation tridentine des dogmes catholiques²⁷. Cependant, cet idéal qui semblerait issu de l'éremitisme ne peut pas être suivi aveuglément. Contrairement à ce qu'on peut penser, ce sont seulement les valeurs que ces dogmes promeuvent qui doivent être observées. Dans ce contexte, l'intérêt pour l'hagiographie féminine augmente pour répondre aux besoins d'une nouvelle religiosité – celle du baroque – basée sur le visuel afin d'exacerber la sensibilité²⁸.

Tout au long des XVI^e et XVII^e siècles, l'Église catholique fait l'éloge du célibat féminin et met en valeur les religieuses qui démontrent un certain mépris de leur propre corps à travers des formes extrêmes de pénitence. Dans le cas de la Nouvelle Espagne, l'idéal de la souffrance comme martyr occupa une place remarquable. Jaime Humberto Borja a montré que le modèle du « corps martyr » est récurrent dans toute narration jésuitique au Nouveau Monde²⁹.

Puisque la condition de la religieuse était considérée comme « parfaite et altissime »³⁰, on exhortait constamment ces femmes à aspirer à être parfaites, à ne pas se contenter seulement de la bonté, mais à toujours souhaiter l'excellence : elles sont ainsi le Temple vif de Dieu³¹. Rosalva Loreto remarque que l'un des aspects les plus notables de l'éducation des monastères de religieuses consiste à « se focaliser sur la construction de la vie en perfection ». La recherche de la perfection s'exprime, entre autres, à travers l'ensemble de pratiques, surtout pénitentielles, élaborées par certaines religieuses sous l'orientation de leurs confesseurs, où l'objet d'attention a été leur propre corps³². Le perfectionnement et

25 Jacques Le Brun, « Mutations de la notion de martyr au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines » dans *Sainteté et martyr dans les religions du livre*, Belgique, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 77.

26 Cf. Caroline Walker Bynum, « The female body and religious practice in the latter Middle Ages » dans *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992, p. 181 et sq.

27 Alain Saint-Saëns, « Apology and denigration of the Eremitical Body during Spanish Golden Age » dans Alain Saint-Saëns (éd.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1991, p. 80-81.

28 Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, Mexique, UNAM/FCE, 1999, p. 39.

29 De récentes études ont souligné que la Compagnie de Jésus a exercé une influence décisive sur la configuration du catholicisme en Amérique à travers ses missions et écoles, mais aussi à travers l'exercice du ministère de la confession dans les couvents des religieuses, de la prêche et de l'enseignement de la religion. Jaime Humberto Borja, « Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el Reino de Nueva Granada » dans Perla Chinchilla et Antonella Romano (coords.), *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexique, Universidad Iberoamericana/ EHESS, 2008, p. 119.

30 Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por medio del diálogo*, Mexique, Francisco de Ribera Calderón, 1708, p. 1v.

31 Palafox, *op.cit.*, p. 13-14.

32 Rosalva Loreto, « La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII » dans Manuel Ramos (coord.), *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y*



redressement du corps constituent un processus qui ne s'achève pas tout de suite. Pour elles, il leur faut pratiquer, au fur et à mesure, des exercices ascétiques et de pénitence, conçus pour apprivoiser les sens et renforcer la virtuosité. Ces pratiques se trouvent à côté d'une théologie basée elle-même sur la prière, la méditation et la contemplation³³.

