

*Notes pour une histoire du corps féminin dans le milieu conventuel de Mexico, siècles XVI et XVII.*

Genevieve Galán Tamés

**Résumé :** Dans cet article on esquisse brièvement quelques « outils » mentaux qui ont influencé la manière dans laquelle les femmes qui ont habité aux couvents néo-hispaniques, principalement les religieuses, ont pensé leur corporalité. Dans ce sens, on signale comment les règles et les constitutions, ainsi que les sermons, les manuels, les exercices spirituels et la pratique confessionnelle, entre autres, ont constitué un cadre et ceux-ci ont donné le ton pour penser le corps.

**Mots-clé :** Corps féminin, couvent, religieuse, Nouvelle Espagne, Mexico

Dans les dernières décennies la thématique du corps est passée d'avoir une place marginale, à occuper une place privilégiée dans le travail historique. Cela est grâce à que la question historique à propos du corps constitue l'entrée pour aborder des problématiques sociales et culturelles plus amples. Une chose est claire pour les historiens qui étudient le corps : celui-là a effectivement une histoire. C'est-à-dire, la manière dans laquelle chaque sujet et la société comprennent et vivent leur corps s'est transformée. L'expérience corporelle, malgré le fait d'être vécue individuellement, est posée comme une expérience sociale dans nombreuses recherches, dans la mesure où chaque société crée et construit une propre manière de penser et de se lier avec les stimuli corporels. Certes, d'un point de vue biologique, on peut affirmer que tous les individus possèdent un corps (la réalité biologique du corps est-elle en théorie inéludable à tous les êtres humains dans toutes les périodes de temps ? Le caractère terrestre indéniable du corps humain rend impossible l'élimination de sa densité, de sa matière : la peau, les sécrétions, la sueur, le sang, les organes). Cependant, d'un point de vue de la perspective historique, on peut également affirmer qu'il n'existe pas proprement une grammaire lisible universelle du corps humain et de sa matière que nous permette de lui donner des significations et de s'y approprier d'une manière univoque.

C'est dans ce sens que le texte présent cherche à esquisser brièvement (dans les possibilités de ce qui l'extension permet) quelques idées et/ ou des « outils » mentaux qui ont influencé la manière dans laquelle les femmes qui ont habité aux cloîtres dans la Nouvelle Espagne – principalement les religieuses – ont pensé leur corps et ont généré quelques pratiques liées à cette dernière. Ces outils et / ou représentations, conformés à

partir de l'apprentissage de la vie dans le cloître, des règles et des constitutions, de l'écoute des sermons et des leçons dans le réfectoire, des pratiques confessionnelles, des exercices spirituels, des lectures des œuvres pies, des vies religieuses et des manuels pour les religieuses, entre autres, ont fait l'office d'une espèce d'*habitus*.<sup>1</sup> Autrement dit, la quotidienneté à l'intérieur du cloître a signifié non seulement d'apprendre un mode de vie, mais aussi un mode de se relier avec leur corps, un mode de lui penser et de le vivre. On peut dire que ces idées et ces schémas appris ont engendré des valeurs faites corps.<sup>2</sup>

Par l'autre côté, j'ai décidé de me focaliser spécifiquement dans l'étude des ordres religieux féminines de « doux joug » ou de « vie particulière » et/ ou les couvents des « chaussées » de la ville de Mexico.<sup>3</sup> Sans doute les modèles de corporalité féminine présents au couvent ne peuvent pas être généralisables pour toutes les femmes qui ont vécu dans la vice-royauté (même pas pour toutes femmes qui ont habité aux clôtures), néanmoins, il est possible d'affirmer que la religieuse a été, dans une société comme la néo-hispanique de tel moment, un des rôles éthico –sociaux les plus importants pour l'imaginaire collectif de cette période- là.

La stratégie de recherche de ce texte suit une question concrète : C'est quoi ce qui rend possible le corps féminin (les corps féminins) dans cette période ? Cette question reprend une idée esquissée par Michel de Certeau : comprendre – dit cet auteur - ce n'est pas se cacher dans une idéologie ni donner n'importe quel appellatif à ce qui reste caché. Comprendre c'est de devoir trouver dans la même information historique ce qui la rend

---

<sup>1</sup> Voir: Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Points, Paris, 1972

<sup>2</sup> Ça veut dire, des valeurs incorporés, des valeurs exprimées à travers le corps.

<sup>3</sup> Les couvents des religieuses de la Nouvelle Espagne se sont divisés en deux types : les couvents des déchaussées ou les couvents des chaussées. La différence entre les unes et les autres c'était que les premières – les déchaussées- ont maintenu le caractère obligatoire de la vie commune et elles poursuivaient le vote de pauvreté au pied de la lettre, c'est-à-dire, celui- là était extrêmement rigide et étroit comparé avec celui tenu aux couvents des chaussées. Les dernières – les chaussées- appelées aussi ordres de douce joug, n'avaient pas l'obligation de la vie commune (pour cette raison elles pouvaient avoir une vie particulière, qui consistait à avoir une cellule et leurs propres cuisines) et leur vote de pauvreté s'adaptait aux besoins de la vie au couvent. À différence des déchaussées, les chaussées par exemple pouvaient avoir des esclaves et des domestiques à leur service et des biens particuliers, en plus, les couvents des chaussées ont permis l'admission de filles pour qu'elles soient éduquées aux cloîtres. L'origine du mot qui les distingue, fait allusion au fait que les ordres des chaussées se distinguaient par l'usage de souliers, qui évoquait leur mode de vie moins rigide (évidemment sans être relâché). Dans la ville de Mexico les couvents des chaussées sont arrivés à être plus nombreux que ceux des déchaussées. Parmi les ordres des chaussées, il y avait : les conceptionnistes, les augustines, les jérônimes, les dominiques et les clarisses urbanistes. Les couvents des déchaussées appartenaient aux ordres carmes et aux clarisses de la première Ordre de Sainte Claire.

pensable.<sup>4</sup> Cette stratégie constitue une manière de faire face au corps et aux corporalités historiquement, mon texte n'a pas une intention d'exhaustivité (plusieurs sujets restent sans être explorés) et sans doute, on prend le risque de tomber dans la dispersion. Le texte aspire modestement à esquisser des indicateurs qui aident à penser comment a été construit le corps féminin dans la Nouvelle Espagne au long du XVII<sup>e</sup> siècle.

### *Être admise au couvent dans la Nouvelle Espagne*

Asunción Lavrín argumente que la décision d'entrer - et surtout de professer - dans un couvent est encore un problème historique complexe, résultant des multiples circonstances qui se mélangent et qui se croisent, soit familiales, religieuses, économiques et /ou personnelles. Pour cette auteure il est erroné de penser que toutes les femmes qui ont professé aux couvents, le faisaient par des pressions sociales et / ou familiales, le souhait personnel ne doit pas être écarté dans cette équation ; et vice-versa, pas toutes les femmes ont professé en répondant à une vraie vocation. Les circonstances autant sociales et économiques, et l'éducation familiale des aspirantes faisaient du couvent une option valide pour les femmes qui cherchaient à y entrer, soit comme novices ou comme des « filles »<sup>5</sup> élèves.

