THÈSE DE DOCTORAT

Soutenue à Aix-Marseille Université
le 26 juin 2024 par

Claire Schiano-Locurcio

« Pauvres des biens terrestres, elles seront riches des grâces divines » : la pauvreté des clarisses anglaises exilées, 1609-1750.

Discipline
Études Anglophones

École doctorale
ED 354 LANGUES, LETTRES ET ARTS

Laboratoire/Partenaires de recherche
Laboratoire d'Études et de Recherche du Monde Anglophone (LERMA)

Composition du jury

Claire GHEERAERT-GRAFFEUILLE Rapporteuse
Professeure à l'Université de Rouen Normandie

Rémy BETHMONT Rapporteur
Professeur à l'Université Paris 8

Aude de MÉZERAC-ZANETTI Examinatrice
Maîtresse de conférences à l'Université de Lille

Luc BOROT Examinateur
Professeur à l'Université Paul Valery, Montpellier 3

Anne PAGE Présidente du jury
Professeure à l'Université d'Aix Marseille

Laurence LUX-STERRITT Directrice de thèse
Maîtresse de conférences HDR à l'Université d'Aix Marseille

Affidavit

Je soussignée, Claire Schiano-Locurcio, déclare par la présente que le travail présenté dans ce manuscrit est mon propre travail, réalisé sous la direction scientifique de Laurence Lux-Sterritt, dans le respect des principes d'honnêteté, d'intégrité et de responsabilité inhérents à la mission de recherche. Les travaux de recherche et la rédaction de ce manuscrit ont été réalisés dans le respect à la fois de la charte nationale de déontologie des métiers de la recherche et de la charte d'Aix-Marseille Université relative à la lutte contre le plagiat.

Ce travail n'a pas été précédemment soumis en France ou à l'étranger dans une version identique ou similaire à un organisme examinateur.

Fait à Aix-en-Provence, le 28 avril 2024

Signature : 

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Affidavit

I, undersigned, Claire Schiano-Locurcio, hereby declare that the work presented in this manuscript is my own work, carried out under the scientific direction of Laurence Lux-Sterritt, in accordance with the principles of honesty, integrity and responsibility inherent to the research mission. The research work and the writing of this manuscript have been carried out in compliance with both the French national charter for Research Integrity and the Aix-Marseille University charter on the fight against plagiarism.

This work has not been submitted previously either in this country or in another country in the same or in a similar version to any other examination body.

Place Aix-en-Provence, date 28 avril 2024

Signature : 

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Liste des publications et des participations aux conférences

1. Liste des publications

1. **Billet de carnet de recherche, « Delving into conventual archives as a PhD candidate »**, Early Modern English Nuns, https://emen.hypotheses.org/1042 **2019**

2. **Article, « Entre Réforme Catholique et impératifs de survie : vie religieuse et activisme féminin chez les clarisses anglaises du XVIIème siècle exilées sur le continent »**, *E-Rea* 18.1 **2020**

3. **Chapitre d'ouvrage, « Du corps corrompu au corps sanctifié : construction des modèles de perfection féminine chez les Clarisses anglaises de l'époque moderne »**, dans *Le dégoût : vécu, perception, représentations et histoire*, ed. Laura Bordes, Fédération CRISIS, Presses Universitaires de Provence. **2022**

2. Participation aux conférences et écoles d'été :

1. **« Entre acceptation et négociation de la norme : spiritualité et activisme féminin chez les clarisses anglaises du XVIIème siècle exilées sur le continent »**, *Figures de la spiritualité féminine dans les systèmes religieux catholiques et protestants (Europe occidentale, XVIe-XVIIIème siècles)*, LERMA, Institut du Genre, TELEMME, Aix-Marseille Université. **2020**

2. **« Between rupture and adaptation : the English Poor Clares' experience during the French Revolution »**, *Invitée à la journée d'étude* « Female religious and narratives of the French Revolution : Identity, memory, and history », Durham University. **2021**

3. **Discutante au colloque « Lived Religion » organisé par le LERMA (Britaix 17-18)**, en partenariat avec l'Université Queen Mary, Londres. **2021**

4. **Discutante du séminaire, « Mise en texte and Communities: Writing the Convent, Writing the Self »,** Britaix 17-18, LERMA, Aix-Marseille Université. **2022**

5. **« Enquêter sur les clarisses anglaises des XVIIème et XVIIIème siècles : réflexions, terrains et enjeux historiographies »,** Journée de rencontre avec les enseignants du secondaire, LERMA, Aix-Marseille Université. **2023**

6. **« Cartographie d'un champ disciplinaire : outils et méthode pour la constitution d'une base de données des thèses en anglistique »,** Atelier HÉPISTÉA, Congrès. SAES, Rennes. **2023**

7. **« Écrits et écritures de la période moderne : identifier, comprendre et exploiter les manuscrits »**, université d'été, Université Sorbonne Nouvelle. **2023**

8. **« Écrire l'histoire des premières clarisses anglaises : la chronique de Gravelines (1609-1634) »,** Séminaire « Religieuses et érudites », Université Paul Valery, Montpellier, CRISES (Université de Montpellier), MéMo (Université Paris Nanterre). **2023**

Résumé

En 1609, la religieuse Mary Ward fonde, à Gravelines, le premier couvent de clarisses exclusivement réservé aux religieuses de nationalité anglaise. Plus tard, cette première communauté essaime trois autres établissements à Dunkerque (1625), Aire-sur-la-Lys (1629) et Rouen (1644). Ce faisant, les clarisses anglaises participent, aux côtés des dix-huit autres couvents anglais installés en exil, à la restauration du monachisme anglais et à la préservation du catholicisme menacé sur leur sol natal.

Cette thèse se propose de nuancer l'historiographie des couvents anglais qui entretient la théorie selon laquelle l'exil et l'anglicité sont les éléments définitoires et distinctifs de leur identité. Elle démontre qu'au cœur de l'identité des clarisses anglaises, le concept de stricte pauvreté joue un rôle tout aussi important que l'exil ou le caractère national. La pauvreté est un vœu commun à tous les couvents de femmes ; pourtant, chez les clarisses anglaises, il s'agit d'une richesse qu'elles entretiennent, façonnent, revendiquent. Ainsi, elle est un élément qui les démarque de leurs coreligionnaires exilées et de leurs consœurs continentales. Afin de nuancer cette singularité attribuée aux Anglaises, cette thèse étudie, en contrepoint, les communautés de clarisses françaises établies dans les régions voisines.

Cette étude repose sur un vaste corpus de manuscrits et explore, par le prisme de la pauvreté, le processus de fondation de ces communautés en exil, leur modèle économique, la nature de leurs effectifs, les conflits qui émergent au sein du cloître, mais aussi leurs productions littéraires et leur spiritualité.

Mots clés : clarisses anglaises, exil, pauvreté, clarisses françaises, monachisme féminin, catholicisme, Contre-Réforme

Abstract

In 1609, Mary Ward established the first English convent of the Order of Saint Clare in Gravelines. Subsequently, this first religious house was followed by three other foundations in Dunkirk (1625), Aire-sur-la-Lys (1629), and Rouen (1644). These convents predominantly recruited Englishwomen that wanted to pursue their religious vocation. Together with the other eighteen English convents founded in exile, the English Poor Clares took part in the monastic revival on the continent and the restoration of English Catholicism which was threatened on their native land.

This research endeavours to qualify the historiography of English convents in exile by challenging the underlying assumption that exile and nationality constitute the core of their identity. It demonstrates that, at the heart of the Poor Clares' identity, the concept of strict poverty plays a role as important as that of exile or national character. While poverty is a monastic vow shared by all religious orders, for the Poor Clares it represented a precious aspect of their daily lives that they wanted to sustain, shape, and claim. Hence, it constitutes a defining element that distinguishes them from their sisters from other religious orders in exile and on the continent. To nuance this singularity attributed to the English convents, this dissertation studies, in parallel, several French convents of the Order of Saint Clare settled in the neighbouring areas.

This study is based on a vast corpus of manuscripts and analyses, through the prism of poverty, the founding process of these communities. It examines their economic model, the nature of their recruitments, the conflicts that arise from within the cloister, and their literary productions and spirituality.

Keywords: English Poor Clares, exile, poverty, French Poor Clares, female monasticism, Catholicism, Counter-Reformation

Remerciements

Je tiens d'abord à exprimer toute ma gratitude à ma directrice de thèse, Laurence Lux-Sterritt, pour m'avoir transmis sa passion de l'histoire anglaise moderne et du travail en archives. Cette thèse doit beaucoup à son exigence, toujours bienveillante, à son expertise et à ses conseils d'interprétation. Je la remercie pour la confiance qu'elle m'a toujours manifestée depuis le début de ce parcours.

J'adresse aussi mes remerciements aux membres du jury, la professeure Anne Page, la maîtresse de conférence Aude de Mézerac-Zanetti, la professeure Claire Gheeraert-Graffeuille, le professeur Rémy Bethmont et le professeur Luc Borot, pour avoir accepté de porter un regard critique sur ce travail.

Je remercie le LERMA d'avoir accepté de financer plusieurs de mes déplacements en France, me permettant de présenter mes travaux hors les murs de notre université. Je remercie tout particulièrement les membres du séminaire BRITAIX 17-18, pour leur accompagnement et leur gentillesse. J'adresse également mes sincères remerciements à Jean Viviès pour sa bienveillance et ses conseils, toujours avisés. Je remercie la professeure Anne Page pour la confiance qu'elle m'a accordée et pour avoir mis en lumière l'importance du travail d'équipe dans le milieu de la recherche.

Un grand merci au DEMA et à ses directrices successives, pour m'avoir donné la chance, pendant cinq ans, d'enseigner au sein du département. Je tenais à remercier Monique de Mattia-Viviès pour sa bienveillance et le suivi attentif de mon parcours. Merci aux équipes enseignantes, et plus particulièrement à Jean-Louis Claret, Ruth Menzies et Nathalie Bernard, de m'avoir accueillie et accompagnée dans mes premières expériences d'enseignement.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien de la Société des Anglicistes de l'Éducation Supérieure (SAES) et le Center for Catholic Studies (CCS) de l'Université de Durham, qui m'ont permis, grâce à deux bourses de recherches, de mener à bien les séjours en archives nécessaires à la composition de mon corpus. Je remercie aussi les archivistes, chercheuses et chercheurs qui, en contexte de pandémie, ont accepté de me fournir des documents précieux à l'avancée de ma recherche. Merci aux clarisses de Much Birch de m'avoir accueillie entre les murs de leur couvent pour me permettre de consulter leurs archives. Je tenais plus spécialement à remercier les sœurs Mary Bede et Marie-Bénédicte, pour avoir partagé l'étendue de leur savoir sur l'histoire de leurs communautés anglaises et rémoise.

Merci aux membres du Center for Catholic Studies de Durham, Liam Temple, James Kelly, Scholastica Jacob et Cormac Begadon, ainsi qu'à Caroline Bowden, pour leur expertise et les

opportunités qu'ils m'ont offertes. De même, je remercie tout particulièrement les collègues historiens, Caroline Galland, Nicolas Guyard et Eléna Guillemard de m'avoir intégré au séminaire « Religieuses et Érudites ». Les discussions stimulantes qui ont émergé de ces journées d'études m'ont permis de prendre du recul sur mon travail et d'étayer mon raisonnement.

Une pensée particulière pour mes relectrices et relecteurs, Pauline G., Sara E.M, Pauline Z., Sara W., Joachim et Marion. Leurs retours m'ont été d'une aide précieuse. À Emma et Baptiste, et à leurs talents de graphiste. À mes camarades doctorants et docteurs de la Maison de la Recherche, qui ont contribué à faire de ce parcours un moment convivial. À Sara et Kevin, pour leur bonne humeur et leur optimisme.

Un grand merci à Pauline Ziserman, l'aboutissement de ce travail doit beaucoup à son soutien sans faille et à sa maîtrise des outils numériques.

Je profite de ce moment pour exprimer ma gratitude à ma famille, pour ses encouragements et son soutien. Merci également à mes amis, Emma, Baptiste, Lucas et Brieuc, sur qui j'ai toujours pu compter.

Enfin, mes remerciements s'adressent à Sam, pour sa patience et son soutien infini, tout au long de ce parcours.