Caroline Walker a signalé que pour les prêtres, les confesseurs et les directeurs spirituels, le corps était le moyen d'accéder au divin. Selon eux, les individus sont une unité indissociable : corps et âme sont intimement liés³⁴. Ainsi, dans les diverses formes de pénitence, plus qu'un rejet du corps, on témoigne d'un désir de perfectionner ce qui n'est pas parfait. Souffrir pour perfectionner : ce chemin est tracé sur les vertus chrétiennes que l'on devait imiter. La confession, les sermons et les diverses publications destinées aux religieuses comme des livrets, des manuels, des règles et des constitutions, façonnent ce double perfectionnement. Dans ce processus éducatif, le contact quotidien avec l'imprimé a joué un rôle fondamental : l'ascèse est imposée constamment via les règles et constitutions des ordres religieux ; celles-ci visent à faire du corps un être docile consacré au service de Dieu et des prochains. Le corps puni rend visible la communication entre le Ciel et la Terre, et devient un lieu d'incarnation perpétuellement renouvelé³⁵. Sur un livret de doctrine religieuse, on lit la question : « Comment peut-on imiter notre Époux et Seigneur Jésus-Christ ? » ; puis, nous avons la réponse : « En vivant crucifiées, il ne faut pas descendre de la Croix, ni la laisser, jusqu'à la mort³⁶ ». Margo Glantz remarque que le sacrifice des religieuses occupa un lieu singulier dans la société ; de ce fait, elles deviennent des victimes expiatoires : en condensant dans leur corps flagellé les péchés du monde, elles concentrent les péchés dans leur corporalité et subissent le châtement qui devrait tomber sur les autres³⁷.

La mortification du corps est importante aussi pour le père franciscain Arbiol puisque, pour lui, la vexation fournit du « jugement » à ces femmes qui, une fois affligées, se réveilleraient de leur naturelle « faiblesse³⁸ ». Pour sa part, Kristen Ibsen argumente que, même si la mortification du corps a été pratiquée de la même manière par des hommes que par des femmes, elle a un signifié particulier pour ces dernières, étant donné que leur identité se fonde principalement sur leur corporalité. Pour les moniales, le corps possède une connotation culturelle différente, du fait de leur nature « inférieure » – en particulier à cause de leur exclusion du savoir théologique : on parle constamment de la « faiblesse de leur chair » et de leur « manque de jugement ». Ainsi, pour une femme, le fait de dominer son corps est une manière d'obtenir du respect dans une société d'autorités masculines³⁹.

colegios. Memoria del II Congreso Internacional, Mexique, Condumex, 1995, p. 67.

33 Jaime Humberto Borja, « Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía », *Fronteras de la historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, vol. 7, 2002, p. 107.

34 Walker, *op. cit.*, p. 235.

35 Cf. Henneau, *op. cit.*, p. 87.

36 Francisco Salzedo, *Cartilla de la doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de IESUS: para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para monjas, y desean serlo con toda perfeccion. Sacala a la luz, en obsequio de las llamadas a religión, y para alivio de las maestras que las instruyen: el Licenciado Francisco de Salzedo, primer capellán de las señoras religiosas de Santa Teresa, en su convento de San Joseph de esta corte, y prefecto de la Purissima*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1696, fol. 36.

37 Margo Glantz, « Introducción » dans Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benefica mando de los muy catholicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico* [1684], fac-similé de la première édition, présenté par Manuel Ramos, introduction du Margo Glantz, Mexique, UNAM, 1995, p. XLI-XLIII.

37 Arbiol, *op. cit.*, p. 92.

38 Arbiol, *op. cit.*, p. 92.

39 Dans ces « vies » virtuoses, les qualificatifs « héroïque », « forte » ou « virile » sont utilisés comme des adjectifs positifs qui dénotent une supériorité pour les mettre à part du reste. *Cfr.*, Kristen Ibsen, « The hiding places of my power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the hagiographic representation of the body in Colonial Spanish America », *Colonial Latin America Review*, 7.21, décembre 1998, p. 261.



III. LES QUATRE VŒUX, LES CINQ SENS ET LE CORPS

Les constitutions de chaque ordre religieux constituent l'ensemble de préceptes chrétiens destinés à régler de manière générale le comportement des moniales et à assurer le respect des quatre vœux qui sont formulés dans les couvents néo-hispaniques : la pauvreté, la chasteté, l'obéissance et le cloître. Ces règles redressent les conduites individuelles, inculquent des nouveaux contrôles, refrèment les passions, et censurent les pulsions en augmentant les exigences de la pudeur⁴⁰.