Pour être admise au couvent la postulante à novice devait exprimer la libre volonté de son souhait, autrement dit, de déclarer que rien ni personne avait fait pression sur elle au moment de faire son choix. Cependant, le souhait de professer comme religieuse - à différence du souhait d'entrer comme élève ou comme domestique - n'a pas constitué une raison suffisante pour pouvoir entrer au couvent comme novice. Il y avait quatre réquisits

---

<sup>4</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Mexique, 1993, p. 121.

<sup>5</sup> 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 musical), soit pour y vivre sous la protection d'une religieuse. La période de permanence et éducation des « filles » pouvait se prolonger indéfiniment, soit pour qu'elles sortissent pour se marier, ou bien, qu'elles décidassent, si elles avaient l'âge, de professer comme religieuses, ou bien qu'elles ne prennent jamais un « état » face au manque de la dot ou d'un candidat convenable, en restant comme compagnie ou aide des religieuses aux monastères. À cette catégorie de femmes qui ont habité aux couvents et qui n'ont jamais pris état, on a continué de les appeler « filles » tout au long de la période vice-royale -peut être comme un euphémisme qui protégeait leur séjour aux cloîtres - même si quelques-unes d'entre elles ont atteint un âge avancé. *Cfr.*, Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI" dans Carmen Ramos Escandón (*et. al.*), *Presencia y transparencia, la mujer en la Historia de México*, COLMEX, Mexique, 1987, p. 52; et Asunción Lavrín, *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Californie, 2008, p. 23

principaux pour pouvoir être admise comme novice et postérieurement, pour professer comme religieuse. Grosso modo ceux-ci furent les suivants : la légitimité dans la naissance, la race ou le sang (être espagnoles et/ou créole espagnole), la virginité, et le paiement d'une dot pour leur entretien à l'intérieur du couvent. De même, la postulante devait être « saine » et avoir 15 ans d'âge au moment d'entrer au noviciat, pour après professer comme religieuse à l'âge de 16 ans. Néanmoins, le nombre des religieuses professes de voile noir qui ont habité aux monastères a été plus petit que les autres groupes des femmes qui ont habité dans les derniers ; la majorité des femmes qui ont habité aux cloîtres sont entrées au couvent en qualité de domestiques, comme « filles » élèves, comme religieuses de voile blanc ou bien comme des esclaves.

*Du sang, des gestes et de l'extériorité corporelle comme des critères pour devenir religieuse et penser le corps.*

L'un des critères les plus importants pour l'acceptation des novices a été le fait d'être baptisée et de répondre à un interrogatoire dont on communiquait l'identité de leurs ascendants afin de garantir leur vertu et l'origine de leur sang. Professer au couvent était pensé comme une question autant personnelle que sociale, la pureté ethnique de l'aspirante, c'est-à-dire sa race ou son sang, est devenue le premier et le plus fondamental réquisit pour devenir membre à plein droit de la communauté religieuse dont on prenait partie. L'ardeur contre-réformiste a encouragé aussi le critère de « propreté de sang » comme un bouclier contre l'hétérodoxie religieuse en Amérique. Au Nouveau Monde les femmes européennes ethniquement « pures » ont été perçues comme celles qui étaient capables d'entretenir les hautes valeurs morales de la société chrétienne, à différence des femmes indigènes, des noires, ou de celles appartenant à une caste, pensées comme celles les plus enclines aux mauvaises habitudes auxquelles leur sang mélangé les emmenait.<sup>6</sup>

Le franciscain frère Antonio Arbiol dans son livre théorico – pratique, *La religiosa instruida*, destiné aux religieuses des monastères hispaniques, signalait comme un critère important pour l'acceptation des novices dans les couvents, d'avoir spéciale observation du

---

<sup>6</sup> Susan Socolow, *The women of Colonial Latin America*, Cambridge University Press, New York, 2007 (2000), p. 15.

sang de l'aspirante. Ce frère signalait que les coutumes bonnes ou mauvaises des créatures, ont l'habitude d'être transmises dans leur sang. C'est pour cela qu'il était juste que l'on considérait le « bon lignage » de celles qui pouvaient être admises.<sup>7</sup> Arbiol n'était pas le seul à considérer l'importance du sang pour la profession religieuse, le franciscain frère Bartholomé de Letton, pour exemple, considérait important de signaler dans la biographie qu'il a écrit de Jérónima de la Asunción – religieuse clarisse, fondatrice du couvent des Déchaussées à Manila, Philippines – la virtuosité et le bon berceau de ses parents. Pour Letton, l'enclin de Jérónima vers « tout le bon » était l'héritage de son sang.<sup>8</sup>

En plus de la « propreté de sang » et du paiement de la dot, la jeunesse, la santé et la virginité ont fonctionné en général comme des critères importants pour professer aux couvents. Devenir religieuse impliquait d'apprendre un mode de vie qui demandait de la force, de la détermination et de l'enthousiasme, des caractéristiques qui en général, étaient attendues chez les jeunes femmes. La virginité a été un critère qui était assumé présent chez les aspirantes, même s'il n'était pas complètement vérifié. Asunción Lavrín signale qu'au XVIème siècle la virginité est devenue une importante qualité pour celles qui souhaitaient professer, et une des caractéristiques les plus souhaitables des Epouses du Christ, car elle les rendait des créatures proches aux anges.<sup>9</sup> La société hispanique a professé une série de codes sociaux dont « l'honneur » figurait de manière prééminente.<sup>10</sup> La virginité d'une

---

<sup>7</sup> Fr. 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.

<sup>8</sup> « (...) porque con el ser, y complexión natural, embebida en los humores del cuerpo la buena, o mala inclinación, y propiedades del alma suele las mas veçes derivarse *en los hijos*. Con que la admirable inclinación de Geronima, y su gran propensión a todo lo bueno parece que fue como una herencia de su sangre.” Fr. Bartholome de Letona, *Perfecta religiosa: contiene tres libros...*, Viuda de Juan de Borja, Puebla, 1662, folio 2v.

<sup>9</sup> Le terme “demoiselle” avec ceux de espagnole et légitime, impliquaient en général, la possession de la virginité. Aux femmes non mariées, sans prétentions de virginité, on les appelait « célibataires ». *Cfr.*, Lavrín, *Brides of Christ...*, *op.cit.*, p. 23.

<sup>10</sup> Parmi les éléments culturels les plus importants qui ont été transmis aux sociétés de l'Amérique hispanique on trouvait la notion de l'honneur. Pour les historiens Johnson Lyman et Sonya Lipsett -Rivera, il est difficile de définir avec précision ce qui signifie cette notion puisque l'usage se modifiait en fonction du temps et du lieu. Cependant, il est possible d'affirmer que « l'honneur » allait au – delà d'un système de normes qui réglaient le « bon » comportement des individus. « L'honneur » - affirment ces auteurs – constituait la référence principale par laquelle les individus se définissaient dans les sociétés hispaniques. Aux XVIème et XVIIème siècles il n'existait pas une division claire entre la vie privée et la vie publique des personnes. Ainsi, le code d'honneur a été toujours une affaire qui concernait toute la société. Les péchés de l'intimité étaient très importants puisque ils pouvaient répercuter dans la fortune du royaume. *Cfr.*, Johnson Lyman y Sonya Lipsett-Rivera, “Introduction” dans Johnson Lyman y Sonya Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998, pp. 1-3

femme devait de cette manière se voir reflétée dans son apparence et dans son comportement, puisque les femmes « honnêtes » s’habillaient et se comportaient avec modestie et humilité. La modestie et la modération apparaissaient comme synonymes de maturité, et elles distinguaient à celles qui étaient appelées à être saintes de celles qui ne l’étaient pas.<sup>11</sup> Comme un miroir sans tache, le corps dévoilait d’immédiat l’état interne de la jeune. Et il était en même temps, le fragile senseur de toutes les sollicitations externes. La modération et la réserve étaient les piliers d’une éducation conventuelle qui avait comme objectif d’acquérir une parfaite et constante maîtrise de soi pour montrer aux autres une image édifiante face à un monde menaçant.<sup>12</sup>