Table des matières

Affidavit **3**

Affidavit **5**

Liste des publications et des participations aux conférences **7**

1. Liste des publications 7
2. Participation aux conférences et écoles d'été : 7

Résumé **9**

Abstract **11**

Remerciements **13**

Table des matières **15**

Liste des tableaux et figures **19**

Liste des figures **19**

Liste des tableaux **20**

Liste des annexes **21**

Notes sur le texte **23**

Citations 23
Transcription 23
Mise en page 24
Devises 24
Unités de mesures 25

Introduction **27**

I. La Réforme henricienne : bouleversement de l'ordre établi 28
   a. Dissolution des monastères 28
   b. Des religieuses anglaises sans couvent 30
II. Contre-Réforme et concile de Trente 31
   a. L'organisation d'une riposte catholique 32
   b. Réforme des ordres monastiques 33
   c. Réception du concile de Trente 38
III. Historiographie des femmes catholiques dans l'Angleterre et la France de la première modernité 41
   a. Angleterre 41
   b. France 46
IV. Définition de la présente étude 50
   a. Problématique 50
   b. Une étude de la pauvreté des clarisses anglaises : approche méthodologique et plan 51

c. Les couvents à l'étude 53
d. Le corpus 54

Chapitre 1 – Le choix de la pauvreté face au défi de l'exil : enjeux et difficulté des fondations de clarisses 61

I. Embrasser la rigueur 61
a. Au nom de l'idéal de pauvreté : la *diversitas vitae* de l'ordre de Sainte Claire au XVIIème siècle 62
b. Un esprit réformé en accord avec son temps 67
II. Prémices des fondations de clarisses, XIIIème-XVIIème siècles 70
a. Concilier stricte pauvreté et exigences locales : le prix d'un idéal 70
b. S'insérer dans le tissu urbain : la richesse d'un soutien nobiliaire 79
III. La précarité de l'exil, alliée d'une pauvreté choisie 87
a. L'idéal contemplatif à l'épreuve de la pauvreté 87
b. Les difficultés de l'exil au service de l'esprit de pauvreté 95

Conclusion 104

Chapitre 2 – La précarité au cœur de l'économie monastique des clarisses 107

I. Vivre pauvre : organisation et contraintes 108
a. « Le privilège d'une vie sans privilèges » 109
b. Les garants de la pauvreté : les administrateurs extérieurs 112
c. Économie domestique : une responsabilité collective 119
II. Stratégies financières des clarisses 127
a. Recrutements et éducation des jeunes filles 127
b. Mécènes et mise en place de la « réciprocité fonctionnelle » 135
c. Préserver sa réputation 143
III. Investir (dans) l'espace conventuel 151
a. Le bâti conventuel, un lieu privilégié d'investissements 151
b. Orner l'espace conventuel : mise en scène d'une esthétique de la pauvreté 159
c. Les reliques : entre transactions sociales et spirituelles 170

Conclusion 177

Chapitre 3 – Incarner l'idéal de pauvreté : recrutements et composition des communautés de clarisses anglaises 179

I. Prendre le voile, devenir clarisse 180
a. Le dépouillement comme point de départ du cheminement spirituel 180
b. « When you come to Religion, it is to be cut, carved & polished by others » 190
II. Une sélection exigeante à l'image d'un mode de vie austère 197
a. Un processus collectif déterminant 198
b. Endurer la pauvreté : aptitude physique des postulantes 205
c. La primauté du caractère national : « To begin this Convent in Graveline of our English nation »

III. Le monde dans le cloître....222
a. Origines géographiques des sœurs et réseaux de recrutements....222
b. Trajectoires spirituelles et influences familiales....231

Conclusion....237

Chapitre 4 – Une pauvreté source de conflits : juridiction et réforme des fondations féminines....239

I. Enjeux autour de la juridiction des communautés féminines....241
a. Renforcer le pouvoir épiscopal....242
b. De Mary Ward à Elizabeth Tildesley : définition et ajustements de la juridiction initiale....244
c. Les clarisses de Gravelines et la restauration du franciscanisme anglais....247
II. Le pouvoir abbatial et la clôture....255
a. Les limites du pouvoir abbatial....256
b. La clôture comme dispositif restrictif....263
III. Contester et négocier l'autorité ecclésiastique....268
a. De la « culture du conflit » au couvent : recours légaux et représentation de la querelle....268
b. Sceller la résolution du conflit, prévenir les récidives....275

Conclusion....284

Chapitre 5 – Richesse et diversité des productions textuelles : structurer, unir et unifier la communauté....285

I. Les individus au cœur de l'identité collective....290
a. Façonner le texte, définir l'identité collective : l'œuvre d'Elizabeth Evelinge....291
b. La « pauvreté de l'identité individuelle » : auctorialité et représentations des clarisses....299
c. Biographies individuelles en série : les obituaires et billets mortuaires....306
II. La fabrique d'un passé commun : les chroniques et remarques....315
a. Composer et écrire son histoire : la clarisse archiviste....316
b. Les usages du passé....326
c. Mémoire des origines et nécessité d'enracinement....332
III. Instiller une spiritualité commune....343
a. S'approprier le texte imprimé....344
b. Influence des directeurs spirituels....351

Conclusion....357

Chapitre 6 – Des épines et des joyaux : le corps meurtri dans les pratiques spirituelles des clarisses....359

I. Tarir le creuset des passions....360
a. La vie monastique au service de la domestication du corps....361
b. L'idéal de pauvreté comme terreau fertile à la mortification....369
II. Le corps dépouillé, une source intarissable de spiritualité....381
a. Le corps souffrant, instrument de la spiritualité : l'*Imitatio Christi*....381

b. Amour divin et union mystique : le corps *locus* de l'expérience spirituelle....392
III. Du corps corrompu au corps sanctifié, du corps mortel au corps éternel....399
a. De chair et d'encre : le corps témoin....399
b. La fin du pèlerinage terrestre, l'atteinte les richesses célestes....404

Conclusion....410

Conclusion générale....411

Sources et bibliographie....419

Sources Primaires....419

Sources manuscrites....419
Sources imprimées....422
Sources éditées....424

Sources secondaires....426

Chroniques récentes....426
Ouvrages scientifiques....426
Articles scientifiques....433
Chapitres d'ouvrages....439
Ressources en ligne....444
Thèses....444
Catalogues d'exposition....445
Entrées de dictionnaire....445

Index....447

Index Nominum....447
Index Rerum....448

Annexes....449

Chapitre 1....455

Chapitre 2....458

Chapitre 3....459

Chapitre 6....464

Liste des tableaux et figures

Liste des figures

Figure 1 – Giovanni Boccaccio, Emilia in the rosegarden (Teiseida), ca. 1460. 36
Figure 2 – Répartition des couvents anglais (en rouge) et français (en bleu) dans le nord de la France. 54
Figure 3 – Plan de la ville de Gravelines, Jacques-Nicolas Bellin, 1764. Couvent des clarisses anglaises (orange) 81
Figure 4 – Place de Gravelines et ancienne chapelle des clarisses anglaises, 81
Figure 5 – Plan de la ville d'Aire-sur-la-Lys. Couvent des clarisses anglaises (orange), 82
Figure 6 – Plan de la ville de Dunkerque. Couvent des clarisses anglaises (en orange), 82
Figure 7 – Plan de la ville de Rouen. Couvent des clarisses anglaises (en orange), couvent des clarisses françaises (en bleu) 84
Figure 8 – Reconstitution facsimilé du plan-masse du couvent clarisses anglaises Aire-sur-la-Lys, Archives du couvent des clarisses de Much Birch, 98
Figure 9 – Église et couvent des clarisses de Gravelines légué aux ursulines à la révolution 99
Figure 10 – Facsimilé du plan masse du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Archives de Much Birch. 99
Figure 11 – Nombre de professions dans les couvents de clarisses anglaises de Gravelines, Dunkerque, Aire-sur-la-Lys et Rouen de 1610 à 1749. 131
Figure 12 – Canivets réalisés par les clarisses françaises d'Alençon (dans le catalogue d'exposition Les clarisses : une présence discrète à Alençon, p.104) 161
Figure 13 – Images de saint Joseph et saint Matthieu, Couvent de Rouen, archives de Much Birch. 162
Figure 14 – Sainte Claire protégeant ses filles de son manteau, début du XVIIème siècle, huile sur toile, 178 x 232, exposition : Alençon, 1988, n°148. 163
Figure 15 – Portrait de sœur Elizabeth Bradshaigh, clarisse de Gravelines, couvent des ursulines de Greenwich. 165
Figure 16 – Portrait de l'abbesse Mary Gough de Gravelines, couvent des ursulines de Greenwich. 165
Figure 17 – Portrait de l'abbesse de Gravelines Elizabeth Tildesley, couvent des ursulines de Greenwich. 165
Figure 18 – Portrait de l'abbesse de Gravelines Mary Martin, couvent des ursulines de Greenwich. 165
Figure 19 – Portrait d'Henri, Lord Arundell of Wardour, et sa femme, John Michael Wright, huile sur toile 167
Figure 20 – Série de communautés, réelles ou imaginées, auxquelles appartiennent les religieuses. 289
Figure 21 – Épître dédicatoire, The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare, 1635. 292
Figure 22 – Frontispice de The Life of Blessed Sainte Euphrosina, PCD MS28, Palace Green Library, Durham University. 296

Figure 23 - Signature de The Life of Blessed Sainte Euphrosina (c.1635-1668), « Thy ever humbly devoted, though poore Unworthy Supliant. And Servante Sister Catharin Magdalene ». 299
Figure 24 – Frontispice, The Life of the Lady Trevor Warner of Parham in Suffolf. 1691. 302
Figure 25 – Billet mortuaire de Winifred Giffard, Much Birch Archives. 312
Figure 26 – Billet mortuaire de Mary Talbot, Much Birch Archives 312
Figure 27 – Louis de Sainte-Marthe, portrait gravé, Étienne Jehandier Desrochers, tirage original 319
Figure 28 – Scévole de Sainte-Marthe, portrait gravé, Edelinck (graveur) dans Charles Perrault, Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle, Paris, 1696. 319
Figure 29 - Remarques du couvent des clarisses de Reims 323
Figure 30 - Extrait des Remarques du couvent d'Argentan, AD Ornes. 330
Figure 31 – Ornements, MS52, The Stations of the Passions, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham 345
Figure 32 – MS, PCD 33, *Devotions to Jesus Maria Joseph*, 1723 345
Figure 33 - MS 0236, Darlington Collection, np. 346
Figure 34 - *Cérémonies qui s'observent, à la Véture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monastére de Jésus Maria Joseph*, 4. 346
Figure 35 – Sainte-Eucharistie, MS52, The Stations of the Passions, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham 349
Figure 36 - MS50, The Way of the Most Holy Cross, Elizabeth Mylott, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham 349
Figure 37 - Portrait de David Baker (Augustine Baker), gravure par William Faithorne, 1657, National Portrait Gallery, London 353
Figure 38 - "Vertues, vices, and Intentions", Pious Collection, 1684, Gravelines. 366
Figure 39 – Image du Sauveur honorée à Lille en l'église des pauvres clarisses, fac-similé d'une gravure de L.Daniel, 1665. 383
Figure 40 – MS, BW11, p.3 385
Figure 41 – MS14 – Ecce Homo 385
Figure 42 - Crucifix en bois - Archives privées des clarisses de Much Birch 386

Liste des tableaux

Tableau 1 – Principales branches féminines de l'ordre de sainte Claire 66
Tableau 2 – Répartition des âges des sœurs à la profession dans les couvents de clarisses anglaises, 1609-1750 209

Liste des annexes

Annexe 1– Consultation des manuscrits, Palace Green Library, Université de Durham 449
Annexe 2 – Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 449
Annexe 3 – MS, BW11, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 450
Annexe 4 – *Reciepe Book*, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 450
Annexe 5 – MS, BW5, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 450
Annexe 6 – Plan manuscrit du couvent des clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 451
Annexe 7 – Plan manuscrit du cimetière claustral du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 451
Annexe 8 – Reproduction fac-similé du plan manuscrit du cimetière de Rouen, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 452
Annexe 9 – Image ornée de paperolles, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch 453
Annexe 10 – MS, PCD72, *Miroir d'une âme religieuse*, Palace Green Library, Université de Durham 453
Annexe 11 – Livre de chants liturgiques du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Ushaw College, Durham 454
Annexe 12 – Portrait de l'infante du Portugal, Isabelle Claire Eugénie, Frans Pourbus the Younger, domaine public. 455
Annexe 13 – Infante Isabel Claire Eugenie et la soeur franciscaine Magdalena Ruiz, Alonzo Sánchez Coello, Musée du Prado de Madrid 456
Annexe 14 – Portrait d'Isabelle Claire Eugénie (1566-1633), archiduchesse des Pays-Bas, en habit de l'ordre des clarisses 457
Annexe 15 – Abbesses de Gravelines 458
Annexe 16 – Abbesses de Dunkerque 458
Annexe 17 – Abbesses de Rouen 458
Annexe 18 – Saint François méditant devant le crucifix, Guido Reni, Alençon (Orne), monastère des clarisses 459
Annexe 19 – Portrait de Cecily Arundell avant son entrée chez les clarisses anglaises de Rouen, source indéterminée, partagée par Caroline Bowden. 460
Annexe 20 – Entretien d'entrée chez les clarisses de Gravelines, 1726, Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines, Raymond de Bertrand, 1857, p. 134-135. 461
Annexe 21 – Âge des sœurs de chœur à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen 462
Annexe 22 – Âge des sœurs converses à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen 463
Annexe 23 – Âge des sœurs de chœur à la profession, couvent des clarisses françaises de Lille 464

Annexe 24 – Distribution des recusants anglais, 1715-1720, The English Recusants: A Study if the Post-reformation Catholic Survival and the Operation of the Recusancy Laws, Biran Magee, 1938. 464
Annexe 25 – Gravelines : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs.....465
Annexe 26 – Aire : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs.....465
Annexe 27 – Dunkerque : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs 466
Annexe 28 – Rouen : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs.....466
Annexe 29 – Catherine de Sienne choisissant la couronne d'épines, Francesco Soderini 467

Notes sur le texte

La citation composant le titre de cette thèse provient de l'ouvrage manuscrit *The Book of Ceremonies and Observances of our Convent*, et se trouve à la page 180[1].

Citations

Les citations, les références et la bibliographie suivent la dix-septième version de la feuille de style Chicago. Les citations de sources primaires ou secondaires ont été conservées dans la langue d'origine, hormis lorsque cela ne permettait pas de conserver l'intégrité grammaticale de la phrase ; dans ce cas, les segments en anglais ont été traduits en français et indiqués en note.

Les textes canoniques généraux comme les décrets du concile de Trente sont cités en français. Les textes de référence des clarisses anglaises, comme la règle de sainte Claire et les constitutions de sainte Colette, sont eux cités en anglais, langue des exemplaires qui sont conservés – en plusieurs éditions – dans leurs archives. La traduction française de la règle se trouve dans le totum clarien *Claire d'Assise. Écrits, Vies, Documents* dirigé par Jacques Dalarun et Armelle Le Huërou[2].

Transcription

Dans le but d'uniformiser les transcriptions de ce travail avec celles des manuscrits déjà édités dans *English convents in exile : 1600-1800*, j'ai appliqué un protocole éditorial semi-diplomatique. Mon intention est de mettre l'accent sur l'analyse tout en restant proche de la forme originale du texte source, sans qu'elle ne soit un frein dans sa compréhension. Ce type de transcription a donc pour dessein de faciliter la lecture des manuscrits et de permettre de se concentrer sur son contenu.