La soumission à la règle monastique était considérée comme le grand trait de la vie conventuelle. Chaque religieuse se soumet au contrôle d'un double regard : celui de Dieu, capable de tout voir et celui de sa communauté – les autres religieuses et le confesseur. Les règles et les constitutions sont donc des moyens pour atteindre la perfection religieuse et faire des moniales « très précieuses aux yeux de Dieu⁴¹ ». À travers ce corpus constitutionnel, signale Loreto, la sensibilité est gérée, ainsi que les perceptions des sens. Les règles font office d'une sorte de « miroir » dans lequel les religieuses doivent se reconnaître et auquel elles doivent se mesurer⁴². De ce fait, les manières de penser, de voir et de sentir, mêmes propres à la vie de cloîtrée, se sont reproduites comme un modèle idéal à imiter parmi presque toutes les catégories d'habitantes du couvent⁴³.

Pendant le début de leurs études, les novices doivent se familiariser avec les constitutions de l'ordre dont elles font partie⁴⁴. La lecture de ces dernières se fait de manière régulière et collectivement, dans les lieux de lecture communs, comme le réfectoire et les salles de travail. Le rapport entre les lectrices et le texte se déroule de la façon suivante : « lire-écouter-mémoriser ». Ainsi, la lecture et la mémorisation de ces textes permettent d'apprendre les normes de comportement et leur contexte d'application. La parole, la marche et le regard dénotent l'apprentissage du comportement acquis au noviciat.

L'un des autres objectifs importants visés par les règles et les constitutions est d'introduire de l'uniformité dans les pratiques corporelles à l'intérieur du couvent. Ceci montre, comme le signale Jean-Claude Schmitt, le souci de contrôler les expressions physiques à suivre par la moniale. La plupart des règles sont des documents relativement brefs qui ne décrivent pas avec précision les gestes corporels visés ; ces textes n'évoquent que les mouvements du corps en termes généraux. Les règles font référence plutôt aux attitudes et aux mouvements de base du corps : se lever, marcher, s'asseoir, et éviter de réaliser des mouvements désordonnés. Le but principal est de prévenir les dangers que les appétits sexuels et alimentaires peuvent représenter pour l'âme ; ainsi, la discipline à laquelle il faut soumettre le corps entraîne le réveil plusieurs fois dans la nuit pour satisfaire les exigences de l'office divin ; le confinement au travail manuel ; la mortification avec des coups pour expier les fautes graves ; le silence ou au moins, la prise de parole d'une manière prudente, l'interdiction du rire et l'obligation de pleurer sur ses fautes, etc.⁴⁵ De cette manière, on peut constater que les règles monastiques sont des documents normatifs qui prescrivent des comportements sans les décrire avec précision.

Vœu de clôture

Dans ce contexte, le vœu de clôture a la particularité d'être genré, c'est-à-dire qu'il ne

40 Rosalva Lopez, « Leer, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Angeles, México, siglos XVII-XVIII », *Estudios de Historia Novohispana*, n. 23, 2000, p. 69.

41 Núñez de Miranda, *Ejercicios...*, *op. cit.*, p.1.

42 Fernandez Cejudo, *op. cit.*, p. 22.

43 Loreto, « La sensibilidad... », *op. cit.*, p. 551.

44 Loreto signale que pendant les trois premiers mois du noviciat, l'on apprenait aux novices la lecture et l'interprétation de la doctrine chrétienne, on donnait à chaque jeune un exemplaire du catéchisme et un autre des règles et des constitutions ; on devait les « lire ordinairement ». À la fin du noviciat, les novices devaient connaître par cœur les trois livres, ainsi que tout ce qui était lié à la chorale pour bien apprendre à chanter. Loreto, « Leer... », *op. cit.*, p. 76.