Pour l’Eglise de la période coloniale l’aspect physique était lié à l’âme, de manière que le désordre dans l’aspect et le comportement extérieur se traduisaient dans un stigmate de condamnation, selon l’exprimait frère Juan de Zumárraga : “Concertad la vida exterior porque es muestra de la cristiandad interior”.<sup>13</sup> Dans la tradition chrétienne le « corps » n’avait pas d’autonomie reconnue: celui n’est pas compris qu’en relation à l’âme. La relation entre le corps et l’âme était pensée en termes d’analogie. Une âme saine ne pouvait pas habiter un corps malade ; pour Grégoire le Grand, par exemple, l’homme dont son corps est déformé – à savoir, boiteux, aveugle ou bossu – ne pouvait pas recevoir les ordres sacres. Les Pères de l’Eglise, de même que d’autres auteurs chrétiens, parlent dans les mêmes termes des « mouvements de l’âme » et « mouvements du corps », ces derniers mouvements trahissent « vers l’extérieur » aux premiers.<sup>14</sup> 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’âme.<sup>15</sup> Le corps, de cette manière, se pose comme un langage qui exprime l’âme.

---

<sup>11</sup> Cfr., 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*, Editorial Grijalbo, Mexique, 1985, p. 50

<sup>12</sup> Cfr., Marie-Élisabeth Henneau, “Corps sous le voile à l’époque moderne” dans Cathy McClive et Nicole Pellegrin (eds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Publication de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2010, pp. 61-62.

<sup>13</sup> Cfr., Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*; cité par Alberto Baena Zapatero, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII) en *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [en ligne]”, EHESS, 2008, <http://nuevomundo.revues.org/index22012.html>, p. 9.

<sup>14</sup> Cfr., Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*, Éditions Gallimard, Paris, 1990, p. 66.

<sup>15</sup> Cfr., Jean-Jacques Courtine y Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, Editions Payot, France, 2007, p. 35

Depuis le XVI siècle on a manifesté plus de sensibilité et contrôle vers l'expression externe du corps ; celui-ci devait être contrôlé et stabilisé.<sup>16</sup> Dans cette tradition – qui se remonte à l'Antiquité classique<sup>17</sup> - le corps dans son extériorité (y compris son apparence, ses formes et ses gestes) constitue le signe externe par excellence où une ou plus des vertus se manifestent. Ainsi, à la Nouvelle Espagne on insistait à travers des diverses types de textes quelques vertus idéales, sans spécifier trop en quoi elles consistaient, auxquelles les femmes devaient aspirer, telles que: la foi, l'espérance, la charité, la pauvreté, la prudence et l'humilité. Pour le cas des plus piteuses, on ajoutait aussi les vertus de la prière et la pénitence. Néanmoins il y avait quelques vertus qui étaient essentielles pour tous les états : l'honnêteté, la pitié, l'ardeur au travail, l'obédience et la modestie.<sup>18</sup> Ces vertus, spécialement celle de la modestie, reposaient essentiellement sur un contrôle des apparences, du corps et des gestes.

L'exigence d'un corps qui reflète une âme bonne n'est pas contraire aux femmes qui vivent à l'intérieur du couvent spécialement, aux novices et religieuses. Les mêmes Constitutions des religieuses issues de l'Ordre Franciscaine spécifient clairement pour celles-ci que dans leur manière de parler, dans leur démarche et leurs gestes, elles démontrent d'être des vraies imitatrices de l'humilité et de la mansuétude du Christ et de Marie.<sup>19</sup> Les religieuses devaient considérer les moyens pour plaire à Dieu, autant d'esprit comme de corps, non seulement parce que celui-ci et sa communauté monastique l'exigeaient, mais aussi parce que le reste des laïques les regardaient comme un miroir, en prenant de ces créatures presque célestes les exemples à imiter.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr., *ibid.*, p. 180.

<sup>17</sup> Jean Claude 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.*

<sup>18</sup> Cfr., Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, Mexique, 1981, p. 109.

<sup>19</sup> *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*, Imprenta causa de la Madre María de Jesús de Agreda, Mexique, 1748, p. 69

<sup>20</sup> 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 brevisimos 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*, Imprenta de María Fernández de Jáuregui, Mexique, 1815, pp. 94-95.

Face aux laïques le comportement et l'ornement extérieurs des religieuses – épouses de Dieu parmi les hommes – devaient se distinguer, se savoir et se voir. Dans la *Regla del glorioso doctor de la Iglesia de N.G.P.S. Agustín*, on signalait à ce propos que les religieuses devaient exemplifier avec leurs bonnes habitudes.<sup>21</sup> Dans les traités d'urbanité chrétienne, les règles de décor et civilité exhortaient à considérer le corps comme le temple de l'Esprit Saint. Cette exigence vers l'intérieur, fait du corps un objet où la vigilance continue s'impose sur son aspect, ses mots et ses regards – entre d'autres signes visibles – afin d'achever principalement une conduite correcte dans laquelle on interdit quelconque excès.<sup>22</sup> Les règles et constitutions religieuses, ainsi que les manuels pour religieuses dans la Nouvelle Espagne, font écho dans ce sens, des traités d'urbanité européens. Le franciscain Arbiol signalait que même si le principal c'est l'âme, la novice devait aussi prendre en compte des « choses extérieures » qui reflètent leur digne état comme épouse du Christ. Arbiol remarquait que les personnes ne voient pas le cœur mais l'extérieur et il exhortait les religieuses à ne pas oublier que l'extérieur est un indice de l'intérieur.

Les religieuses, en plus de la prière et la fréquentation des sacrements, signes qui les distinguaient des autres femmes, devaient considérer principalement la pudeur et la modestie comme des valeurs à apprendre et cultiver, puisque la tradition socratique-chrétienne avait comme un de ses préceptes essentiels celui de la « modestie »<sup>23</sup>. Pour cet effet, on les proposait différentes mortifications, méditations et exercices spirituels. Le jésuite Antonio Núñez de Miranda signalait que l'un des objectifs en proposant aux religieuses les exercices spirituels ignaciens était de leur rappeler qu'elles avaient l'obligation de s'embellir avec les mêmes vertus de leur Epoux.<sup>24</sup> Malgré que les novices et

---

<sup>21</sup> «No deis nota en vuestro hábito y vestido, ni procuréis con la pulicía de él agradar á las criaturas; sino con las buenas costumbres. En el andar, en el proceder, y en todo lo que hicieris, no hagáis cosa de que resulte escándalo; sino lo que conviene a la santidad que profesais». Juan de Palafox y Mendoza, *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*, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1789, p. 24.