Ainsi, j'ai rétabli l'utilisation des 'u', 'v', 'j', 'i', 'vv'. J'ai également normalisé les longs 's' et les ai remplacés par un 's' standard. Les différentes orthographes d'un même mot tout au long du texte ont été conservées. Les abréviations telles que 'm̃', 'ñ', 'ꝑ', concernant les doubles consonnes ont été étendues, tout comme les abréviations 'ō', 'ā', 'ē' afin de rendre la lecture plus fluide. De la même manière les abréviations 'Yt', 'Ye', 'Wt', 'Wn', 'Yn', 'Ym', 'Wch' ont été étendues. Cependant l'abréviation '&' n'a pas été modifiée ce qui conserve l'authenticité du texte sans pour autant nuire à sa lecture. Les abréviations conventionnelles telles que 'Sr', 'Mr', 'Fr', 'Rd', 'Ld', seront conservées.

---

[1] Citation traduite de l'anglais : « […] to be poor of earthly things, to the end they may be rich with divine graces », PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (1727), 180, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

[2] Jacques Dalarun et al., *Claire d'Assise: écrits, vies, documents*, Sources franciscaines (Paris: Les Éditions du Cerf ; Les Éditions franciscaines, 2013).

J'ai choisi de n'altérer ni les italiques, ni les majuscules, ni la ponctuation originale du texte. Les réclames, la numérotation des paragraphes et la pagination originale n'ont pas été conservées. Les changements de scripteur/scriptrice seront mentionné entre crochets. Les abréviations bibliques seront étendues en note de bas de page.

Mise en page

Les symboles inclus à l'intérieur d'une phrase seront conservés. Les illustrations ou les gravures ne seront pas incluses dans la transcription mais une analyse sera effectuée si cela est nécessaire. J'ai conservé la présentation originale des listes et du texte lorsque celui-ci fait l'objet d'une mise en page singulière.

Devises

Les sources anglaises présentent de nombreuses monnaies. Caroline Bowden, dans son édition des *Rouen Chronicles* explique que les fluctuations financières de la période moderne ne permettent pas de leur attribuer une valeur précise. Il est toutefois possible d'établir que 10 livres tournois correspondent approximativement à 1£ sterling. Dans les chroniques, les religieuses utilisent le terme « pounds » sans préciser s'il s'agit de sterling ou de livres.

Devises anglaises

Livre sterling : £
Shilling : s
Pence : d.
Guinea (équivaut à 1 livre sterling et 1 shilling)

Devises flamandes

Livre tournois : ℔
Florin : équivalent à 20 stuivers
Pistole (« pistol » ou « pistoll ») : équivaut à 11 livres tournois

Devises françaises

Livre tournois : ℔, équivaut à 240 deniers ou 20 sous
Liard : équivaut à 3 deniers
Louis d'or : équivaut à 11 livres tournois
Sou : 20 sous = 1 livre tournois
Pistole : équivaut 11 livres tournois

Unités de mesures

Boisseau : 1 boisseau équivaut à 12 litres.
Corde de bois : système de mesure qui n'est pas fixe. Utilisé pour le bois.
Minot : ancienne mesure de capacité pour les matières sèches. 1 minot équivaut à 3 boisseaux.

Introduction

> When they were put in any obedience, or that anything was committed to their charge, they were to be most carefull & precise in holy poverty […] being often told that holy poverty was the precious pearl & jewell with which their crowns were to be composed to become pleasing to their heavenly spouse[3].
>
> —*Gravelines Chronicle.*

La chroniqueuse des clarisses anglaises de Gravelines, dans le chapitre « Of the practise of holy poverty in their Obediences & in all other Occasions[4] », suggère que l'idéal de pauvreté est une quête perpétuelle qui dépasse l'abandon ponctuel des biens matériels. Vivre pauvre est un héritage spirituel qu'il convient de cultiver, et qui fédère tous les ordres qui composent la famille franciscaine[5]. Cette pauvreté est d'autant plus précieuse qu'elle est un privilège, obtenu du Saint-Siège en 1254 par sainte Claire d'Assise. Ainsi, elle est une caractéristique définitoire de la vocation des sœurs de sainte Claire et dicte la ligne de conduite de leur vie monastique.

L'autrice de la chronique exalte la pauvreté comme une vertu essentielle, symbolisée ici par les perles et les joyaux qui, à terme, subliment la couronne de sainteté des clarisses. Cette métaphore récompense l'état de dénuement par une forme de richesse plus élevée, car spirituelle : l'atteinte de la perfection et le rapprochement avec le Divin. Parce qu'elle est synonyme d'absence – de richesses d'abord, de confort ensuite – la pauvreté implique austérité et rigueur. Elle est un gage de ferveur religieuse, qui inscrit l'ordre de sainte Claire parmi les ordres religieux les plus stricts. Les clarisses font de la pauvreté un élément distinctif de leur identité ; leur première abbesse, Mary Gough, rappelait d'ailleurs qu'elle constituait « les armes de leur bannière[6] ».

Avant toute chose, pour les clarisses, la pauvreté est un choix militant. C'est celui qui distinguera les catholiques anglaises qui, de 1609 à 1795, intègreront l'un des quatre couvents de clarisses fondé en exil après la dissolution des monastères.

---

[3] *Gravelines Chronicle*, 111-12.
[4] *Ibid.,* 111-112.
[5] Pierre Moracchini, « Recherches sur la notion de "famille franciscaine" en France du Nord et en Lorraine (fin XVIe-fin XVIIIe siècles) » (Université de Strasbourg, 2011), http://www.theses.fr/2011STRA1084.
[6] PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (1727), 179, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

I. La Réforme henricienne : bouleversement de l'ordre établi

> Human institutions evolve over time, retaining much often old while adding layer upon layer of the new. On rare occasions, this slow pace is abruptly halted by external forces. Such an institution was English monasticism, with roots as ancient as any in that society. Its incremental development over a millennium preserved many of its early traditions while occasionally incorporating change. Monastic fortunes rose and fell, driven by the interior dynamic of the cloister as much as by the exterior dynamic of the secular world. But in the brief span of a half decade, monasticism ceased to exist in England[7].

Longtemps considérée comme un phénomène brutal et unidirectionnel, soumettant quasi-instantanément le peuple et les institutions, la Réforme anglaise a fait l'objet d'études approfondies de la part des historiens. Dans les années 1980, les travaux de J. J. Scarisbrick, Christopher Haigh et Eamon Duffy redessinent les contours du grand récit triomphant construit par les institutions et révèlent, en réalité, une réception mitigée du nouvel ordre établi[8]. Les nouvelles directives initiées par le gouvernement d'Henri VIII (1509-1547) représentent un bouleversement dans l'ordre établi mais n'entrainent pas une rupture instantanée avec les anciennes traditions : il s'agit en réalité d'un processus fragmenté, s'inscrivant dans la durée[9]. Toutefois, si les historiens révisionnistes ont nuancé la réception de la Réforme en reniant l'hypothèse d'un peuple docile et heureux de s'éloigner de Rome, des phénomènes concrets ont bel et bien bouleversé l'ordre établi de manière abrupte[10].

a. Dissolution des monastères

La dissolution des monastères ordonnée par Henri VIII en 1536 s'inscrit dans la continuité de l'*Act in Restraint of Appeals to Rome* [11] visant à émanciper la nation anglaise de l'autorité de Rome. Afin que cette émancipation soit totale, les monastères installés sur le sol anglais doivent être détruits, car ils sont un symbole physique d'un catholicisme placé sous l'autorité du pape. Leur présence sur le sol anglais compromet donc le nouveau statut du roi comme chef de son Église. G.

---

[7] Roseanne Desilets, « The Nuns of Tudor England: Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries » (Irvine, University of California, 1995), 1.

[8] Pour une vue d'ensemble de la Réforme anglaise voir les ouvrages suivants : Brendan Bradshaw et Eamon Duffy, *Humanism, Reform and the Reformation the Career of Bishop John Fisher* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People*, Ford Lectures (University of Oxford, 1982) (Oxford, England: Blackwell, 1984); A. G. Dickens 1910-2001, *The English Reformation*, Schocken Classics; SB177 (New York: Schocken Books, 1964); Christopher Haigh, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire* (London: Cambridge University Press London, 1975).

[9] Ethan Shagan, *Popular Politics and the English Reformation*, Cambridge Studies in Early Modern British History (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 7, https://doi.org/10.1017/CBO9780511496035.

[10] Cette historiographie ne cesse de se mettre à jour. En 2017, Eamon Duffy et Peter Marshall publient chacun une monographie dédiée à la Réforme en Angleterre. Pour une analyse détaillée des apports historiographiques de ces deux ouvrages, voir Aude De Mézerac-Zanetti, « L' actualité historiographique de la Réforme en Angleterre », *Social Sciences and Missions* 32, nº 1-2 (3 mai 2019): 177-87, https://doi.org/10.1163/18748945-03201007.

[11] Cette législation fut rédigée par Thomas Cromwell à la demande d'Henri VIII et visait à supprimer les droits du Pape de Rome sur l'Église d'Angleterre. Il fut suivi par l'*Act of Supremacy* désignant le roi comme seul chef de l'Église.

W. Bernard note que cette initiative coïncide aussi avec une période de grand scepticisme monastique, appuyé par les idées d'Érasme et de Luther[12]. Les réformateurs s'interrogent sur la légitimité d'un clergé catholique jugé décadent et de monastères ayant abandonné l'idéal de clôture, de pauvreté et de chasteté. Outre certains établissements religieux qui se sont considérablement enrichis, la plupart connaissent une décroissance importante. Au XVIème siècle, les couvents comptent en moyenne dix à onze moniales par structure et sont très appauvris, particulièrement ceux du Nord de l'Angleterre[13].

À cette époque, près de 850 établissements religieux, dont 142 couvents[14], sont installés en Angleterre et en Écosse. Cependant, leur suppression n'est pas immédiate : sur quatre années consécutives, les réformateurs orchestrent plusieurs vaguent de dissolution, établies sur le montant de leurs revenus[15]. Marilyn Oliva explique que les couvents, plus précaires que les établissements masculins, n'ont que très peu survécu à la première campagne de dissolution[16]. Parmi les couvents installés en Angleterre se trouvent trois communautés de clarisses installées depuis la fin du XIIIème à siècle à Denney, Aldgate et Bruisyard. Si le couvent de Denney comptait vingt-cinq religieuses et possédait de nombreuses terres, son revenu annuel de 172 livres et 8 shillings[17] est jugé insuffisant. Sa dernière abbesse, Elizabeth Throckmorton, n'a d'autre choix que de léguer les biens ainsi que les murs de son abbaye à la Couronne. Cette dernière s'octroie d'abord leurs richesses avant de louer l'établissement et les terres vacantes à des nobles ou des membres du clergé partisans de la Réforme Henricienne.

Par la suite, le Parlement initie une seconde vague de dissolution visant les derniers établissements catholiques encore en activité[18]. Malgré un revenu annuel de 342 livres et 5 shillings[19], les clarisses d'Aldgate, doivent quitter leur couvent en 1539. Une pension de 40£ est

---

12 André Godin, « Le réformisme anti-clérical d'Erasme », *Siècles*, nº 18 (2003): 27-43, https://doi.org/10.4000/siecles.2505.

13 Marilyn Oliva, *The Convent and the Community in Late Medieval England : Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Studies in the History of Medieval Religion; 12 (Woodbridge: Boydell Press, 1998), 198.

14 George W Bernard, « The Dissolution of the Monasteries », *History: The Journal of the Historical Association*, nº 96.324 (2011).

15 Le Parlement vote d'abord une loi intitulée « An Acte concerninge the paiement of Firste Fruites of all dignities, benefices, and promocyons spirituall, and also concerninge one annuell pencyon of the tenthe parte of all the possessions of the Churche, spirituall and temporall, graunted to the Kinges Highnes and his heires ». Cette loi a pour but d'instaurer une taxe appelée « Firste Fruites » concernant le clergé, mais aussi d'imposer une taxe de 10 % sur les revenus de chaque église. Afin de pouvoir appliquer ces nouvelles taxations, le gouvernement met en place un audit, le *Valor Ecclesiaticus* qui a pour but de faire état des possessions de chaque établissement religieux du royaume. *Valor Ecclesiasticus Temp. Henr. VIII. Auctoritate Regia Institutus*, n.d, iii.

16 Oliva, *The Convent and the Community in Late Medieval England : Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, 184.

17 *Valor Ecclesiasticus Temp. Henr. VIII. Auctoritate Regia Institutus*, n.d, iii, 499, dans Bert Roest, *Order and disorder : the Poor Clares between foundation and reform* (Leiden: Brill Leiden, 2013), 350.

18 Par un acte intutilé « Act of the dissolution of the greater monasteries ».

19 William Dugdale, *Monasticon Anglicanum : a history of the abbies and other monasteries, hospitals, frieries and cathedrals and collegiate churches (1549)*, éd. par John Caley, Henry Ellis, et Bulkeley Bandinel (Londres: Bohn, 1830).

versée à son abbesse, Elizabeth Salvage, ainsi qu'à ses religieuses jusqu'à la fin de leur vie. La communauté des clarisses de Bruisyard, soutenue par la noblesse, obtient une dérogation en 1536 ; le couvent n'est pas dissous malgré des revenus s'élevant tout juste à 56 livres[20]. En contrepartie, les sœurs doivent verser 60 livres aux officiers du roi. Ce traitement de faveur est temporaire puisqu'en février 1539, l'abbesse Mary Page et ses consœurs quittent leur couvent, achevant pour un temps l'histoire de l'ordre de sainte Claire en Angleterre[21].