45 Cf. Schmitt, *op.cit.*, p. 73.



correspond qu'aux femmes. Les vœux de célibat, pauvreté et obéissance avaient été développés tout au long du Moyen Age et ont été réaffirmés au Concile de Trente. Par ailleurs, la réforme tridentine, en souhaitant une stricte vie cloîtrée pour les religieuses, fait instituer un quatrième vœu, celui de clôture, comme un prérequis non négociable pour la vie monacale féminine⁴⁶. Le rejet du monde, en privilégiant une vie de recueillement, est le meilleur moyen pour se rapprocher de Dieu ; voilà l'un des piliers de la spiritualité de la Contre-Réforme. La vie cloîtrée féminine se pose comme l'un des idéaux de la société de cette période. Si l'on prend en compte la méfiance de la culture baroque face aux comportements féminins, on peut comprendre facilement l'importance de la surveillance : la sauvegarde de l'honneur et des vertus s'achève grâce à la vie en clôture. La société néo-hispanique hérite de la société espagnole le système légal qui cherche à protéger les femmes contre leur propre faiblesse et le possible abus des hommes⁴⁷. Dans cette société, la femme est définie, en premier lieu, par son sexe, puis par son appartenance à une couche sociale ou à une race.

De cette manière, il y a une double connotation dans le vœu de clôture que professent les religieuses. D'un côté, il entraîne une clôture physique : l'impossibilité d'abandonner le cloître et la promesse d'éviter le contact avec le « siècle » ; d'un autre côté, il implique une clôture des sens et du corps, résidence de l'âme, à l'aide des pratiques de mortification pour résister aux assauts du diable. Selon Nicole Pellegrin, le corps présente plusieurs trous d'où peuvent s'écouler le sang, l'urine, le lait, les mots et d'autres fluides. Ces « ouvertures » sont aussi bien bienfaites que dangereuses, puisque de même qu'elles évacuent des fluides, de même elles sont des lieux propices à l'intrusion d'innombrables maux, principalement ceux apportés par le diable⁴⁸. Pour cette culture conventuelle, il faut mettre en relief aussi les règles concernant la voix. La bouche, lieu de la parole, est dépositaire des multiples fonctions car elle représente une porte entre l'extérieur et l'intérieur du corps. L'ensemble réglementaire porte également son attention sur l'acte de parler et l'usage de mots permis aux religieuses. Garder le silence de manière volontaire atteste une grande perfection tout en garantissant, via la continence verbale, une clôture du corps⁴⁹.

Le silence est le signe par excellence d'une retraite du monde, il sert de guide pendant les premiers pas sur le chemin de la perfection ; il symbolise la retraite intérieure et est le prélude au dialogue avec Dieu dans la prière⁵⁰. Enfermées au couvent et protégées des tentations du monde séculaire, les religieuses sont en mesure de vivre comme de véritables anges – dit le franciscain Juan de La Cerda – sous réserve de pratiquer une vraie chasteté, et en surveillant étroitement leur cœur et leurs cinq sens, considérés comme les portes d'entrée de la connaissance, mais aussi du péché. Ainsi, les murs du couvent ne peuvent protéger effectivement les moniales que si l'on pratique également une ascèse rigoureuse consacrée à discipliner la saleté du corps mortel.

Vœu de chasteté

Le vœu de chasteté est sans doute l'un des plus stricts et réglementés dans la vie des religieuses de la Nouvelle Espagne, principalement en raison de l'importance accordée à la virginité. Puisque la femme idéale est censée être vierge jusqu'au mariage, sa sexualité et son éducation sont surveillés jalousement. Le Concile de Trente a renforcé le principe de chasteté comme l'un des éléments essentiels de la vie religieuse. Si les niveaux de formation intellectuelle des futures religieuses, ainsi que du reste des femmes à l'intérieur du couvent, pouvaient présenter de grandes différences, l'éducation morale leur rappelle de vivre dans la crainte de Dieu, l'obéissance et la chasteté. Arbiol remarque que le vœu de chasteté permet de spiritualiser la religieuse et de l'éloigner de la « corruption terrestre ». Le vœu

46 Lavrín, *op. cit.*, p. 8

47 Cf. Socolow, *op. cit.*, p. 14

48 Cf. Nicole Pellegrin, « Fleurs saintes. L'écriture des stigmates (XVI^e-XVIII^e siècles) » dans Cathy McClive y Nicole Pellegrin (éds.), *Femmes en fleurs...*, *op. cit.*, p. 104.