<sup>22</sup> Cfr., Courtine, *op.cit.*, pp. 185-186.

<sup>23</sup> Jean Claude Schmitt signale que le mot « modestie » constitue un des concepts les plus importants autour duquel on développe cette réflexion pour les gestes et l'extérieur à partir de l'Antiquité classique. « Modestie » implique les notions de mesure (modus) et de moyenne (mediocritas), et autant pour les Anciens comme pour les auteurs modernes, « modestie » s'est constituée comme une vertu, synonyme ou sous-catégorie de la temperantia. D'autre part, « modestia » a acquis dans ce système chrétien une nouvelle fortune, en s'associant – depuis le début du II siècle a.C. – à la pudicitia, Cfr., Schmitt, *op.cit.*, pp. 38 y 68.

<sup>24</sup> 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*

religieuses étaient les principales destinataires de ce discours entre la concordance des vertus intérieures et le comportement extérieur, cette exigence est devenue aussi extensible à toutes les femmes qui vivaient au couvent, les domestiques et les esclaves incluses.

### Perfection et pénitence corporelle

Selon le signale Jacques Le Brun, l'aspiration au martyre a constitué un sentiment très fort parmi les chrétiens de l'époque de la Contreréforme.<sup>25</sup> Néanmoins, quelles étaient les occasions de martyre pour les femmes empêchées de se déplacer jusqu'aux lieux des missions lointains et obligées à vivre en clôture à travers d'un vote? Face au confinement spatial, on atteste qu'il ne reste que leur corps. L'usage du corps comme un moyen pour construire la pitié suggère l'importance des liens entre le physique et le spirituel dans la période de la Contreréforme. Telle association amenait à un ascétisme féminin beaucoup plus violent que celui des hommes. Les femmes étaient beaucoup plus enclines à somatiser leur expérience religieuse et à utiliser leur corps comme un instrument mystique. C'est sous ce contexte que la flagellation du corps et le déni de la chair doivent se comprendre.<sup>26</sup>

L'image d'un corps puni est devenue un des piliers de la campagne idéologique livrée par l'Eglise de la Contreréforme, spécialement l'espagnole, pour l'édification des masses chrétiennes. Cette vision doit être comprise aussi dans le contexte religieux spécifique de la réaffirmation tridentine des dogmes catholiques.<sup>27</sup> Cependant, cette image érémitique n'était pas destinée à être suivie aveuglement. C'étaient seulement les valeurs que ces dogmes promouvaient ceux qui devaient être observés. Dans ce contexte, l'hagiographie féminine a obtenu une place spéciale, en répondant aux nouveaux besoins

---

*suficiente de todos los ejercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar...*, Mexique, Viuda de Bernardo Calderón, 1695, p. III.

<sup>25</sup> Jacques Le Brun, "Mutations de la notion de martyre au XVII<sup>e</sup> siècle d'après les biographies spirituelles féminines" dans *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Editions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1989, p. 77

<sup>26</sup> Cfr., Caroline Walker Bynum, "The female body and religious practice in the latter Middle Ages" en *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992, pp. 181 y ss.

<sup>27</sup> Alain Saint-Saëns, "Apology and denigration of the Eremitical Body during Spanish Golden Age" dans Alain Saint-Saëns (ed.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1991, pp. 80-81.

d'une religiosité - comme celle baroque - qui s'appuyait sur le visuel pour exacerber la sensibilité.<sup>28</sup>

Au long du XVIème et XVIIème siècle l'Eglise catholique a exalté spécialement le célibat féminin et a vanté aux femmes religieuses qui démontraient de l'auto-mépris du corps humain à travers des formes extrêmes de pénitence. Dans le cas de la Nouvelle Espagne l'idéal de la souffrance comme martyre occupait une place remarquable. Jaime Humberto Borja a signalé que le modèle du corps martyr était une insistance permanente dans toute la narration jésuitique au Nouveau Monde.<sup>29</sup>

Parce que l'état de religieuse était un état « parfait et altissime »<sup>30</sup>, on exhortait ces femmes constamment à aspirer à être parfaites, à ne pas se contenter seulement avec le bon, mais à aspirer au meilleur puisque celles-ci étaient le Temple vif de Dieu.<sup>31</sup> Rosalva Loreto López signale que l'un des aspects de l'éducation proportionnée par les monastères de religieuses était que celle-ci était « focalisée sur la construction de la vie en perfection ». La recherche de la perfection s'est exprimée, entre d'autres formes, à travers un ensemble de pratiques – principalement pénitentielles – générées par certaines religieuses sous l'orientation de leurs confesseurs, où l'objet d'attention a été leur propre corps. Le difficile perfectionnement et le contrôle du corps ne s'atteignaient pas immédiatement, du fait qu'entre les méthodes pour atteindre la sainteté et la perfection on trouvait les pratiques ascétiques destinées à spiritualiser le corps. Ces pratiques exigeaient, entre d'autres choses, quelques exercices corporels adressés principalement à dominer les sens et caractérisés par

---

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

<sup>29</sup> Selon on l'a remarqué dans plusieurs études, la Compagnie de Jésus a exercé une influence décisive sur la configuration du catholicisme en Amérique à travers de ses missions et écoles, mais aussi à travers de 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*, Universidad Iberoamericana/ EHESS, Mexique, 2008, p. 119.

<sup>30</sup> "Luego, estaré yo obligada a ser Religiosa perfecta? No Señora, porque el estado Religioso, nos es estado de perfección adquirida, sino de perfección, que se ha de hazer diligencia por adquirir, fuera, de que como dicen todos, el fin de la ley no cae debaxo de precepto, con que solo esta obligada a solicitar, y anelar, a ser Religiosa perfecta". Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro [sic] votos de obediencia, pobreza, castidad y claussura [sic], por medio del diálogo*, Francisco de Ribera Calderón, Mexique, 1708, p. 1v

<sup>31</sup> "A esta disgresion nos ha llevado (si puede llamarse disgresion) el ansia y paternal deseo con que estamos de que sigan la perfeccion: de que no se contenten con cumplir, sino con exceder: de que no se contenten con servir, sino con amar: de que no se contenten con amar, sino con arder: de que no se contenten con arder en el amor divino, sino con acabar como verdaderas Esposas de Christo, abrasadas en el mismo amor divino."; Palafox, *Regla del glorioso...*, *op.cit.*, pp. 13-14.

la création de conduites systématiques dont l'objectif était d'achever la perfection et de créer un catalogue de vertus favorisées par l'effort constant et réitéré. Ce catalogue de vertus perfectionnait l'esprit, mais sa consécution exigeait une pratique corporelle.<sup>32</sup> Ces pratiques ascétiques ont toujours été accompagnées d'un soutien théologique fondé sur la prière, la méditation et la contemplation.