La dissolution des monastères, par son appellation, met en avant l'aspect matériel du processus et délaisse la dimension humaine. En effet, au-delà de la simple désaffection des lieux de cultes catholiques, des milliers de nonnes et de moines voient leur vie radicalement bouleversée et ce, en un lapse de temps très court.

b. Des religieuses anglaises sans couvent

À la suite de cette dissolution massive, entre 1500 et 2000 moniales se voient forcées de réintégrer la société anglaise[22]. Roseanne Desilets, dans sa thèse de doctorat intitulée *The Nuns of Tudor England : Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries*, déplore l'absence d'études mesurant l'impact de la dissolution sur la vie de ces femmes. Elle constate que les historiens de la dissolution ont longtemps omis de faire la distinction entre les établissements masculins et féminins. En englobant les moines et les religieuses dans une seule analyse, ils délaissent les difficultés spécifiques rencontrées par les femmes ; elle écrit : « It does not require militant feminism to appreciate the fact that, in any age and in any institution, women encounter gender-specific problems and challenges[23] ». En effet, les moines sont plus fortunés que les moniales et possèdent une meilleure éducation, ce qui élargit leurs possibilités quant à leur réinsertion dans une société profondément patriarcale[24]. De retour dans le siècle, les moniales n'ont que deux options envisageables dans le cadre de leur réinsertion : la sécularisation ou l'exil[25].

Une fois expulsées de leur couvent, les moniales les plus jeunes, choisissent souvent le mariage comme moyen de s'intégrer à la vie laïque. Les religieuses les plus âgées se trouvent dans une situation délicate puisqu'elles représentent une charge financière considérable pour leur famille, qui sont parfois dans l'incapacité de subvenir à leurs besoins. *In fine*, si certaines parviennent à se réinsérer dans la société, près de 67 % de ces anciennes religieuses se retrouvent seules et sans

---

[20] Valor Ecclesiasticus Temp. Henr. VIII. Auctoritate Regia Institutus, n.d, iii, 442-3.
[21] William Page, « House of minoresses: Abbey of Bruisyard », dans *A History of the County of Suffolk*, vol. 2 (Londres, 1975), 131-32.
[22] Eileen Power, *Medieval English Nunneries c. 1275 to 1535* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), 3.
[23] Desilets, « The Nuns of Tudor England: Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries », 1.
[24] *Ibid.*, 2.
[25] Pour une étude de la sécularisation des religieuses, voir Eléna Guillemard, « L'adieu aux ordres. Les sécularisations des religieuses au moment de la Réforme (France, Suisse, Angleterre, XVIe siècle) » (Université de Neufchâtel, 2020).

revenu[26]. Elles s'organisent fois en binômes, ou forment des communautés de femmes vivant sur le modèle monastique. C'est le cas de l'ancienne abbesse des clarisses de Denney, Elizabeth Throckmorton, qui, accompagnée de plusieurs de ses consœurs, rejoint sa demeure familiale à Coughton Court (Warwickshire) pour y refonder une petite communauté :

> […] Elizabeth Throckmorton, who was his Aunt though by a great many ascents, when she was drove from her Convent and Freehold at Denny, by the wretched Monsterr of Impurity & Barbarity K.H.8th, retired to her family at Coughton in Warwickshire, with 2 or 3 other Nuns, where in a private chamber of the Family Seat, that Mr Throckmorton has described to me, as being an upper Room with a passage into the Hall, she after, to her death lived a conventual Life & in their proper Habits, hardly ever appearring in the Family, & never when company was there, but forescribed to themselves the Rules of their Order, as far as it was possible for them to do in their present Situation, where their whole Employment was attendance in the Oratory & work at their Needle. She afterwards was buried in the Parish Church[27].

Ce faisant, Throckmorton et ses religieuses réinventent leur existence au monde en dehors de l'espace sacré du cloître. Dans un espace séculier, elles maintiennent les codes de la tradition monastique tels que la vie en retrait, le port de l'habit et l'allégeance à la règle de leur ordre[28]. Cette attitude montre qu'il est parfois difficilement envisageable pour ces femmes d'imaginer un autre itinéraire de vie que celui qu'elles avaient embrassé au départ.

Pour poursuivre leur vocation dans un cadre adéquat, certaines choisissent de s'exiler en France, en Belgique ou dans le nord des Pays-Bas afin d'intégrer des couvents existants. Si parmi les catholiques anglais, certains considèrent ce choix comme une solution de facilité, il est en réalité bien délicat. En effet, ces femmes quittent la familiarité des réseaux clandestins d'Angleterre pour se rendre dans un lieu inconnu, qui implique un voyage dangereux et coûteux. En outre, elles arrivent, souvent seules, dans un pays dont elles ne parlent pas la langue. Toutefois, leur sacrifice n'est pas vain : il représente un signe de résistance aux changements imposés en Angleterre mais aussi à la Réforme protestante qui se diffuse partout en Europe.

II. Contre-Réforme et concile de Trente

Les changements initiés par la Réforme anglaise provoquent, chez les catholiques de toute l'Europe, la peur de la domination protestante. La première partie du XVIème siècle est souvent décrite comme un temps de crise pour l'Église catholique, qui voit plusieurs parties de l'Europe se soustraire à l'allégeance du Saint-Siège. L'Allemagne, la Suisse et l'Angleterre, menées par des

---

[26] Mary Erler, « Religious women after the dissolution: Continuing community , ed. Matthew Davies and Andrew Prescott (Donington: , 2008 », dans *London and the Kingdom: Essays in Honour of Caroline Baron*, éd. par Matthew Davies et Andrew Prescott (Donington: Shaun Tyas, 2008), 137-38; 144, http://opac.regesta-imperii.de/id/1407187.

[27] Desilets, « The Nuns of Tudor England: Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries », 2.

[28] Eléna Guillemard, « Entre cloître, exil et foyer conjugal », *Les sens de la maison*, 2017. https://doi.org/10.3917/sensi.002.0112

réformateurs protestants influents, ne cessent de convertir de nouveaux adeptes. Face au développement rapide de la Réforme, les autorités catholiques se doivent de réagir.

Ce mouvement est initialement intitulé « Contre-Réforme » mais il est repensé au XIXème siècle par l'historien allemand Hubert Jedin sous le terme de « Réforme catholique[29] ». Si la première appellation est issue de l'historiographie protestante et place la Réforme de l'Église comme une réponse directe à l'idéologie Luthérienne, la seconde suppose que l'Église a désiré – indépendamment des idées protestantes – se réformer dans le but de corriger ses écarts[30]. Néanmoins, la Réforme catholique, si elle trouve son origine dans des aspirations plus anciennes, n'est pas décorrélée de l'agitation religieuse de son temps. La diffusion rapide du protestantisme en Europe crée un sentiment d'urgence qui pousse l'Église à redéfinir un catholicisme qui perd en popularité et en légitimité.

a. L'organisation d'une riposte catholique

La Réforme Catholique, est une campagne politico-religieuse visant à redorer l'image de l'Église catholique, ternie par les controverses des siècles passés. Il s'agit d'uniformiser sa doctrine par la création d'un système de pratiques et de croyances homogène et règlementé. Réformer la totalité d'un système institutionnel transnational n'est pas une tâche facile : cela nécessite d'abord de formuler des directives puis, de veiller à ce qu'elles soient appliquées. Une première tentative avait déjà été entrepris en 1517, lors du cinquième concile de Latran, cependant ce dernier s'est avéré inefficace. En 1545, une seconde tentative est initiée par les autorités catholiques : à la demande de Charles Quint et du Pape Paul III, un concile est réuni à Trente. Les réformateurs du concile n'aspirent pas à former une nouvelle doctrine catholique mais bien à en rénover des éléments anciens, pour revenir à la tradition chrétienne originelle[31].

Durant dix-huit ans (1545-1563), le concile de Trente organise vingt-cinq sessions centrées sur trois axes principaux : la redéfinition des dogmes, la réforme de la justice ecclésiastique et des exigences disciplinaires et morales[32]. Au fil des session, les corrections ou clarifications apportées par les pères conciliaires s'organisent en un argumentaire condamnant les idées protestantes. Les

---

[29] Voir les ouvrages de Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church* (Edinburgh: Nelson, 1960); Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent* (London: Thomas Nelson and Sons, 1957); Hubert Jedin, John Patrick Dolan, et David Larrimore Holland, *History of the Church*, Abridged edition (New York: Crossroad, 1993).

[30] Nicole Lemaitre, *L'Europe et les Réformes au XVIe siècle*, Le monde, une histoire (Paris: Ellipses, 2008), 119.

[31] Jean Delumeau et Monique Cottret soulignent le fait que le Concile « a d'abord insisté sur la 'continuité de l'histoire chrétienne' en définissant les 'sources de la foi' », Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, [7e édition], Nouvelle Clio (Paris: Presses universitaires de France, 2010), 74; Jean-Marie Le Gall, « Réformer l'Église catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ? », *Réforme, Humanisme, Renaissance* 56, n° 1 (2003): 1, https://doi.org/10.3406/rhren.2003.2550.

[32] Delumeau et Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 111.

catholiques formulent des réponses aux critiques de leurs adversaires religieux sur la question de la justification ou le culte des saints, des reliques et des images[33]. Les débats du concile aboutissent sur une exclusion radicale du protestantisme cristallisée dans les décrets tridentins.

Après la redéfinition des dogmes, le concile se focalise sur la réforme de la discipline ecclésiastique, indispensable à la prévention des abus et de la corruption. Il s'agit désormais de formuler des règles de conduite à destination des catholiques. Pour diffuser et veiller à la bonne application de ces directives, il est nécessaire de réformer le clergé séculier. Le concile réaffirme notamment les droits mais aussi les devoirs des évêques, qui perdent peu à peu leur autorité dans leur diocèse en raison des exemptions papales accordées aux monastères. Certains établissements religieux refusaient de se soumettre à la juridiction de l'évêque et choisissaient eux-mêmes leurs supérieurs ecclésiastiques. Désormais soutenus par les lois tridentines, les évêques catholiques deviennent de redoutables acteurs de la Contre-Réforme[34]. Le concile encourage également, dans chaque diocèse, la création de séminaires dédiés à l'instruction des prêtres selon les idées tridentines. Ce faisant, les réformateurs s'assurent une large diffusion de l'esprit du concile aux laïques. Mais la Réforme catholique ne se limite pas au clergé séculier : le clergé régulier, et les moniales, se voient aussi imposer cette volonté de renouveau.

b. Réforme des ordres monastiques

Le concile de Trente réforme donc l'Église catholique en tous points, et se penche, lors de sa toute dernière session de 1563, sur la réforme des monastères et plus particulièrement, celle des moniales. Sur vingt-deux chapitres, le concile réforme les lignes de failles inhérentes à la vie monastique. Il se penche, entre autres, sur le processus d'élection des abbesses et des supérieurs est clarifié afin d'éviter la corruption, les régulations sur la propriété sont réaffirmées et l'autorité des évêques est rétablie au sein de la hiérarchie monastique. Pour prévenir les vocations forcées, sources de scandales, les décrets prévoient un âge minimum pour entrer au couvent et déclarent anathème les individus qui forceraient une femme à entrer en religion. Il déclare :

---

[33] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Repr, Penguin Religion (London: Penguin Books, 1991).
[34] John Bossy, « The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe », *Past & Present*, nº 47 (1970): 53.

> Prononce le Saint Concile Anathéme contre tous & un chacun, de quelque qualité & condition qu'ils soient, tant Ecclesiastiques que Laïques, Séculiers ou Réguliers, mesme de quelques dignité qu'ils soient revêtus, qui, de quelques manière que ce soit, contraindroient une fille, ou une veuve, ou quelque autre femme que ce soit, hors les cas exprimez par le Droit, à entrer dans un Monastére, ou à prendre l'Habit de quelque Religion que se soit, ou à faire Profession, ou qui donneroient conseil & assistance pour cela ; Ou qui scachant que ce n'est pas librement qu'elle entre dans le Monastére, ou qu'elle prend l'Habit, ou fait profession, assisteroient à une telle action, & y interposeroient de quelque façon que ce fust leur consentement, ou leur autorité[35].

Cette sanction concerne les personnes qui forceraient une femme à entrer au couvent, qui encourageraient vivement son entrée, mais aussi son entourage qui aurait connaissance de cette absence de consentement. Il s'agit de remettre de la discipline dans les recrutements effectués par les communautés religieuses de sorte à rétablir leur réputation. De la même manière, l'anathème sera prononcé contre ceux qui empêchent une religieuse de suivre sa vocation : « Déclare semblablement sujets au mesme Anatheme, ceux qui, sans juste sujet, mettroient, de quelque manière que ce soit, empeschement au saint désir des Filles, ou autres Femmes, de prendre le Voile, ou de faire Voeu[36] ». Ces deux injonctions répondent aux abus, courants au XVIème siècle, mais promeuvent aussi la liberté des individus. Cette même liberté est revendiquée dans le Chapitre XVII, concernant l'entretien auquel les postulantes doivent se soumettre avant de prendre le voile. Un conseil ordinaire, en sus de l'entretien mené auprès de la supérieure de la communauté, est sommé d'évaluer la nature de leurs motivations. Il y a donc une volonté de « pourvoir à la liberté de la Profession des Vierges[37] » en vérifiant le consentement des futures moniales, qui, un mois avant de faire leur profession, sont examinées une seconde fois. Les réformateurs ne se limitent pas à restaurer l'ordre à l'intérieur du cloître, ils redéfinissent également les modalités du cadre monastique.

L'un des aspects les plus importants de la réforme monastique porte sur la clôture, strictement rétablie dans le Chapitre V « De la clôture des religieuses[38] ». Les pères conciliaires abrogent la *licentia extra standi*, qui permettait aux religieuses de quitter le cloître afin d'étudier ou de donner l'office à la noblesse ; le décret déclare :

> Ne sera permis à aucune Religieuse de sortir de son Monstère après sa profession, meme pour peu de temps, & sous quelque prétexte que ce soit, si ce n'est pour quelque cause legitime, approuvée par l'Evesque, nonobstant tous Indults et Privileges[39]

---

[35] Martial Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes.*, 2e éd. (Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680), 407.
[36] *Ibid.*, 407.
[37] *Ibid.*, 406.
[38] *Ibid.*, 393.
[39] *Ibid.*, 394.