49 Cf. Courtine, *op. cit.*, p. 182.

50 Cf. Isabelle Poutrin, « Souvenirs d'enfance: l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, no. 23, 1987, p. 349.



embellit la cloîtrée, l'ornement et élève le corps vers un état supérieur ; il illustre aussi le jugement et conserve les âmes dans leur noblesse supérieure, par-dessus tout ce qui est corruptible⁵¹. De cette façon, le souci du vœu de chasteté était de « consacrer » à Dieu le corps et les sens⁵², il se définit donc comme une renonciation de toute tentation de la chair, y compris celles qui sont « licites » dans le mariage⁵³.

La surveillance des sens, principalement de la vue, est très importante pour garder le vœu de chasteté. Les yeux, métonymie du regard, sont une porte ouverte sur l'extérieur. À ce propos, on peut retrouver de multiples indices qui proscrivent les mouvements dangereux des yeux. On manquerait au vœu si les religieuses trouvaient du plaisir en regardant des « obscénités des animaux »⁵⁴ ; ou bien si l'on suscitait par la vue une affection différente à celle de son Époux, comme cela est signalé dans les règles des Hiéronymites⁵⁵. De la même manière, le toucher est sans doute un sens surveillé de près en vue de la chasteté et de la pureté, puisqu'il est inévitablement associé au plaisir charnel. Pour cette raison, le père Manuel de Espinoza, en reconnaissant le grand danger des assauts de l'« ennemie domestique », c'est-à-dire la chair, recommande aux religieuses de prier Dieu de les tenir et de les crucifier « avec les clous de sa sainte crainte⁵⁶ ».

En plus, tout ce qui mettait en valeur l'apparence du corps, comme les « décolletés indécents », les fards et les ornements, porte atteinte aussi au vœu de chasteté, en étant des voies pour attirer l'attention des hommes. Les Épouses du Christ doivent souhaiter être « détestées de tous » ; renoncer à leur propre beauté ainsi qu'à porter de beaux vêtements ; même « souhaiter d'être mortes » pour sembler tellement laides et horribles qu'on les fuit. Le jésuite Núñez de Miranda rappelle aux religieuses l'exemple de sainte Agnès, qui, pour éviter d'être regardée et pour causer de l'horreur aux hommes, souhaitait la mort de sa « beauté corporelle⁵⁷ ». Núñez de Miranda avertit que la chasteté d'une parfaite épouse du Christ lui évite de profaner l'habit, de trop se délecter avec des aliments, l'orgueil, les traitements impertinents des hommes et la légèreté de cœur⁵⁸. Régaler son corps en gardant la chasteté est simplement impossible, comme le souligne le jésuite Miguel Godínez, cela serait comme vouloir mettre ensemble les ténèbres avec la charité⁵⁹.

Un moyen recommandé pour maintenir la chasteté est de s'humilier devant tout le monde⁶⁰. Pour lutter contre les « impuretés », l'on exhorte à prier le Seigneur et à penser à la « très sainte plaie au flanc du Christ crucifié », ou bien de « faire appel à la sanctissime Vierge ». Il est important aussi de fréquenter la communion sacrée et de porter avec soi « des reliques de son avocat⁶¹ ». Celles qui souffrent d'une « grande robustesse de leurs corps » doivent être spécialement intéressées par les mortifications, les pénitences, les jeûnes, les disciplines et les cilices⁶². On rappelait ainsi aux religieuses que la remémoration continue de la Passion du Christ est l'un des remèdes les plus efficaces pour réprimer la luxure⁶³.

51 Arbiol, *op. cit.*, p. 182 et p. 187.

52 Núñez de Miranda, *Ejercicios...*, *op. cit.*, p. 67.

53 Salzedo, *op. cit.*, p. 10-10v.

54 Arbiol, *op. cit.*, p. 643 et Borda, *op. cit.*, p. 46v.

55 Palafox, *op. cit.*, p. 25-27.

56 Manuel de Espinoza O.F.M., *La religiosa mortificada. Explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la sagrada escritura: A que se añade el manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones, para aliento y estímulo de las almas que se consagran a Dios y desean hacer felizmente su carrera*, Madrid, Imprenta Real por Pedro Julián Pereyra, 1799, p. 37.

57 Antonio Núñez de Miranda, S.J., *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la profession de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo...*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1710, p. iv.