Caroline Walker a signalé que les prêtres, les confesseurs et les directeurs spirituels venaient au corps comme un moyen pour accéder au divin, dû au fait qu'ils assommaient que les individus étaient une unité formée de corps et d'âme.<sup>33</sup> Ainsi, les diverses formes de pénitence – produit de ces pratiques – plus qu'un rejet sur le corps, impliquaient aussi une manière de perfectionner l'imparfait ; de souffrir pour perfectionner, un choix où les vertus chrétiennes que l'on devait imiter se projetaient. Cet ensemble de pratiques a été formulé à travers le confessionnal, les sermons, et les diverses publications destinées aux religieuses comme des livrets, des manuels, des règles et des constitutions. Dans ce processus éducatif le contact quotidien avec l'écrit a joué un rôle fondamental. Dans ce sens, l'ascèse proposée et imposée constamment par les règles et constitutions des ordres religieux était destinée à faire du corps un être docile dédié au service de Dieu et d'autrui. Ce corps puni manifestait la communication entre le Ciel et la Terre, et devenait un lieu d'incarnation qui se renouvelait constamment.<sup>34</sup> En quoi doit-on imiter de plus à notre Epoux et Seigneur Jésus Christ ? – on signalait sur un livret de la doctrine religieuse – En vivant crucifiées, et ne pas descendre de la Croix, ni la laisser jusqu'à mourir chez elle.<sup>35</sup> Margo Glantz a signalé que à travers le sacrifice les religieuses occupaient un lieu singulier dans la société en devenant des victimes propitiatoires, qui condensaient dans leur corps macéré les péchés du monde, elles les assommaient et les nettoyaient en concentrant dans leurs corps le châtement qui devrait tomber sur les autres<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Jaime Humberto Borja, "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía" dans *Fronteras de la historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, Bogotá, 2002, vol. 7, p. 107.

<sup>33</sup> Walker, "The female body ...", *op.cit.*, p. 235.

<sup>34</sup> *Cfr.*, Henneau, *op.cit.*, p.87.

<sup>35</sup> 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 perfección. 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*, à México par le veuve de Bernardo Calderón, y por su original en la Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1696, fol. 36.

<sup>36</sup> 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*

Le franciscain Arbiol considérait avec spéciale importance la mortification du corps, puisque la vexation fournissait du « jugement » à ces femmes, qui en se voyant affligées, se réveillaient de leur naturelle « faiblesse ».<sup>37</sup> Kristen Ibsen a signalé que même si la mortification du corps a été pratiquée autant par des hommes que par des femmes, celle-ci a eu une signification spéciale pour les femmes dont leur identité était principalement fondée sur leur corporalité. Cette corporalité possédait une connotation culturelle différente pour elles, puisque leur nature inférieure – et en particulier leur exclusion du savoir théologique – était en général exprimée en termes de la faiblesse de leur chair et leur jugement. Ainsi, pour une femme de dominer son corps était dans un certain sens une forme d’obtenir du respect dans un monde où l’autorité était masculine.<sup>38</sup>

*Les quatre votes, les cinq sens et le corps.*

Les règles et les constitutions de chaque ordre religieuse constituaient un ensemble de préceptes chrétiens destinés à régler de manière générale le comportement des religieuses et à assurer le suivi des quatre votes qui se professaient dans les couvents néo-hispaniques: la pauvreté, la chasteté, l’obéissance et la clôture. Ces règles et constitutions ont contraint les conduites individuelles, ont inculqué des nouveaux contrôles, ont refréné les affects, ont censuré les pulsions et ont grandi les exigences de la pudeur.<sup>39</sup>

La soumission à la règle était considérée comme un trait typique de la vie monastique. Chaque religieuse se soumettait de cette manière au contrôle d’un double regard: celle de Dieu qui voit tout, et celle de sa communauté, c’est-à-dire, des autres religieuses et de son confesseur. Dans ce sens, les règles et constitutions étaient conçues comme un des moyens pour atteindre la perfection religieuse et faire des religieuses « très

---

*en su magnifico Real Convento de Jesus Maria de Mexico* [1684], fac-similé de la première édition, présentation de Manuel Ramos, introduction de Margo Glantz, UNAM, Mexique, 1995, pp. XLI-XLIII.

<sup>36</sup> Arbiol, *op.cit.*, p. 92.

<sup>37</sup> Arbiol, *op.cit.*, p. 92.

<sup>38</sup> Dans les vies religieuses de plusieurs de ces femmes virtuoses, les qualificatifs « héroïque », « forte » ou « virile » sont utilisés comme des adjectifs positifs qui dénotent quelque supériorité pour les décrire et les séparer 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” dans *Colonial Latin America Review*, décembre 1998, 7.21, p. 261.

<sup>39</sup> Rosalva Loreto Lopez, “Leer, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII-XVIII” dans *Estudios de Historia Novohispana*, Mexique, núm. 23, 2000, p. 69.

précieuses aux yeux de Dieu »<sup>40</sup>. A travers des règles et des constitutions – signale Loreto López – on a géré la sensibilité et on a réglé l’usage des sens. Les règles faisaient office d’une sorte de « miroir » sur lequel les religieuses devaient se voir reflétées et à travers duquel elles étaient mesurées.<sup>41</sup> Cela a conformé des manières de penser, de voir et de sentir qui, mêmes propres de la vie de clôture, se sont reproduites comme un modèle idéal à imiter parmi presque tous les secteurs qui ont habité au cloître.<sup>42</sup>

Au moment du noviciat les novices devaient se familiariser et connaître à la perfection les règles et constitutions de l’ordre qu’elles professaient.<sup>43</sup> La lecture de ces dernières se faisait de manière régulière, en privilégiant pour cet effet les espaces d’usage collectif comme le réfectoire et les salles de travail. La forme de se lier avec le texte était la suivante : « lire–écouter–mémoriser ». De façon qu’à travers la lecture et la mémorisation de ces textes l’on apprenait les normes de comportement et le contexte dans lequel elles devaient être appliqués, de manière qu’en parlant, en marchant et en regardant l’on montre l’apprentissage du comportement acquis au le noviciat.

Les règles et constitutions sont importants dans la relation que la religieuse instituait avec son corps parce que elles avaient entre d’autres objectifs, d’introduire une uniformité dans les pratiques corporelles à l’intérieur du couvent. Celles-ci parlent – comme le signale Jean Claude Schmitt – du contrôle de l’expression physique que le moine doit suivre. La majorité des règles sont des documents relativement brefs qui ne se donnent pas la peine de décrire avec précision les gestes corporels. Celles-ci évoquent en termes généraux les mouvements du corps. Elles mentionnent en général, seulement les attitudes et les mouvements de base du corps (se lever, marcher, s’asseoir, et éviter de réaliser des mouvements désordonnés ou dissolues) dans le but principal de prévenir les dangers que les

---

<sup>40</sup> Núñez de Miranda, *Ejercicios...*, *op.cit.*, fol.1.; “(...) porque como con las reglas de pintar se hace uno buen pintor, así con las reglas de religión se hace una alma buena religiosa. Son (como dixo un docto) reglas de hacer santos. Si quieres serlo, guardalas.” Fernández Cejudo, *op.cit.*, p. 22.

<sup>41</sup> “Muchas eran las que carecían de este soberano espejo [las reglas], en que quotidianamente pudieran mirarse para ver si había algún defecto, que poder quitar del rostro y cuerpo espiritual del alma, que es la vida regular”, Fernández Cejudo, *op.cit.*, p. 22.

<sup>42</sup> Loreto, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” dans *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, Mexique, 1995, p. 551.