Ainsi, quand les femmes décident d'entrer au couvent, elles n'en sortent plus jusqu'à leur mort[40]. Laurence Lux-Sterritt, explique que : « The ideal of strict *clausura* implied that clois- ters should function as microcosms, separate from society at large[41] ». Dans le contexte de la Contre-Réforme, l'imposition de la clôture stricte implique que les moniales, contrairement à leurs homologues masculins, ne peuvent participer activement à la mission et préserver un catholicisme menacé par une Réforme virulente[42]. Ce décret rétablit la clôture stricte mais charge aussi l'évêque de veiller, d'une part, à sa mise en œuvre et, d'autre part, à son maintien.

Néanmoins, le concile prévoit quelques situations exceptionnelles qui – toujours sous la supervision de l'évêque – autorisent les religieuses à quitter leur cloître (incendies, épidémies, vols, guerres). Le concile assure également la protection des couvents, considérés comme « sans aucune défense, ny sauvegarde, aux brigandages, & aux autres insultes des méchans[43] », en préconisant qu'ils soient installés dans l'enceinte des villes. Il est aussi prescrit qu'en cas de menace imminente, les religieuses doivent être évacuées vers un autre couvent, plus sûr.

Le décret du Concile impose la clôture stricte pour les religieuses, mais aussi aux visiteurs extérieurs :

> Ne sera non plus permis à personne, de quelque naissance, condition, sexe, ou âge que ce soit, d'entrer dans l'Enclos d'aucun Monastére, sans la Permission par écrit de l'Evesque, ou du Supérieur, sous peine d'excommunication, qui s'encourra déslors mesme effectivement. Et cette Permission ne sera donnée pas l'Evesque, ou par le Supérieur, que dans les occasions necessaire, sans qu'aucun qutre la puisse en aucune manière donner, en vertu d'aucune faculté, ou indult qui ait esté jusques ici accordée, ou qui puisse l'estre à l'avenir[44]

Les limites et les sanctions sont ainsi clairement exposées, sous le regard attentif de l'évêque. Les rares personnes autorisées à entrer dans le couvent sont l'évêque et son vicaire, pour y effectuer les visites pastorales, les confesseurs et les médecins. Une dérogation est accordée aux jardiniers et aux ouvriers pour qu'ils puissent entretenir les propriétés, mais ils n'entrent jamais en contact avec les religieuses. Les moniales peuvent toujours donner l'asile aux femmes dans le besoin ; cependant, c'est à leur supérieur ecclésiastique qu'il revient de donner son approbation et de délimiter la durée du séjour. Lorsque ces pensionnaires désirent rester plus longtemps, elles doivent alors prononcer leurs vœux et se soumettre aux règles du monastère.

---

[40] Gabriella Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) », *Clio*, nº 26 (2007), https://doi.org/10.4000/clio.5492.
[41] Laurence Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies (Manchester: Manchester University Press Manchester, 2017), 1.
[42] Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) ».
[43] Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes.*, 394.
[44] *Ibid.*, 394.

Un espace particulier permet toutefois aux religieuses d'échanger avec le monde extérieur, sans sortir du couvent. Ces visites sont strictement régulées : chaque personne désirant interagir avec les religieuses doit obtenir une autorisation épiscopale[45]. La *« cella collocutionis »,* que l'on peut traduire par « parloir », consiste en une petite pièce munie de petites fenêtres grillagées, recouvertes de toile noire[46], qui permet le dialogue, sans toutefois autoriser le contact physique ou visuel. De la même manière, lors de l'Office dans l'église du couvent, une grille sépare les religieuses des visiteurs.

Les effets de la restauration de la *clausura* dans le monde monastique féminin ont fait l'objet de multiples études qui ont abordé cette thématique sous plusieurs angles. Tout d'abord, on peut considérer les couvents comme la représentation physique et architecturale de l'idéal de sainteté féminine promu par le Concile. Helen Hills a interprété l'architecture du couvent comme l'allégorie du corps virginal de la femme[47]. L'association du corps féminin à un espace clos et protégé est une image fréquemment utilisée au XVIème et XVIIème siècles. Dans le traité mystique de Jean de la Croix *Le cantique spirituel*, la femme est comparée à un « jardin fermé[48] ».

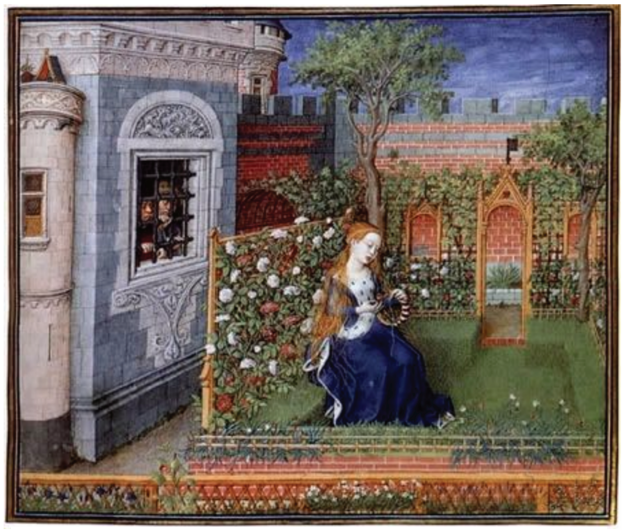


Figure 1 – Giovanni Boccaccio, Emilia in the rosegarden (Teiseida), ca. 1460.

L'utilisation du thème de l'*hortus conclusus*, très populaire au XVIIème siècle, rappelle l'image de la Vierge Marie et de sa vertu. Sur le plan spirituel, le jardin clos symbolise l'épanouissement religieux et l'atteinte de la perfection ; à ce sujet, Jean de la Croix écrit : « L'âme n'est pas seulement une vigne, elle est encore un jardin plein des Heurs de toutes les vertus[49] ». Cependant, Gabriella Zarri explique que dans la période post-tridentine : « la représentation du monastère comme *hortusconclusus* recule, sans disparaître complètement, devant celle de la citadelle assiégée, dont la muraille prend toujours plus valeur de protection et séparation[50] ». On peut alors interpréter la clôture comme une directive genrée, conçue pour préserver la pureté féminine au sein des murs du couvent. Cette imposition de la

[45] Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) ».
[46] *Ibid.*
[47] Helen Hills, « The Veiled Body: Within the Folds of Early Modern Neapolitan Convent Architecture », *Oxford Art Journal* 27, n° 3 (2004), https://doi.org/10.1093/oaj/27.3.269.
[48] Jean de la Croix, *Le Cantique Spirituel* (Paris: Cerf, 1981).
[49] *Ibid.*, 459.
[50] Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) ».

clôture physique rappelle la théorie de Michel Foucault qui, dans son ouvrage *Surveiller et punir,* associe le cloisonnement des espaces et la discipline :

> Cet espace clos, découpé, surveillé en tous ses points, où les individus sont insérés en une place fixe, où les moindres mouvements sont contrôlés, où tous les évènements sont enregistrés, où un travail ininterrompu d'écriture relie le centre et la périphérie, où le pouvoir s'exerce sans partage, selon une figure hiérarchique continue, où chaque individu est constamment repéré, examiné [...] — tout cela constitue un modèle compact du dispositif disciplinaire[51].

La disposition de l'espace et plus particulièrement sa transformation en un lieu hermétique sont, selon Foucault, un terrain propice à l'installation d'une discipline stricte[52]. Un parallèle peut être établi entre ces interprétations et les injonctions tridentines, visant à renforcer la doctrine catholique en créant des microcosmes religieux isolés du monde extérieur et soumis à la supervision masculine.

Francesca Medioli adopte une perspective plus radicale et associe la clôture au désir d'exercer une emprise totale sur un groupe d'individus[53]. En effet, les dispositifs de clôture réduisent considérablement l'autonomie des moniales. Ne pouvant quitter le cloître, elles deviennent dépendantes de leurs supérieurs, de leur évêque ou des institutions de Rome[54]. L'historiographie récente a d'ailleurs démontré que la clôture, parce qu'elle est contraignante, fait l'objet de nombreuses transgressions et négociations. Plus encore, elle insiste sur le caractère perméable de la clôture, que Gabriella Zarri identifie comme le résultat des multiples négociations engagées par les moniales. Elle ajoute que les femmes de l'époque moderne excellent dans l'art du compromis, indispensable pour faire entendre leur voix au sein d'une société patriarcale[55]. On peut donc considérer cette perméabilité des couvents comme l'affirmation d'une forme d'autorité féminine.

Dans le sillage du concile, les couvents nouvellement fondés n'ont d'autre choix que de se soumettre aux prescriptions tridentines. Marie-Claude Dinet-Lecomte relève que la clôture connait un engouement extraordinaire auprès des ordres anciens et nouveaux qui se livrent parfois à une véritable « surenchère[56] ». Toutefois, dans le contexte de la Contre-Réforme, les moniales voient dans la réaffirmation d'un modèle contemplatif cloîtré, un frein à leurs ambitions missionnaires, mais aussi à leur survie. Comme le souligne Isabel Harvey :

---

[51] Michel Foucault, *Surveiller et punir naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 2011), 119.
[52] *Ibid.*, 119.
[53] Voir Francesca Medioli, *L'Inferno monacale di Arcangela Tarabotti* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1990).
[54] Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) ».
[55] *Ibid.*
[56] Marie-Claude Dinet-Lecomte, « Du « bon usage » de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Histoire, économie & société*, 2005, 357.

> Loin d'être comprise, appliquée et intériorisée de manière homogène, la réforme tridentine soulève les passions, met en lumière de nouveaux défis et engendre des changements dans les pratiques spirituelles[57].

Quelques communautés – souvent déjà établies – refusent l'imposition des décrets et continuent d'interagir avec le monde, en signe de protestation[58]. Ce mouvement de contestation s'étend aussi au monde séculier qui, lui aussi, s'est opposé à l'esprit du concile.

c. Réception du concile de Trente

> A une époque où l'autorité politique intervenait constamment dans le domaine religieux, l'application des décrets du concile de Trente ne dépendait pas de la seule bonne volonté de Rome[59].

Le concile de Trente se sépare le 4 décembre 1563 ; ce n'est que l'année suivante que le Pape Pie IV confirmera les décrets par la bulle « *Injuctum Nobis* » publiée en novembre 1564. Ce texte impose la profession de foi tridentine (*« professio fidei tridentina »)* à tout le clergé catholique et demande aux princes catholiques de diffuser les nouvelles lois tridentines aux laïcs. Si le Portugal, la Pologne et la Suisse ne manifestent aucun mécontentement, certains pays, pourtant très catholiques, s'opposent à l'intégration des décrets : c'est le cas de l'Espagne et de la France. Le théologien Etienne Mignot dans son *Histoire De La Reception Du Concile De Trente Dans les différens Etats Catholiques*, s'exprime à ce sujet :

> Article XXIX.
> *Sentimens des François au sujet du Concile.*
> Le Concile de Trente a trouvé en France tant d'opposition de la part des Catholiques même, que les instances réitérées des Papes, ni les demandes fréquentes du Clergé n'ont encore pu l'y faire recevoir. On en avoit pris une idée défavorable avant même sa conclusion, & l'examen qu'on fit des Décrets de réformation, lorsque les Actes de ce Concile furent publiés par Pie IV, ne servit point à rectifier cette idée[60].

Lorsque les diplomates pontificaux entreprennent la diffusion des décrets en France, ils se heurtent au refus du Parlement et du Roi, revendiquant les libertés gallicanes. Le gallicanisme promeut « l'idée d'un particularisme français au sein de l'universalité chrétienne[61] » qui se manifeste

---

[57] Isabel Harvey, « Prendre en main la clôture : constructions stratégiques de la norme et réécritures pratiques de la Règle : Profils de religieuses italiennes du xviie siècle », dans *L'exception et la Règle : Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au xixe siècle* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022), https://doi.org/10.4000/books.pur.161195.

[58] Voir Isabel Harvey pour les religieuses italiennes et Marie-Claude Dinet-Lecomte pour les religieuses hospitalières. Harvey; Dinet-Lecomte, « Du « bon usage » de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux XVIIe et XVIIIe siècles ».

[59] Jean Delumeau et Monique Cottret, « Sur la lancée du concile », dans *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, vol. 7e éd., Nouvelle Clio (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), https://www.cairn.info/le-catholicisme-entre-luther-et-voltaire--9782130583851-p-92.htm.

[60] Etienne Mignot, *Histoire de La Réception du Concile de Trente dans les Différens Etats Catholiques* (Amsterdam, 1756), 170.

[61] Nicolas Sild, « Le gallicanisme et la construction de l'État, 1563-1905 », Collection des thèses, n°129 (Bayonne, Institut universitaire Varenne, 2016), 6.

par l'autonomie de l'Église française et du pouvoir royal face à l'autorité pontificale, représentée par le courant ultramontain. Pour le Parlement, certains décrets sont « contraires aux libertés de l'Église gallicane, au pouvoir suprême du roi de France, aux anciens usages du royaume et à sa propre autorité[62] ». Le concile, lorsqu'il proclame le pape « évêque de l'Église universelle[63] », établit la primauté de l'autorité du Saint-Siège sur les institutions catholiques, aux dépens du pouvoir royal[64]. En outre, les injonctions conciliaires prévoient d'invalider les *appels comme d'abus* qui permettent au pouvoir royal d'interférer dans les affaires spirituelles du pays. Par l'ordonnance de Blois de 1579, la France accepte certains décrets sur le mariage et la discipline ecclésiastiques. Si en 1595, le roi Henri IV (1553-1610), pour obtenir son absolution du pape, s'engage à recevoir l'ensemble des décrets, le Parlement s'y oppose toujours.

Toutefois, les évêques français avaient commencé, dès 1580, à appliquer les idées du concile. En 1614, soutenu par la noblesse, une assemblée du clergé réclame au roi Louis XIII (1610-1643):

> qu'il lui plaise ordonner que ledit sacré Concile de Trente sera reçu, publié & gardé par tout son Royaume, & les saints Décrets & Constitutions d'icelui observés par tous ses États, Terres & Pays de son obéissance[65].

Les négociations s'éternisent, et le clergé décide d'adhérer « de cœur et d'esprit[66] » aux décrets tridentins, sans l'aval royal.