58 Salzedo, *op. cit.*, p. 12.

59 Miguel Godínez S. J., *Practica de la Theologia Mystica*, Pamplona, par Juan Joseph Ezquerro, 1704, p. 47.

60 Núñez, *Plática...*, *op. cit.*, fol. 19v.

61 Arbiol, *op. cit.*, p. 186.

62 *Ibid.*, p. 189.

63 *Ibid.*, p. 184.



Vœu de pauvreté

La pauvreté devient l'une des vertus chrétiennes avec sa promotion par des ordres mendiants au XIII^e siècle, dès lors incorporée à la vie religieuse comme un souvenir de la pauvreté du Christ. En prononçant leurs vœux, les religieuses néo-hispaniques se voient obligées à renoncer à l'utilisation de toute possession quelconque, puisque à l'intérieur du cloître elles n'auraient que l'indispensable pour vivre. Cependant, les historiens ont largement traité le relâchement postérieur de ce vœu dans les cloîtres néo-hispaniques ; nous connaissons des cas où il y avait des religieuses « riches » et des religieuses « pauvres ». Au milieu du XVII^e siècle, beaucoup de moralistes reconnaissent que le vœu de pauvreté n'empêche pas les moniales de posséder quelques objets, à condition de demander un permis aux supérieures, vu que chaque religieuse peut avoir des besoins différents à cause de la « délicatesse de [son] sexe⁶⁴ ».

Dans l'acte de visite de l'archevêque Payo Enríques (1672), on lit une exhortation pour perfectionner le vœu de pauvreté : les religieuses doivent manifester, par la circonspection extérieure et leur manière de s'habiller, de la perfection et de la pureté. Pour cela, on demandait aussi bien aux religieuses professes qu'aux novices « dans n'importe quelle occasion, titre ou prétexte », de ne mettre sur leurs habits ou leurs vêtements ni des rubans en couleurs, ni d'autres choses qui ne soient pas que leur habit et leur rosaire tel qu'il est décrit dans leur règle⁶⁵.

Malgré les disparités présentes entre elles, les religieuses sont toutes exhortées à manifester de la pauvreté dans leur apparence extérieure, principalement à travers leurs habits et les tissus qui touchent leur peau⁶⁶. La pauvreté dans les choses qui sont en contact direct avec le toucher sont une sorte de barrière pour éviter trop de « curiosité », ce qui pourrait salir la chasteté. Ainsi peut-on expliquer l'interdiction d'utiliser des tissus fabriqués en soie sur n'importe quelle partie du corps.

Vœu d'obéissance

Le vœu d'obéissance signifie la renonciation à la volonté personnelle et la soumission aux demandes des prélats. Norma Durán argumente que dans la période de la Contre-Réforme cette vertu est devenue remarquable du fait de la conjoncture religieuse. L'obéissance aveugle est une vertu nécessaire pour ne pas introduire le doute dans la « vraie interprétation » de la Bible, dans un temps où sa lecture se multiplie⁶⁷. Kristen Ibsen signale que, à cause de l'inhérente vulnérabilité de la femme face au péché, le principe d'obéissance fut fortement impulsé par les autorités ecclésiastiques comme un moyen de contenir les dangereuses manifestations de la subjectivité individuelle, en particulier celle de la femme⁶⁸. Le vœu d'obéissance est devenu l'un des principes les plus importants promus par les confesseurs et les prélats néo-hispaniques. Pour Manuel Espinosa, peu importent les mortifications extérieures exercées sur le corps, comme les jeûnes, les silices ou les disciplines, si avant tout on ne mortifie pas sa propre volonté⁶⁹. Sans la mortification et la sujétion de sa volonté, la pénitence corporelle se trouve imparfaite. L'autorité des confesseurs et d'autres prélats est fondée sur leur position comme représentants du Christ, intercesseurs entre Dieu et les hommes.