<sup>43</sup> Loreto signale que pendant les 3 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, que l’on devait “lire ordinairement”. A la fin du noviciat elles devaient connaître par cœur les trois livres, et tout ce qui était lié avec la chorale pour apprendre à chanter; Loreto, “Un acercamiento...”, *op.cit.*, p. 76.

appétits sexuels et alimentaires peuvent faire éprouver à l'âme ; ainsi l'on indique la discipline à laquelle il faut soumettre le corps en le réveillant du sommeil plusieurs fois dans la nuit pour satisfaire les exigences de l'office divin, en le confinant au travail manuel, en le mortifiant avec des frappes pour expier les fautes graves, en gardant silence ou au moins, en parlant prudemment, en évitant les rires et au contraire, en pleurant les fautes.<sup>44</sup> Les règles monastiques sont des documents normatifs qui sont dirigés à prescrire des comportements, plus qu'à les décrire avec précision et à les interpréter.

### *Vote de Clôture*

Le vote de clôture a été « spécifique du genre » (« gender- specific »), c'est-à-dire, celui-ci a correspondu seulement aux femmes et pas aux hommes. Les votes de célibat, pauvreté et obédience avaient été développés au long du Moyen Age et ont été réitérés au Concile de Trento. Néanmoins, le Concile de Trento a appelé à une stricte clôture des religieuses, et a fait de la clôture un quatrième vote et un réquisit non négociable pour la vie des femmes en religion.<sup>45</sup> Le rejet du monde pour une vie de « recueillement », comme un moyen pour se retrouver avec Dieu, a été l'un des piliers de la spiritualité de la Contre-réforme. Un des idéaux de la société de cette période a été de maintenir à la femme contrôlée moyennant la clôture. Face à l'attitude avertie que la culture baroque a adopté face aux comportements féminins, on peut comprendre facilement l'importance que l'on a attribuée à la vigilance et à la protection de leur honneur et leurs vertus à travers la clôture. La société vice-royale avait hérité de la société hispanique le système légal qui prétendait de protéger aux femmes de leur propre faiblesse et du possible abus des hommes.<sup>46</sup> Dans cette société la femme était définie en premier lieu, par son sexe, et seulement après, par sa classe sociale et sa race.

De cette manière, le vote de clôture qui professaient les religieuses avait une double connotation, par un côté il impliquait une clôture physique – à travers l'impossibilité d'abandonner le cloître et la promesse d'éviter le contact avec le « siècle »- et par l'autre côté, il impliquait une clôture des sens et du corps, résidence de l'âme, moyennant des pratiques de mortification pour résister aux embats du démon. Le corps chrétien – argumente Nicole Pellegrin – est le possesseur d'innombrables rainures par lesquelles le

---

<sup>44</sup> Cfr., Schmitt, *op.cit.*, p. 73.

<sup>45</sup> Lavrín, *op.cit.*, p.8

<sup>46</sup> Cfr., Socolow, *op.cit.*, p. 14

sang, l'urine, le lait, les mots et d'autres fluides s'écoulent. Ces « apertures » sont en même temps bénéfiques et dangereuses, puisque à l'égale qu'elles évacuent des fluides, elles sont aussi des lieux propices à l'intrusion d'innombrables maux, entre lesquels ceux dirigés par le démon.<sup>47</sup> Nécessaire pour le vote de clôture a été la mise en exergue à surveiller l'usage de la langue. La bouche en plus de la parole, était la dépositaire des multiples fonctions et elle constituait la porte qui représentait le passage de l'extérieur vers l'intérieur du corps. Les constitutions et les différents écrits ont prêté spéciale attention sur le règlement de l'acte de parler et l'usage que les religieuses pouvaient faire des mots. Garder le silence de manière volontaire était une attestation de grande perfection, en même temps, l'on garantissait avec la continence verbale, la clôture du corps.<sup>48</sup>

La retraite du monde matérialisée dans le silence, accompagnait et indiquait toujours les premiers pas dans le chemin vers la perfection ; elle symbolisait la retraite intérieure, le prélude au dialogue avec Dieu dans la prière de recueillement.<sup>49</sup> Confinées au couvent et protégées des tentations du « siècle », les religieuses pouvaient vivre la vie des anges – d'après le Franciscain Juan de la Cerda – sous réserve de pratiquer une vraie chasteté, 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 peuvent constituer de la protection effective sous condition que l'on pratique également une ascèse rigoureuse cheminée à discipliner le corps mortel et sale de la religieuse.

### *Vote de la Chasteté*

Le vote de la chasteté a été sans doute l'un des plus commentés et réglés de la vie des religieuses dans la Nouvelle Espagne principalement en raison de la haute estime de la virginité. Puisque l'idéal de la femme était de rester vierge avant le mariage et caste après celui-là, sa sexualité, ses activités et son éducation étaient surveillés jalousement. Le Concile de Trento a réitéré le principe de chasteté comme un des éléments essentiels de la vie religieuse. Si le niveau de formation intellectuelle des futures religieuses ainsi que le reste des femmes à l'intérieur du couvent pouvait présenter des grandes différences entre

---

<sup>47</sup> Cfr., Nicole Pellegrin, "Fleurs saintes. L'écriture des stigmates (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)" en Cathy McClive y Nicole Pellegrin (eds.), *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités...*, op.cit., p. 104.

<sup>48</sup> Cfr., Courtine, op.cit., p. 182.

<sup>49</sup> Cfr., Isabelle Poutrin, "Souvenirs d'enfance: l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne" dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, no. 23, 1987, p. 349.

les unes et les autres, l'éducation morale leur rappelait à toutes qu'elles devaient vivre dans la crainte de Dieu et l'obéissance, ainsi que dans la chasteté que le corps préserve. Arbiol signalait que le vote de chasteté spiritualisait la religieuse et l'éloignait de la « corruption terrestre », elle l'embellissait, l'ornementait et elle surélève le corps à un état supérieur ; elle illustre le jugement, et elle conserve les Ames dans leur noblesse supérieure à tout ce qui est corrompible.<sup>50</sup> De cette façon, l'effet du vote de chasteté a été de « consacrer » à Dieu le corps et les sens<sup>51</sup>, en se définissant ainsi comme une renonciation de tout charme de la chair, même celles qui étaient licites du Mariage.<sup>52</sup>

La garde des sens – principalement de la vue – était très importante pour garder le vote de chasteté. La vue symbolisée dans les yeux, était considérée comme une porte ouverte au contact extérieur et à ce respect l'on peut retrouver des multiples indices qui prescrivent de soulever, de baisser et de contrôler la vue. L'on péchait contre le vote de chasteté à travers de ce sens si les religieuses trouvaient du plaisir en regardant des « choses bêtes » ou des « obscénités des animaux »<sup>53</sup>. Ou bien, si l'on convoitait par la vue une autre affection différente à celle de son Epoux, selon on le signalait dans les règles des Jérônimes.<sup>54</sup> Le tact a été sans doute un autre des sens étroitement surveillé pour la sauvegarde de la chasteté et la pureté religieuse, puisque celui-là était associé au plaisir charnel. Pour cette raison, frère Manuel de Espinoza, en reconnaissant combien de dangereux étaient les assauts de l'ennemie domestique qui est la chair, recommandait aux religieuses de demander à Dieu de les tenir ou de les crucifier avec des clous de sa crainte sainte.<sup>55</sup>

En plus, tout ce qui mettait en valeur l'apparence du corps, comme les « décolletés indécents », les fards et les ornements, attentait aussi contre le vote de chasteté, en étant

---

<sup>50</sup> Arbiol, *op.cit.*, p. 182 y p. 187.