Le clergé participe activement à la réforme des institutions catholiques en France et, ce faisant, contribue à un mouvement de renouveau spirituel. Âge d'or du catholicisme, on assiste au XVIIème siècle français à la multiplication des séminaires et à l'éclosion de nouveaux ordres et congrégations, nouveaux ou rénovés. C'est notamment au cours de la première modernité que se développent la société de l'Oratoire, des lazaristes et surtout, celle des jésuites. Très influente en Europe et dans le monde, la compagnie de Jésus est fondée par l'espagnol Ignace de Loyola, en 1534. Cet ordre missionnaire occupe un rôle clé dans la diffusion des idées tridentines et la conversion des hérétiques. Les jésuites participent aussi à la fondation de nombreux collèges et séminaires ; la qualité des enseignements délivrés y est telle, que ces établissements font concurrence aux collèges religieux privés[67]. Peu à peu, les jésuites accèdent à des positions prestigieuses et influentes ; ils deviennent confesseurs des rois et des reines. S'ils incarnent le groupe

---

[62] Desilets, « The Nuns of Tudor England: Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries », 2.
[63] Delumeau et Cottret, « Sur la lancée du concile », 111.
[64] *Ibid.*, 111.
[65] Mignot, *Histoire de La Réception du Concile de Trente dans les Différens Etats Catholiques*, 312.
[66] Delumeau, Jean, and Monique Cottret. *Le Catholicisme Entre Luther Et Voltaire*. Paris: PUF, 2010. p. 80.
[67] Bernard Barbiche et Ségolène De Dainville-Barbiche, « La diplomatie pontificale à l'épreuve de la réception du concile de Trente en France (XVIe-XVIIe siècles) », dans *Les clercs et les princes*, éd. par Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet (Publications de l'École nationale des chartes, 2013), 297-308, https://doi.org/10.4000/books.enc.394.

le plus dynamique de l'Église romaine de 1550 à 1650, ils n'œuvrent pas seuls, mais s'intègrent à un mouvement de plus grande ampleur, mené par d'autres congrégations[68]. Animés par l'esprit de la mission, ces groupes investissent, non sans rivalités, des espaces géographiques stratégiques où le catholicisme s'était essoufflé[69].

Dans cette effervescence spirituelle, les ordres contemplatifs sont aussi des acteurs majeurs de la reconquête catholique. Les ordres nouveaux ou rénovés contribuent à la diffusion des idées tridentines en adoptant un mode de vie réformé et austère. Tandis que les nouveaux ordres masculins, comme les capucins, jouissent d'un succès certain, les ordres féminins, bien que cloîtrés, contribuent également au renouveau institutionnel et spirituel. Geneviève Reynes explique : « Cette volonté de réforme put s'appuyer sur une génération de jeunes abbesses éprises d'absolu, qui entrainèrent vigoureusement leurs abbayes dans la voie d'un renouveau monastique[70] ». Cet élan réformateur se manifeste par la création de nouveaux ordres – à l'exemple des carmélites – et la recrudescence des vocations[71].

Cet esprit de renouveau religieux au sein des ordres monastiques féminins distingue « deux mouvements aux exigences contradictoires[72] » :

> D'une part les ordres contemplatifs, sous l'impulsion du concile de Trente, tentent de revenir à l'observance de la vie monastique traditionnelle, donc de rétablir plus rigoureusement la clôture et la séparation du monde. D'autre part, la majorité des ordres nouveaux s'orientent délibérément vers la vie active et s'efforcent de confier aux religieuses un rôle important de service et d'apostolat (enseignement, aide à l'enfance abandonnée, soin des malades, accueil des filles repenties, etc.)[73].

Les exigences tridentines ne conviennent donc pas à tous les ordres féminins. Les ordres à vœux simples tentent d'établir des règles plus souples pour contribuer à la mission en évoluant dans le siècle, toutefois, ils se heurtent à l'opposition de l'Église et à celle de l'autorité royale[74]. Les ordres « actifs » comme les congrégations enseignantes se résolvent à adopter une règle monastique et à créer des pensionnats, leur permettant de ne plus sortir[75]. Dès lors, les religieuses ne peuvent participer à la mission de la même manière que leurs coreligionnaires masculins. Dissimulées par les murs de la clôture, leur engagement à longtemps été évincé de l'histoire de la Contre-Réforme.

---

[68] Delumeau et Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 87.
[69] Louis Châtellier, *L'Europe des devots*, Nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1987), 44.
[70] Geneviève Reynes, *Couvents de femmes : la vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris: Fayard, 1987), 10.
[71] *Ibid.*, 11.
[72] *Ibid.*, 11.
[73] *Ibid.*, 11.
[74] *Ibid.*, 12.
[75] Dinet-Lecomte, « Du « bon usage » de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux XVIIe et XVIIIe siècles ».

III. Historiographie des femmes catholiques dans l'Angleterre et la France de la première modernité

L'étude des femmes a longtemps été laissée pour compte dans les disciplines traditionnelles telles que l'histoire, la littérature, l'histoire des arts, la science ou la théologie[76]. Cette omission résulte d'un système profondément patriarcal dans lequel l'Histoire était écrite *par* les hommes, *sur* les hommes et *pour* les hommes. Les religieuses, parce qu'elles sont des femmes et qu'elles sont soumises à la stricte clôture, ont souffert de cette invisibilisation. Jusque dans les années 1970, les autorités catholiques ont systématiquement marginalisé les dévotes ou les moniales de l'histoire du catholicisme[77]. Mais qu'en est-il en contexte de dissidence ?

a. Angleterre

L'anticatholicisme anglais a largement contribué à effacer les moniales de l'histoire religieuse de la période moderne. L'étude du monachisme féminin découle de trois changements historiographiques qui ont amené les historiens porter leur attention sur les moniales exilées[78]. Depuis les années 1960, les chercheurs, influencés par l'histoire sociale des *Annales*, renversent le récit *« top-down »* de l'histoire au profit d'une vision *« bottom-up »*, privilégiant l'histoire des individus à celle des institutions. La notion d'expérience – individuelle ou collective – devient alors centrale. Dans les années 1970, des travaux se proposent d'étudier l'impact de la Réforme sur la société anglaise ; les chercheurs portent alors leur attention sur l'histoire des catholiques anglais[79]. Les travaux de John Bossy et son livre *The English Catholic Community*[80], puis d'Alexandra Walsham avec son ouvrage *Church Papists*[81] proposent de mettre au jour l'histoire des catholiques d'Angleterre, qui avaient été effacés du paysage religieux de l'époque. L'histoire globale laisse alors la place à une histoire plus approfondie des sociétés et surtout, des individus qui la composent. Ces nouvelles perspectives permettent de nuancer – voire de réfuter – de célèbres études faisant l'éloge d'un protestantisme triomphant sur un catholicisme moribond, à l'image des travaux d'Arthur Dickens[82]. En ce sens, les travaux de Michel Questier démontrent que la Réforme n'a pas anéanti le

---

[76] Allyson Poska, Jane Couchman, et Katherine McIver, éd., *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe* (Farnham: Ashgate, 2013).
[77] Laurence Lux-Sterritt et Carmen C.. Mangion, *Gender, Catholicism and Spirituality Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*, Gender and History (Basingstoke: Palgrave Macmillan Basingstoke, 2011), 117.
[78] Poska, Couchman, et McIver, *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, 13.
[79] Elizabeth Lehfeldt, « The Permeable Cloister », dans *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, éd. par Allyson Poska, Jane Couchman, et Katherine McIver (London: Routledge, 2016), 14.
[80] John Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850* (London: Darton, Longman and Todd London, 1979).
[81] Alexandra Walsham, *Church Papists : Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England* (Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 1993).
[82] Dickens, *The English Reformation*.

catholicisme anglais mais a créé une nouvelle communauté catholique clandestine, et hétérogène par ses pratiques mais aussi par ses positions politiques[83]. Ces études pionnières amorcent un tournant historiographiques majeur dans l'histoire du catholicisme, dont elles présentent une vision plus complexe et nuancée.

Ces initiatives sont soutenues et encouragées par des organisations telles que la *Catholic Record Society*. Créée en 1904, cette association compte quatre-vingt-dix publications de volumes compilant des registres, chroniques, lettres et journaux intimes ayant appartenu aux individus et institutions catholiques des îles Britanniques qu'elle met à la disposition du grand public[84]. De plus, la *Catholic Record Society* possède sa propre revue regroupant des articles sur l'histoire politique, scientifique, culturelle et sociologique des laïques et religieux catholiques anglais, de la Réforme à nos jours[85]. Cette organisation contribue à diffuser la recherche sur le champ et met à disposition des chercheurs des sources primaires d'une grande richesse.

Dans cet engouement pour les catholiques anglais, les chercheurs, découvrent d'abord le rôle proéminent des femmes laïques. Dans *The English Catholic Community,* John Bossy qualifie le catholicisme anglais de « matriarcat[86] », une dénomination sans précédent dans l'historiographie catholique et anglaise. Grâce au cadre théorique et méthodologique des *women's studies*, les chercheurs ne se contentent pas de faire réapparaitre les femmes dans la clandestinité catholique, mais ils leur reconnaissent une véritable agentivité. Par exemple, Alexandra Walsham souligne leur rôle actif dans la sauvegarde et le développement de la foi catholique[87]. Les chercheurs montrent que le contexte patriarcal ainsi que ce nouveau catholicisme anglais, redéfini par la Réforme, ont permis aux femmes de gagner en influence. En effet, depuis le foyer familial, à l'abri des regards, elles pouvaient plus aisément pratiquer leur foi, contrairement aux hommes dont l'existence publique rendait la tâche plus délicate. Le contexte patriarcal de l'époque a finalement permis aux femmes catholiques de devenir des éléments importants au sein des réseaux clandestins. Ces nouvelles perspectives ont conduit la communauté scientifique à réorienter la manière d'appréhender l'expérience féminine à l'époque moderne[88]. Les recherches explorant le rôle des femmes dans la spiritualité se multiplient, à l'exemple de Laurence Lux-Sterritt qui, dans son article « *Virgo becomes Virago :* Women in the Accounts of Seventeenth-Century English Catholic

---

[83] Michael Questier, *Catholicisim and Community in Early Modern England : Politics, Aristocratic Patronage and Religion* (Cambridge University Press, 2006).
[84] « About us », Catholic Record Society, s. d., Catholic Record Society.co.uk/.
[85] *Ibid.*
[86] Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850*, 150-60.
[87] Walsham, *Church Papists : Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England.*
[88] Poska, Couchman, et McIver, *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, 3.

Missionaries » dévoile le rôle des sœurs Vaux au sein de la mission catholique[89]. De la même manière, Roland Connelly propose une étude détaillée des femmes engagées dans la résistance catholique pour préserver leur foi[90].

Si, dans les années 1990, les laïques sont mises en avant dans le cadre de la non-conformité des réseaux catholiques clandestins, les moniales y occupent encore un rôle discret. Kathryn Norberg, dans un état des lieux des femmes impliquées dans la Réforme catholique, réalisé en 1988, déplore la rareté des études sur les contemplatives[91]. Claire Walker explique qu'elles sont parfois mentionnées succinctement mais demeurent encore à la marge de l'histoire, contrairement à leurs homologues du Moyen-Âge[92]. Elizabeth Lehfeldt constate qu'avant 1990, les monographies portant sur le monachisme féminin se concentrent essentiellement sur les XIème, XIIème et XIIIème siècles[93]. Néanmoins, l'intérêt nouveau pour les institutions et communautés catholiques attire l'attention des chercheurs sur les couvents[94]. Les historiens de l'art, les chercheurs en littérature, dans leurs travaux, révèlent que les couvents de la période moderne sont des lieux de production culturelle importants. À l'instar des études sur les laïques, l'apport des *women's studies* offre aux chercheurs un cadre établi pour explorer le monachisme féminin de la période moderne. En outre, les travaux réalisés plus tôt sur les communautés catholiques en Angleterre permet de mieux appréhender l'environnement dans lequel ces religieuses ont grandi avant de rejoindre les couvents sur le continent[95]. L'étude du monachisme anglais est donc le fruit d'une évolution historiographique sur le temps long ; toutefois, depuis une vingtaine d'années le champ est florissant.

Au début des années 2000, des chercheuses comme Claire Walker, Laurence Lux-Sterritt ou Caroline Bowden publié des monographies sur les couvents anglais exilés, soulignant leur rôle crucial dans la survie du catholicisme anglais et romain[96]. Leurs études proposent, plus largement, une analyse de l'expérience féminine dans les différentes communautés. En 2013, Caroline Bowden

---

89 Laurence Lux-Sterritt, « 'Virgo Becomes Virago': Women in the Accounts of Seventeenth-Century English Catholic Missionaries », *Recusant History* 30, n° 4 (2011): 537-53, https://doi.org/10.1017/S0034193200013170.

90 Roland Connelly 1920-, *The Women of the Catholic Resistance : In England 1540-1680* (Edinburgh: Pentland Press, 1997).

91 Katheryn Norberg, « The Counter Reformation and Women: Religious and Lay », dans *Catholicism in Early Modern History : A Guide to Research*, éd. par John W. O'Malley, vol. 2, Reformation Guides to Research (St. Louis: Center for Reformation Research, 1988), 134.

92 Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003), 4.

93 Elizabeth Lehfeldt, *Religious Women in Golden Age Spain : The Permeable Cloister*, Women and Gender in the Early Modern World (Aldershot: Ashgate, 2005), 34.

94 *Ibid.*, p.13.

95 J. C. H. Aveling, *The Handle and the axe: the Catholic recusants in England from Reformation to emancipation* (London Tiptree, Colchester, Ess: Blond and Briggs, 1976), 52.

96 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*; Lux-Sterritt et Mangion, *Gender, Catholicism and Spirituality Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*; Caroline Bowden et James E. Kelly, éd., *English convents in exile, 1600-1800* (London: Pickering & Chatto, 2012).

et James Kelly éditent l'ouvrage *The English Convents in Exile : 1600-1800*[97], qui compile quatorze chapitres proposant une analyse pluridisciplinaire de l'expérience monastique féminine en exil. Outre les historiens, des spécialistes tels que des sociologues, musicologues ou architectes apportent une contribution originale.