Les pratiques de confession, l'examen de conscience et la conduite spirituelle, moyens par lesquels les confesseurs et prélats sont en mesure de mettre en place le vœu d'obéissance, viennent ainsi conclure ce cycle. Ils constituent, comme le dit Michel Foucault, une « technologie de pouvoir » conçue

64 Lavrín, *op. cit.*, p. 82-83.

65 « Actes de visite de l'archevêque Fray Payo Enríquez au Couvent du Jesús María », catégorie : « Bienes Nacionales », vol. 101, expédient 3, 1672, AGNM.

66 Borda, *op. cit.*, p. 23r.

67 Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, Mexique, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 39.

68 Ibsen, *op. cit.*, p. 265.

69 Espinosa, *op. cit.*, p. 44.



pour configurer la connaissance des individus et leur imposer un contrôle⁷⁰. Cet apparent gouvernement des confesseurs sur les ordres religieux a impliqué aussi, d'une certaine manière, l'introduction d'une « technologie de soi » qui permet aux individus d'effectuer, tout seuls ou avec l'aide des autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur manière d'être. Autrement dit, de se transformer afin d'achever un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité.

Cet ensemble de pratiques, de normes, de croyances et d'attitudes cadrent la manière dont les femmes pensent leur propre corporalité au XVII^e siècle ; il sert aussi comme prototype pour la conduite morale et la civilité⁷¹. Ces « outils mentaux » appartiennent, par la plupart, à l'optique masculine des confesseurs, des directeurs spirituels et des autorités religieuses en dictant, en écrivant et en prescrivant à ce secteur de la population ces règles et manuels qu'on lisait et utilisait. Tout exercice historique entraîne une perte, une partie qu'il n'est pas possible de récupérer. Dans ce cas, il s'agit de l'intériorisation de ces « outils » de la part des femmes. Bien que les écrits de quelques religieuses rendent compte de la manière dont elles conçoivent leur corporalité, il ne faut pas oublier que ceux-ci appartiennent à un genre littéraire qui obéit à ses propres règles et schémas⁷². De toute façon, il est possible que l'écoute répétitive et l'implémentation quotidienne de ces conceptions aient provoqué une certaine intégration de ces principes dans les vies des religieuses et des autres habitantes des cloîtres néo-hispaniques.

⁷⁰ Voir Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelone, 1985.

⁷¹ Loreto, «Leer...», *op.cit.*, p. 541.

⁷² À ce sujet, voir : Jacques Le Brun, *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2013 ; Electa Arenal et Stacey Schlauf, *Untold Sisters : Hispanic nuns in their own words*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989 ; Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995 ; Kristen Ibsen, *Women's spiritual autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999 ; Elisa Sampson, *Colonial Angels. Narratives of gender and spirituality in Mexico, 1580-1750*, Austin, University of Texas Press, 2000 ; Kathleen Myers, *Neither Saints nor Sinners. Writting the lives of women in Spanish America*, New York, University of Oxford, 2003 ; Asunción Lavrín et Rosalva Loreto (éds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, Mexique, Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, 2002 ; Des mêmes maisons d'éditions *Diálogos espirituales. Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, Mexique, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad de Puebla, 2006.



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

ARBOL Antonio O.F.M., *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Agreda, 1717.

« Actes de visite de l'archevêque Fray Payo Enríquez au Couvent du Jesús María » dans « Bienes Nacionales », Archive General de la Nation Mexique (AGNM), vol. 101, expédient 3, 1672.

BORDA Andrés de, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y claussura, por medio del diálogo*, Mexique, Francisco de Ribera Calderón, 1708.

Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda la familia cismontana, de nuevo recopiladas de las antiguas; y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del Capítulo General, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639, en que presidió el eminentísimo señor cardenal Francisco Barberino, protector de la Orden. Y fue electo en ministro general nuestro reverendísimo padre Juan Merinero, Mexique, Imprenta causa de la Madre María de Jesús de Agreda, 1748.

ESPINOSA Manuel de O.F.M., *La religiosa mortificada. Explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la sagrada escritura : A que se añade el manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones, para aliento y estímulo de las almas que se consagran a Dios y desean hacer felizmente su carrera*, Madrid, dans la Imprenta Real por Pedro Julián Pereyra, 1799.