<sup>51</sup> “el efecto del Voto de Castidad es consagrar a Dios tu cuerpo, y sentidos; renunciando a todo deleite carnal: no solo los illicitos de la torpeza; sino los licitos del matrimonio: de suerte que qualquiera de ellos, procurando, o admitido deliberada, y advertidamente no solo es pecado, sino sacrilegio.”; Núñez de Miranda, *Ejercicios...*, *op.cit.*, fol. 67.

<sup>52</sup> Salzedo, *op.cit.*, fols. 10-10v.

<sup>53</sup> Arbiol, *op.cit.*, p. 643 y Borda, *op.cit.*, p. 46v.

<sup>54</sup> Palafox y Mendoza, *Regla del...*, *op.cit.*, pp. 25-27.

<sup>55</sup> Manuel de Espinosa 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, imprésor de cámara de su majestad, 1799, p. 37

tous des subterfuges pour attirer l'attention des hommes. Les Epouses du Christ devaient souhaiter d'être les « détestées de tous » et pour cette cause, elles devaient rejeter leur propre beauté et les habillements beaux, et elles devaient même souhaiter d'être mortes pour paraître si moches et si horribles que l'on fuit d'elles.<sup>56</sup> Le jésuite Núñez de Miranda rappelait aux religieuses qu'elles devaient être comme Sainte Agnès, qui pour éviter d'être regardée et pour causer de l'horreur aux hommes, souhaitait d'être morte dans sa « corporelle beauté ».<sup>57</sup> Núñez de Miranda avertissait que la chasteté d'une parfaite épouse du Christ l'empêchait de profaner l'habit, de se régaler trop de la nourriture, l'orgueil, les traitements impertinents des hommes et la légèreté de cœur.<sup>58</sup> De beaucoup donner le corps et de garder la chasteté – indiquait le jésuite Miguel Godínez – c'est de vouloir mettre ensemble les ténèbres avec la charité.<sup>59</sup>

Un bon moyen pour tenir la chasteté – signalait Núñez de Miranda – était de s'humilier de cœur face à tous et à tout.<sup>60</sup> Pour lutter contre les « impuretés » l'on exhortait par exemple, à clamer au Seigneur, de penser à la Sanctissime Plaie du flanc du Christ Crucifié, ou bien, de clamer à la Vierge Sanctissime. C'était important de fréquenter la sacrée communion et d'amener avec soi « quelques reliques de leur avocat »<sup>61</sup>. Celles qui subissaient par la « grande robustesse de leurs corps » devaient entraîner les mortifications, les pénitences, les jeûnes, les disciplines et les silices<sup>62</sup>. On rappelait ainsi aux religieuses que la mémoire continue de la Passion du Christ était un des remèdes les plus efficaces pour réprimer la luxure.<sup>63</sup>

### *Vote de Pauvreté*

<sup>56</sup> “(...) su misma hermosura, y prendas, de modo, que dessean ser muertas, por verse afeadas, y tan horribles que huigan de ellas todos.” Antonio Núñez de Miranda, S.J., *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la profesión de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo...*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 2da impresión, 1710, fol. 11v.

<sup>57</sup> “(...) su misma hermosura, y prendas, de modo, que dessean ser muertas, por verse afeadas, y tan horribles que huigan de ellas todos.” Antonio Núñez de Miranda, S.J., *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la profesión de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo...*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 2da impresión, 1710, fol. 11v.

<sup>58</sup> Salzedo, *op.cit.*, fol.12.

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

<sup>60</sup> Núñez, *Plática...*, *op.cit.*, fol. 19v.

<sup>61</sup> Arbiol, *op.cit.*, p. 186.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>63</sup> “(...) la continua memoria de la Sagrada Passion del Señor es el mas eficaz remedio, para reprimir la luxuria, dice el Gran Padre de la Iglesia S. Agustín”. *Ibid.*, p. 184.

La prédication de la pauvreté comme vertu chrétienne a été principalement promue avec le surgissement des ordres mendiants au XIII siècle et a été incorporée depuis à la profession de la vie religieuse comme un souvenir de la pauvreté du Christ. En professant, les religieuses néo-hispaniques se voyaient en théorie obligées à renoncer à l'utilisation de n'importe quelle possession quelles pourraient avoir, puisque à l'intérieur du cloître elles auraient l'indispensable pour vivre. On a beaucoup dit, cependant, à propos du postérieur relâchement du vote de pauvreté aux cloîtres néo-hispaniques et à propos de l'existence de religieuses « riches » et de religieuses « pauvres ». Au milieu du XVII siècle beaucoup de moralistes ont reconnu que le vote de pauvreté n'empêchait pas les religieuses de posséder quelques objets, pourvu que l'on demande un permis aux supérieures, vu que chaque religieuse pouvait avoir des besoins différents à cause de la « délicatesse de son sexe ». <sup>64</sup>

Dans l'auto de visite de l'archevêque Frère Payo Enríques en 1672 l'on exhortait à une perfection du vote de pauvreté, pour cela les religieuses devaient manifester dans la circonspection extérieure de leur manière de s'habiller, de la perfection et de la pureté. Pour cela, l'on demandait autant aux professes et aux novices « dans n'importe quelle occasion, titre ou prétexte » de ne pas mettre sur leurs habits et leurs habillements des rubans en couleurs, ni d'autres choses qui n'étaient pas leur habit et leur rosaire comme l'on le demandait dans leur règle. <sup>65</sup>

Malgré les disparités présentes entre les unes et les autres, les religieuses étaient toutes exhortées à manifester de la pauvreté qu'elles professaient dans leur apparence externe, principalement à travers de leurs habits et des tissus qui touchaient leur peau. <sup>66</sup> La pauvreté dans les choses qui entraient en contact direct avec leur sens du tact faisait l'office d'un moyen pour éviter trop de « curiosité » qui pourrait attenter contre la chasteté que celles-ci devaient garder, ainsi – par exemple – on signalait que c'était contraire au vote de pauvreté d'utiliser des choses en soie extérieure et intérieurement.

---

<sup>64</sup> Lavrín, *op.cit.*, pp. 82-83.

<sup>65</sup> Autos de visite de l'archevêque Fray Payo Enríquez, 1672, Convento de Jesús María; AGNM, Bienes Nacionales, vol. 101, expédient 3. L'auto dit: “en la compostura exterior de su modo de vestir y traxe[sic] la perfección y puresa[sic] de sus conciencias a que las obliga su Ynstituto[sic] dando buen ejemplo en todo como deben hacerlo”.

<sup>66</sup> “Padre, en el vestuario de las Religiosas, puede haver[sic] alguna cosa que sea contra la pobreza? Y como Señora, si usan camisas bordadas, y con encajes, enaguas de seda, paños ricos de seda, peca mortalmente”. Borda, *op.cit.*, p.23r.