Dans le sillage des premières monographies sur le sujet, des projets financés voient le jour, à l'exemple de *Who Were the Nuns ?*, formé en 2008. Le projet rassemble une dizaine de chercheurs et chercheuses renommés dans le but de créer une vaste base de données en ligne recensant toutes les religieuses ayant fait profession dans les couvents anglais exilés de 1598 à 1800**.** Après une exploration exhaustive des sources primaires conventuelles, les chercheurs ont composé des notices biographiques détailles comportant le nom de la religieuse, son couvent, sa date de profession, sa date de mort, ses liens de parentés avec une ou plusieurs autres religieuses. À ce jour, l'équipe estime avoir complété la quasi-totalité des notices de tous les membres des couvents anglais[98]. Ainsi, la base *Who Were the Nuns ?* offrent un aperçu de la composition sociale des couvents exil. D'autres groupements d'intérêts – à l'exemple de la Catholic Record Society – sont créés et se concentrent exclusivement à la recherche sur la spiritualité féminine. Par exemple, le réseau de recherche *History of Women Religious of Britain and Ireland* (HWRBI) fondé par Carmen Mangion et Caroline Bowden organise une conférence annuelle dont la popularité ne cesse de croître, témoignant de la dynamique croissante de ce terrain d'étude.

Depuis, la recherche sur le monachisme anglais en exil ne cesse de croître et de se diversifier : les chercheuses et chercheurs se montrent ainsi à la hauteur du défi historiographique qui s'était dressé devant eux trente ans plus tôt. Les avancées dans le domaine sont considérables et permettent l'élaboration d'une recherche de pointe. Par exemple, dans son livre *English Benedictine Nuns in Exile, 1598-1688. Living Spirituality,* publié en 2017, Laurence Lux-Sterritt se concentre sur la notion de spiritualité vécue[99]. L'année suivante, Liesbeth Corens propose une nouvelle interprétation de la circulation des moniales de la période moderne dans son ouvrage *Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe*[100]. En 2022, Bonagh McShane étend les études des couvents aux religieuses irlandaises dans son *Irish Women in Religious Orders, 1530-1700 : Suppression, Migration and Reintegration*[101]. En parallèle, les chercheurs en littérature apportent leur contribution en menant une recherche active sur les textes produits dans les couvents anglais. En

---

97 Bowden et Kelly, *English convents in exile, 1600-1800.*

98 « Who Were The Nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800 », 2008, https://wwtn.history.qmul.ac.uk.

99 Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality.*

100 Liesbeth Corens, Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe, 1st ed (Oxford: Oxford University Press, 2019).

101 Bronagh Ann McShane, *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration* (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press Woodbridge, 2022).

2019, Victoria Van Hyning propose un examen des pratiques d'écritures des religieuses au sein des couvents dans son livre *Convent Autobiography: Early Modern English Nuns in Exile*[102] ; son étude est complétée, en 2021, par la monographie de Jaime Goodrich : *Writing Habits: Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*[103].

Dans cette dynamique de recherche florissante, les clarisses anglaises n'apparaissent que sporadiquement dans des études globales des couvents exilés. Leurs exemples sont mobilisés, aux côtés de ceux de leurs consœurs anglaises, pour illustrer des tendances générales du monachisme anglais, mais ne font pas l'objet d'études dédiées. Les articles de Jaime Goodrich et, plus récemment, celui de Liam Temple, sont les seuls à consacrer une analyse centrée sur les clarisses[104]. Toutefois, leurs travaux se concentrent sur des aspects très précis, tels que les pratiques d'écriture ou les pratiques mystiques. En outre, l'historiographie des couvents anglais tend à les analyser à travers le prisme de l'exil et de la nationalité, cherchant à mettre en exergue l'« exception anglaise[105] ». Cette approche, bien que nécessaire pour restaurer la présence des moniales anglaises au sein du catholicisme, ne prend que peu en considération leur rôle dans la Réforme catholique en Europe. James Kelly dans sa monographie *English Convents in Catholic Europe, c. 1600–1800* publiée en 2019, propose, par une étude globale, d'actualiser le statut des couvent anglais exilés, qu'il replace dans le contexte global de la Contre-Réforme. Dans son travail, il invite les chercheurs à considérer la nationalité, l'exil ou le genre comme des éléments faisant partie intégrante de leur vie quotidienne, mais qui ne doivent pas dissimuler leur raison d'être en tant que communauté religieuse.

---

[102] Victoria Van Hyning, Convent autobiography: early modern English nuns in exile, First edition, British Academy monographs (Oxford: Oxford University Press, 2019).

[103] Jaime Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, Strode Studies in Early Modern Literature and Culture Ser (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2021).

[104] Jaime Goodrich, « The Rare Books of the Galway Poor Clares », 2021; Jaime Goodrich, « "Ensigne-Bearers of Saint Clare": Elizabeth Evelinge's Early Translations and the Restoration of English Franciscanism », dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, éd. par Micheline White (London: Routledge, 2011); Jaime Goodrich, « A Poor Clare's Legacy: Catherine Magdalen Evelyn and New Directions in Early Modern Women's Literary History », *English Literary Renaissance* 46, nº 1 (janvier 2016): 3-28, https://doi.org/10.1111/1475-6757.12058; Faustina Grealy et Jaime Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », *Archivium Hibernicum* 72 (2019): 7-49; Liam Peter Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », *Church History* 88, nº 3 (septembre 2019): 645-71, https://doi.org/10.1017/S0009640719001811.

[105] Laurence Lux-Sterritt, « Appartenance et singularité des couvents anglais en exil sur le continent : l'exception anglaise », *XVII-XVIII*, nº 76 (2019), https://doi.org/10.4000/1718.3658.

b. France

> Destinée autrefois à un public religieux, l'histoire religieuse privilégiait une approche biographique centrée sur les grands personnages qui ont façonné l'histoire de l'Église, étudiant leur spiritualité et leur action pour en retirer des enseignements susceptibles d'être transmis à des croyants. L'histoire des ordres religieux, pour sa part, était abordée sous un angle institutionnel, cultivée surtout par leurs membres et destinée à conserver la mémoire des glorieux prédécesseurs, notamment des fondateurs[106].

Dans l'introduction de sa thèse consacrée aux pratiques ascétiques des religieuses françaises, Claudie Vanasse dresse un bilan historiographique similaire à celui observé en Angleterre. Elle relève que les historiens ont longtemps privilégié une approche institutionnelle du catholicisme et ajoute que ces études avaient la particularité d'être écrits *par* des dévots, *pour* des dévots, dans une perspective d'édification et diffusion de modèles de sainteté spécifiques. Bernard Dompnier décrit une historiographie dominée par la volonté de fabriquer une histoire des ordres religieux exempte de tout scandale et controverse[107]. Contrairement à l'historiographie protestante anglaise, qui a évincé les monastères du récit national, l'historiographie française a œuvré à leur intégration dans une histoire religieuse idéalisée[108]. Le défi historiographique français diffère alors de celui rencontré par les chercheurs anglais : il ne s'agit pas de découvrir, mais de redécouvrir l'histoire du monachisme sous un angle nouveau. En outre, Bernard Dompnier relève que le clergé séculier fait l'objet d'une plus grande attention que les réguliers[109].

Grâce au tournant historiographique des années 1960, les chercheurs s'éloignent de l'histoire des institutions pour considérer ceux que Jacques Le Goff appelle les « petits[110] ». Au cœur de ce renouvellement historiographique, les historiens français intègrent de nouvelles méthodologies de recherche, inspirées d'autres sciences sociales. Ils explorent désormais les sources à la recherche de données sérielles qui leur permettraient de rendre compte des phénomènes à l'œuvre dans le monde catholique post-tridentin. Les procès-verbaux des visites paroissiales constituent un matériel précieux sur lequel ils s'appuient afin de produire une histoire distincte de celles écrite par les clercs[111].

Dans le sillage des études menées sur les séculiers, on observe, au début des années 1990, un intérêt grandissant pour les réguliers[112]. Les chercheurs abordent le monachisme par le prisme des

---

106 Bernard Dompnier, « Nouveaux regards sur les gens d'Église à l'époque moderne », *Revue d'Auvergne*, nº numéro spécial « Vocations d'Ancien Régime. Les gens d'Église en Auvergne aux xviie et xviiie siècles (1999).
107 *Ibid.*, 14.
108 *Ibid.*, 14-15.
109 *Ibid.*, 13.
110 Charles Delvoye, « Faire de l'histoire, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora », *L'Antiquité Classique* 44, nº 1 (1975): 331-34.
111 Claudie Vanasse, « Les saintes cruautés » (Université de Montréal, 2005), 10, http://www.theses.fr/2005CLF20005.
112 Pour les études sur les communautés régulières masculines voir les études de Marie-Ange Glessgen-Duvignacq, *L'Ordre de la visitation à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Histoire religieuse de la France (Paris: Cerf, 1994); Bernard

recrutements ; ils exploitent les registres de vêtures, mais aussi les notices nécrologiques. En outre, la déconfessionnalisation progressive de la société française, permet sans doute aux chercheurs de prendre de la hauteur sur leur objet d'étude. Dans sa thèse, Dominique Julia précise :

> Pour la majorité de la communauté des chercheurs, la religion représente désormais un 'produit culturel', abordé comme les autres éléments qui relèvent de cette catégorie ; la religion perd le statut fondateur qu'elle a longtemps occupé, explicitement ou non, au sein de la société et qui justifiait un traitement particulier de ses manifestations sociales[113].

Cette nouvelle approche crée une mise en tension entre une histoire monastique idéalisée et une histoire du quotidien révélée par les historiens. Les chercheurs replacent les établissements religieux dans le contexte social et économique de la France de l'Ancien Régime et se proposent de penser une histoire religieuse autrement que par sa sainteté et sa théologie[114]. Cependant, malgré une visibilité nouvelle des ordres réguliers masculins, les communautés féminines demeurent encore discrètes dans le paysage de la recherche française du XXème siècle.

Dès les premières lignes de son article « La femme et le cloître à l'époque moderne : bilan historiographique et perspective de recherches », Marie-Elizabeth Henneau pose la question suivante :

> Une institution qui favorise, voire exige de la femme un renoncement à elle-même et au monde peut-elle devenir un lieu d'observation pertinent pour l'histoire de l'émergence de la conscience féminine, pour l'histoire des rapports entre féminin et masculin, pour l'histoire de la condition des femmes en général ?[115].

Outre quelques grandes figures « saintes » ou « franchement dépravées », les femmes ont, en France aussi, été évincées de l'histoire du catholicisme moderne. En raison de leur mode de vie, l'histoire des moniales rebute longtemps les chercheurs, qui voient dans le cloitre un terrain peu propice à l'étude de l'expérience féminine. Dans les années 1980, les articles pionniers de Mary Rowan et Jacques Le Brun, proposent une étude des communautés monastiques féminines mais ces travaux restent encore isolés[116]. La France n'est pas sans connaitre l'influence des *women's studies,* qui, à

Dompnier, *Enquête au pays des frères des anges: les Capucins de la province de Lyon aux 17e et 18e siècles*, Travaux et recherches; 3 (Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1993); Dominique Dinet, *Vocation et fidélité : le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon, XVIIe-XVIIIe*, Histoire (Paris: Economica, 1988).

[113] Dominique Julia, « Sources nouvelles, sources revisitées. Le traitement des sources dans l'historiographie religieuse du XXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n° 217 (2000): 409-36, https://doi.org/10.3406/rhef.2000.1422.

[114] Dominique Julia, « La religion-histoire religieuse », dans *Faire de l'histoire*, vol. 2, Nouvelles approches (Paris, 1973), 141.

[115] Marie-Elisabeth Henneau, « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire. État de la question et pistes de recherches à propos des couvents de femmes (XIIIe-XVIIIe s.) sur le territoire de la Belgique actuelle », *Revue belge de philologie et d'histoire* 86, n° 3 (2008): 59, https://doi.org/10.3406/rbph.2008.9555.

[116] Mary Rowan, « Between Salon and Convent: Marie de Rohan, a Precious Abbess », *Papen on French Seventeenth-Century Literature*, n° 22 (1985): 191-207; Mary Rowan, « Themes and Styles in the Writings of the Great Abbesses of Seventeenth-Century France », *Paper on French Seventeenth-Century Literature* 16 (1982): 123-36; Jacques Le Brun, « Cancer serpit. Recherches sur la représentation du cancer dans les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle », *Sciences sociales et santé* 2, n° 2 (1984): 9-31, https://doi.org/10.3406/sosan.1984.965; Jacques Le Brun, *Sœur et amante: les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle*, Titre courant 52 (Genève: Librairie Droz, 2013).

l'instar de l'historiographie anglaise, encouragent les chercheurs à se pencher sur le monachisme féminin. À l'aube des années 1990, les moniales commencent à faire l'objet d'une recherche minutieuse :

> Les vingt dernières années ont vu se multiplier des travaux scientifiques dans diverses directions : bibliographies, éditions critiques, biographies, études d'ensemble, histoire comparée... Les femmes impliquées dans la vie religieuse ont également été approchées selon leur statut canonique, leur vocation ou leurs activités, depuis les filles dévotes jusqu'aux contemplatives, en passant par les religieuses vouées au soin des malades, à la mission ou à l'enseignement. Des colloques ont osé poser la question de la femme dans le cloitre comme sujet pertinent d'approche scientifique, des expositions leur ont offert une visibilité à l'égard d'un public plus vaste[117].