FERNÁNDEZ CEJUDO Juan, *Llave de Oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Madre de Dios : con quatro brevísimos sumarios que se verán a la vuelta en esta nueva impresión, hecha a expensas de varios conventos de esta capital para el uso de sus religiosas*, Mexique, Imprenta de María Fernández de Jáuregui, 1815.

GODÍNEZ Miguel S.J., *Practica de la Theologia Mystica*, Pamplona, par Juan Joseph Ezquerro, 1704.

LETONA Bartholome de, *Perfecta religiosa : contiene tres libros*, Puebla, Viuda de Juan de Borja, 1662.

NÚÑEZ DE MIRANDA Antonio S.J., *Exercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes, Esposas de Christo : instruido con un diario, breve, pero suficiente de todos los éxercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1695.



_____, *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús : en la profession de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1710.

PALAFIX Juan de, *Regla del glorioso doctor de la Iglesia de N.G.P.S. Agustín, que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano de la Orden de N.P. Santo Domingo, establecidas en esta Ciudad de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789.

SALZEDO Francisco, *Cartilla de la doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de Jesus : para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crian para Monjas : y desean serlo con toda perfeccion. Sacala a luz, en obsequio de las llamadas Religiosas, y para alivio de las Maestras, que las instruyen : El Lic. Francisco Salzedo, primer Capellan de las Religiosas de Santa Theresa, en su convento de San Joseph de esta Corte, y Prefecto de la Purissima*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1680.

SIGÜENZA Y GÓNGORA Carlos de, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benefica mando de los muy catholicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico* [1684], fac-similé de la première édition, présenté par Manuel Ramos, introduction du Margo Glantz, Mexique, UNAM, 1995.

Textes critiques

BAENA Alberto, «La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII)», *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Colloques, mis en ligne le 30 janvier 2008, consulté le 22 fevrier 2012 URL : <http://nuevomundo.revues.org/index22012.html>

BORJA Jaime H., «Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía», *Fronteras de la historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, vol. 7, 2002, p.119-136.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Paris, Points, 1972.

BRAVO María Dolores, *La excepción y la regla : estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, Mexique, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

CERTEAU Michel de, *La escritura de la historia*, Mexique, Universidad Iberoamericana, 1993.

CHINCHILLA Perla, ROMANO Antonella (coords.), *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Mexique, Universidad Iberoamericana/ EHESS, 2008.

COURTINE Jean-Jacques, HAROCHE Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI^e-début XIX^e siècle)*, France, Editions Payot, 2007.

DURÁN Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, Mexique, Universidad Iberoamericana, 2008.

FOUCAULT Michel, *Las tecnologías del yo*, Barcelone, Paidós, 1985.

IBSEN Kristen, «The hiding places of my power : Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the hagiographic representation of the body in Colonial Spanish America», *Colonial Latin America Review*, 7.21, décembre 1998, p. 251-270.



- LAVRIN Asunción, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Californie, Stanford University Press, 2008.
- LE BRUN Jacques, *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Belgique, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- LORETO Rosalva, «Leer, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII-XVIII», *Estudios de Historia Novohispana*, n. 23, 2000, p. 67-95.
- _____, «La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII», *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Mexique, CONDUMEX, 1995, p. 541-556.
- LYMAN Johnson, LIPSETT-RIVERA Sonya (éds.), *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.
- MCCLIVE Cathy, PELLEGRIN Nicole (éds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2010.
- MURIEL Josefina, *Cultura femenina novohispana*, Mexique, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1981.
- ORTEGA Sergio (comp.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Mexique, Editorial Grijalbo, 1985.
- POUTRIN Isabelle, «Souvenirs d'enfance : l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n. 23, 1987, p. 331-354.
- RAMOS Carmen (et. al.), *Presencia y transparencia, la mujer en la Historia de México*, Mexique, COLMEX, 1987.
- RUBIAL Antonio, *La santidad controvertida*, Mexique, UNAM/FCE, 1999.
- SAINT-SAËNS Alain (éd.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1991.
- SCHMITT Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- SOCOLOW Susan, *The women of Colonial Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- WALKER BYNUM, Caroline, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.