### *Vote d'Obédience*

Le vote d'obédience a signifié la renonce de la volonté personnelle et la soumission aux demandes des prélats. Norma Durán signale que dans la période de la Contreréforme cette vertu est devenue très important dû à la conjoncture religieuse. L'obédience aveugle était une vertu nécessaire pour ne pas introduire le doute de la vraie interprétation du Bible, dans un temps où cela se multiplie.<sup>67</sup> Krisen Ibsen signale que du à l'inhérente vulnérabilité de la femme face au péché, le principe d'obédience a été fortement impulsé par les autorités ecclésiastiques comme un moyen pour contenir les dangereuses manifestations de la subjectivité individuelle, en particulier celle de la femme.<sup>68</sup> Le vote d'obédience est devenu un des plus importants promu par les confesseurs et les prélats néo-hispaniques. Pour frère Manuel Espinosa peu importaient les mortifications extérieures exercées sur le corps, comme les jeûnes, les silices ou les disciplines, si avant tout on ne mortifiait pas la propre volonté.<sup>69</sup> Sans la mortification et la sujétion de la propre volonté, la pénitence corporelle se trouvait imparfaite. L'autorité des confesseurs et d'autres prélats retombait dans leur position comme des représentants du Christ, des intercesseurs entre Dieu et les hommes.

Les pratiques de confession, l'examen de conscience et le guidance spirituel, à travers desquels les confesseurs et prélats pouvaient implémenter le vote d'obédience, ainsi viennent à fermer le cycle en constituant, comme le pose Michel Foucault, une « technologie de pouvoir » à travers laquelle on configurait la connaissance des individus et on exerçait un contrôle sur eux.<sup>70</sup> Cet apparent gouvernement des confesseurs sur les ordres religieuses a impliqué aussi jusqu'à un certain point, l'introduction d'une « technologie de soi » celle-ci – dans les mots de Foucault – permet aux individus d'effectuer seuls ou à l'aide des autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs

---

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

<sup>68</sup> Ibsen, *op.cit.*, p. 265. Le jésuite Miguel Godínez justifiait et indiquait à ce propos que, “una de las cosas mas necesarias en la Iglesia Católica, para que los Fieles se adelanten en el servicio de Dios, y corran derechamente por el camino de la perfección, es el Magisterio espiritual, porque siendo tanto los embarazos, que se suelen encontrar en el trato interior; ya por la contradicción, que las pasiones, y la naturaleza viciada despiertan contra el espíritu; ya por la resistencia, con que el demonio procura apartarlo en tan útil empleo; es de suma importancia un Maestro que lo rija, y alumbre, y que como diestro Piloto lo desvie de los escollos y peligros en que puede perderse, y lo ponga en un rumbo seguro [...]”. Godínez, *op.cit.*

<sup>69</sup> Espinosa, *La religiosa mortificada... op.cit.*, p. 44.

<sup>70</sup> Voir, Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelone, 1985.

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.<sup>71</sup>

Cet ensemble de pratiques, normes, croyances et attitudes a cadré la manière dont les femmes ont pensé leur propre corporalité, et il a servi aussi comme un prototype pour la conduite morale et civilisatrice de la société.<sup>72</sup> Ces « outils » mentaux ont appartenu majoritairement à l'optique masculine des confesseurs, des directeurs spirituels et aux autorités religieuses ; en dictant, en écrivant et en prescrivant ce secteur de la population à ces règles et manuels qu'on lisait et instrumentait. Comme dans tout exercice historique il existe une partie qui n'est pas possible de récupérer, à savoir : l'intériorisation de ces « outils » pour la part des femmes. Bien que les écrits de quelques religieuses prennent compte de la manière dont on concevait leur corporalité, on ne doit pas oublier que ceux-ci appartiennent à un genre littéraire qui obéit aux règles et pressions propres.<sup>73</sup> De toute façon, c'est possible qu'à travers de l'écoute et l'implémentation quotidienne ces conceptions eurent été aussi jusqu'à un certain point intégrées et partagées par les religieuses et les autres habitants des cloîtres néo-hispaniques.

## Bibliographie

Arbiol, 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*, Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Agreda, Madrid, 1717.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Loreto, "Un acercamiento...", *op.cit.*, p. 541.

<sup>73</sup> A propos de cette thématique, voir : Jacques Le Brun, "À corps perdu. Les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle" en Jean-Pierre Vernant et Charles Malamoud (dirs.), *Corps des dieux*, France, Gallimard, 1986; Electa Arenal y Stacey Schlau, *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 y Rosalva Loreto (eds.), *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*, México, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad de Puebla, 2006;

Autos de visite de l'archevêque Fray Payo Enríquez, 1672, Convento de Jesús María; Archive General de la Nation Mexique (AGNM), Bienes Nacionales, vol. 101, expédient 3.

Baena Zapatero, Alberto. "La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI-XVII) dans *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [en ligne]", EHESS, 2008, <http://nuevomundo.revues.org/index22012.html>

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

Borja, Jaime Humberto. "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía" dans *Fronteras de la historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, Bogotá, 2002, vol. 7, pp. 119-136.

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

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, UIA, Mexique, 1993.

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

*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*, Imprenta causa de la Madre María de Jesús de Agreda, Mexique, 1748.

Courtine, Jean-Jacques et Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, Editions Payot, France, 2007.

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

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*, Dans la Imprenta Real por Pedro Julián Pereyra, imprésor de cámara de su majestad, Madrid, 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*, Imprenta de María Fernández de Jáuregui, Mexique, 1815.

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

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

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” dans *Colonial Latin America Review*, décembre 1998, 7.21, pp. 251-270.

Lavrín, Asunción. *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Californie, 2008.

Le Brun, Jacques. *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Editions de l’Université de Bruxelles, Belgique, 1989.

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

Loreto López, Rosalva. “Leer, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII-XVIII” dans *Estudios de Historia Novohispana*, Mexique, núm. 23, 2000, pp. 67-95.

\_\_\_\_\_. “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” dans *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, Mexique, 1995

Lyman, Johnson et Sonya Lipsett-Rivera (eds.). *The Faces of Honor. Sex, shame and violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998.

McClive, Cathy et Nicole Pellegrin (eds.). *Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, Santé, Sexualités, du Moyen Âge aux Lumières*, Publication de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2010.

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

Núñez de Miranda, Antonio 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 éxercicios cotidianos para que se empiezen a exercitar*, Viuda de Bernardo Calderón, Mexique, 1695.

\_\_\_\_\_, *Plática doctrinal que hizo el Padre de la Compañía de Jesús: en la profesión de una Señora Religiosa del Convento de S. Lorenzo, Viuda de Bernardo Calderón*, Mexique, 2da impresión, 1710.

Ortega, Sergio (comp.). *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Editorial Grijalbo, Mexique, 1985.

Palafox y Mendoza, 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...*, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1789.

Poutrin, Isabelle. "Souvenirs d'enfance: l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne" dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, no. 23, 1987, pp. 331-354.

Ramos Escandón, Carmen (et. al.). *Presencia y transparencia, la mujer en la Historia de México*, COLMEX, Mexique, 1987.

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

Saint-Saëns, Alain (ed.). *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1991.

Salzedo, Francisco. *Cartilla de la doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de Jesús: para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían 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...*, con licencia en México, por la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín año de 1680.

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

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, présentation de Manuel Ramos, introduction de Margo Glantz, UNAM, Mexique, 1995.

Socolow, Susan. *The women of Colonial Latin America*, Cambridge University Press, New York, 2007 (2000)

Walker Bynum, Caroline. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York, 1992.