Les historiens français s'intéressent d'abord aux ordres « actifs », comme les ursulines ou les visitandines, très présentes en France au XVIIème siècle[118], puis, se penchent sur les ordres contemplatifs. Marie-Elizabeth Henneau, en 1990, publie sa thèse « Les Cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne » et Bernard Hours dirige le volume *Carmes et carmélites en France du XVIIème siècle à nos jours*, en 2001. La même année, Daniel-Odon Hurel coordonne l'ouvrage collectif *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses (France, XVIème-XXème)*[119]. Réalisé en collaboration avec 190 chercheurs et archivistes, il compile des notices historiques et bibliographiques de 250 communautés religieuses masculines et féminines. Son travail, s'il propose une synthèse des informations relatives à chaque communauté, ne présente pas d'analyse ni de comparaison des caractéristiques spécifiques de chacune. Cet intérêt pour le monachisme français traverse les frontières. En 1990, la chercheuse américaine Elizabeth Rapley publie *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France.* Dans cet ouvrage, elle s'intéresse au rôle des femmes religieuses dans les activités apostoliques et cherche à mettre en exergue la présence des femmes dans le milieu monastique, dominé par hommes[120]. Toutefois, son analyse ne porte pas sur les moniales mais sur les *dévotes*, qui refusent de se soumettre à la vie contemplative et vivent leur spiritualité dans le siècle. En 2001, elle complète son approche des congrégations féminines enseignantes avec son livre *A social history of the cloister. Daily life in the teaching monasteries of*

---

117 Henneau, « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire. État de la question et pistes de recherches à propos des couvents de femmes (XIIIe-XVIIIe s.) sur le territoire de la Belgique actuelle », 61. Voir notamment, Jean De la Vigueri, « Une forme nouvelle de vie consacrée : enseignantes et hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Femmes et pouvoir sous l'Ancien Régime*, éd. par Danielle Haase-Dubosc et Eliane Viennot (Paris: Rivages, 1991).

118 Voir M. de Chantai Gueudré, Histoire de l'ordre des ursulines en France, Paris, 1958-1963, 3 vol. ; P. Annaert, Vie religieuse féminine et éducation entre Somme et Rhin Les ursulines et leurs collèges aux XVII et XVIIIe siècles, Bruxelles, 1990 ; Ces ordres, proposent une nouvelle forme de vie religieuse qualifiée de « mixte » à la fois contemplative et active en accueillant les jeunes filles dans la clôture afin de leur dispenser une éducation.

119 Hurel, Daniel-Odon. 2001. Guide Pour L'histoire Des Ordres Et Des Congrégations Religieuses. Turnhout: Brepols.

120 Elizabeth Rapley, *The Devotes : Women and Church in Sevententh-Century France* (Montreal: McGill-Queen's University Press Montreal, 1990).

the Old Regime[121]. Plus tard, Susan Dinan s'intéresse aux Filles de la Charité fondé en France en 1633 et le rôle considérable que ces dernières ont joué au niveau local (éducation, soin des malades, service spirituel), mais aussi au niveau du contexte national de Contre-Réforme[122]. Au fil des années, les questionnements et les raisonnements portant sur les communautés féminines s'affinent, et trois thèmes de recherche émergent : la vocation religieuse, la clôture monastique et l'activité intellectuelle[123].

Depuis, les études se multiplient avec, entre autres, les travaux de Marie-Elizabeth Henneau et Julie Pironti sur les Annonciades Célestes[124] ou ceux de Philippe Annaert sur les religieuses enseignantes[125]. Des projets récents témoignent d'un intérêt qui perdure. Le projet ANR LODOCAT, débuté en 2014, a donné lieu à un ouvrage collectif *Entre Ciel et Terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (Xe-XVIIIe siècle)*. Le séminaire de recherche « Religieuses et érudites » organisé par le MéMo (Université Paris Nanterre) et CRISES (Université Paul-Valéry Montpellier 3) rassemble une communauté de chercheurs autour des questions d'auctorialité dans le cloître[126].

Contrairement à leurs homologues anglaises, les clarisses françaises bénéficient d'études approfondies depuis le début des années 2000. Les nombreux travaux de Pierre Moracchini proposent une cartographie des couvents de clarisses de la France moderne et explorent la diversité de l'ordre. Fabienne Bliaux complète cet apport avec un article sur les clarisses colettine d'Amiens publié en 1997, puis, en 2001, elle mène une étude plus générale sur les clarisses du nord de la

---

121 E Rapley, A social history of the cloister. Daily life in the teaching monasteries of the Old Regime, Montreal, 2001 Elizabeth Rapley, *A Social History of the Cloister : Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, McGill-Queen's Studies in the History of Religion (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001), https://doi.org/10.1515/9780773569416.

122 Susan Dinan, *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France The Early History of the Daughters of Charity*, Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France (Routledge, 2017), https://doi.org/10.4324/9781315233857.

123 Marie-Elisabeth Henneau, « La Femme et le cloître à l'époque moderne. Bilan historiographique et perspectives de recherches », dans *Nouvelles sources et nouvelles méthodologies de recherche dans les études sur les femmes*, éd. par Guyonne Leduc (Lille, France: L'Harmattan, 2004), 63.

124 Julie Pironti, « Enjeux, idéaux et réalités de l'architecture conventuelle féminine à l'époque moderne », Appréhender le passé par le bâti. Enjeux et méthodes de l'Etude historique des sources architecturales », *Les carnets du LARHRA* 1, n^o^ numéro spécial (2015); Marie-Elisabeth Henneau, « Circulations et interactions autour des monastères de l'Annonciade céleste (1604-1674) », dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (xe-xviiie siècle)*, éd. par Pironti, Julie et Marie-Elisabeth Henneau, Rencontres, Histoire religieuse 574 (Paris: Classiques Garnier, 2023).

125 Philippe Annaert, « L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du Nord-Ouest de l'Europe, xviie-xviiie siècles », *Revue du Nord* 394, n° 1 (2012): 9, https://doi.org/10.3917/rdn.394.0007; Philippe Annaert, « Monde clos des cloîtres et société urbaine à l'époque moderne: les monastères d'ursulines dans les Pays-Bas méridionaux et la France du Nord », *Histoire, Économie et Société* 24, n° 3 (2005): 329-41, https://doi.org/10.3917/hes.053.0329.

126 Initié en 2014, le projet financé LODOCAT étudie : « l'originalité des formes de christianisme développées dans des zones « de marge », à cheval sur des frontières politiques, religieuses et linguistiques, à savoir l'espace de la Lotharingie puis des « pays d'entre-deux » médiévaux (de la mer du Nord à la Savoie) ; pays qui, augmentés du Milanais, ont constitué à l'époque moderne la « Dorsale catholique » (l'axe européen du front de catholicité, entre christianismes catholique et protestants) », « À propos », Hypothèse, LoDoCat, 2015, https://lodocat.hypotheses.org.

France[127]. En 2006, Corinne Gardais et Christine Cercy, se concentrent sur l'histoire des clarisses de Lille, qu'elles enrichissent d'une analyse archéologique de leur bâti claustral[128]. Enfin, en 2010, Fabienne Henryot, propose, un travail sur la lecture et la réforme observante par le prisme des pratiques de lecture et d'écriture et, en 2021, une étude des correspondances des clarisses françaises[129]. Le colloque « Sœurs Pauvres, 1220-2020, huit siècles de vie clarisses à Reims » tenu en 2020, en collaboration avec les clarisses de Cormontreuil, témoigne de la volonté des chercheurs de participer à la mémoire de ces communautés.

Ainsi, les chercheurs anglais et français ont rétabli, selon des chronologies quelque peu différentes, la voix des religieuses dans le cloître. Le couvent, s'il conserve son statut ambivalent, est aussi envisagé comme un espace de liberté, propice au déploiement de la créativité et à l'engagement spirituel. Loin d'être isolées de leur environnement, les religieuses contribuent à l'économie spirituelle des cités.

IV. Définition de la présente étude

a. Problématique

Cette thèse se propose de nuancer l'historiographie des couvents anglais qui entretient la théorie selon laquelle l'exil et l'anglicité sont les éléments définitoires et distinctifs de leur identité. Elle démontre qu'au cœur de l'identité des clarisses anglaises, le concept de stricte pauvreté joue un rôle tout aussi important que l'exil ou le caractère national. Elle suggère que les clarisses anglaises le valorisent et l'instrumentalisent pour en faire l'indicateur privilégié de leur exceptionnalité, qu'elles pensent, construisent et mettent en texte d'une façon qui leur est particulière. Cette première étude dédiée aux clarisses anglaises déconstruit donc la notion d'« exception anglaise[130] » fondée sur l'exil et l'anglicité, et montre que les moniales cultivent leur exceptionnalité non pas autour de leur nationalité mais de leur spiritualité. Ainsi, ce travail s'inscrit dans la droite ligne des travaux de James Kelly qui, en 2019, amorçait ce tournant historiographique en replaçant les

---

127 Fabienne Bliaux, « Les Saintes-Claires d'Amiens au XVIIIe siècle », *Revue du Nord*, 1997.

128 Christine Cercy et Corinne Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille », *Revue du Nord* 368, nº 5 (2006): 33. https://doi.org/10.3917/rdn.368.0033

129 Fabienne Henryot et Philippe Martin, éd., *Les femmes dans le cloître et la lecture: XVIIe-XIXe siècle*, Bibliothèque Beauchesne 46 (Paris: Beauchesne, 2017); Fabienne Henryot, « Le récit de fondation des dominicaines de Vic-sur-Seille (xviie-xviiie s.) », dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (xe-xviiie siècle)*, Rencontres 574 (Paris: Classiques Garnier, 2023); Fabienne Henryot, « Un livre achèvera de te rendre savante », dans *Les femmes dans le cloître et la lecture*, éd. par Philippe Martin et Fabienne Henryot (Paris: Beauchesne, 2017).

130 Laurence Lux-Sterritt, « Appartenance et singularité des couvents anglais en exil sur le continent : l'exception anglaise », *XVII-XVIII*, nº 76 (2019), https://doi.org/10.4000/1718.3658.

couvents anglais dans le mouvement global du catholicisme Européen[131]. Cette étude reprend donc cette approche en ce qu'elle décentre la question de l'exil et de l'anglicité, mais se propose de prolonger cette nouvelle perspective historiographique, pour se concentrer sur cet aspect caractéristique de la vie monastique des clarisses : la pauvreté. Elle analyse la manière dont les sœurs façonnent une identité franciscaine et tridentine concentrée autour de cette valeur centrale.

La pauvreté est un vœu commun à tous les couvents de femmes ; pourtant, chez les clarisses anglaises, elle est à la fois le fil rouge de leur vie contemplative et un élément distinctif. Les clarisses anglaises font de leur grande pauvreté une richesse qu'elles entretiennent, modèlent, revendiquent et qui les démarque de leurs coreligionnaires exilées et continentales. Dans leurs documents de mémoire et de spiritualité, elles procèdent à la construction d'une pauvreté qui leur est propre et dans laquelle leur anglicité, leur exil, et leur précarité sont des matériaux précieux.

b. Une étude de la pauvreté des clarisses anglaises : approche méthodologique et plan

Afin de nuancer cette singularité attribuée aux Anglaises, cette thèse étudie, en contrepoint, les communautés de clarisses françaises établies dans les régions voisines. Ce travail se propose de participer à un décloisonnement des historiographies anglaise et française sur le monachisme féminin. En effet, ces deux historiographies se sont développées en parallèle, mais n'ont convergé qu'à de rares occasions. Deux facteurs peuvent expliquer cette imperméabilité persistante : la barrière de la langue, d'une part, et, d'autre part, des approches méthodologiques propres. La démarche comparative de ce travail permet donc de mobiliser les apports des deux traditions afin de nuancer, compléter, infirmer ou affirmer des caractéristiques attribuées aux religieuses anglaises.

Les quatre couvents anglais de clarisses installés dans le nord de la France à Gravelines (1609), Dunkerque (1625), Aire-sur-la-Lys (1629) et Rouen (1644) constituent le cœur de cette étude. Toutefois, vouloir établir une comparaison entre des communautés de clarisses anglaises et françaises, c'est être confronté, d'emblée, à une difficulté majeure qui réside dans la diversité de l'ordre de sainte Claire. Si les appellations sont nombreuses – clarisses de la première observance, colettines, cordelières, capucines, sœurs grises, urbanistes, clarisses de l'Ave Maria, clarisses isabellines –, et les particularités, souvent subtiles, de leur mode de vie le sont tout autant. Ainsi, ce travail intègre d'autres formes proches par leur rigueur comme les clarisses de la première observance, les clarisses capucines ou les clarisses de l'*Ave Maria*, ainsi que d'autres, plus mitigées, comme les clarisses urbanistes ou isabellines. Les diverses branches seront d'abord définies et, dans

[131] James Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 2020).

un souci de lisibilité, chacune des communautés mentionnées au cours de cette étude sera identifiée par son lieu d'installation, sa branche et sa nationalité. Ce travail consiste donc en une mise en regard régulière, mais pas constante, des couvents anglais et français.

La chronologie retenue pour cette thèse commence à la fondation du premier couvent de clarisses anglaises fondé à Gravelines, en 1609. Elle se clôt en 1750, lorsque s'amorce un déclin progressif des recrutements, qui précède le départ des religieuses à la révolution. Ces bornes chronologiques sont suffisamment étendues pour permettre d'étudier la fondation des communautés anglaises ainsi que leur développement sur le temps long. En quelques occasions, ce travail considère des phénomènes antérieurs à 1609. Par exemple, lors de l'analyse du processus de fondation des couvents français, dont certains remontent au XIIème siècle. Ces retours en arrière permettent d'expliquer des phénomènes antagonistes ou persistants de leur histoire au XVIIème et XVIIIème siècle.

Cette étude se décline en six chapitres, chacun d'eux est consacré à un aspect spécifique de la vie contemplative des clarisses. Le premier chapitre explore les difficultés qui jalonnent le processus d'installation des couvents de clarisses exilées et continentales. Il définit d'abord le cadre législatif adopté par les clarisses anglaises et la signification que revêt un tel choix, d'une part au sein de l'ordre, et d'autre part, au sein du catholicisme tridentin. Il analyse ensuite l'influence de l'idéal de pauvreté dans chacune des étapes de la fondation des communautés et détermine les difficultés qui en découlent. Enfin, il se concentre sur la manière dont les clarisses se réapproprient la précarité de leur situation pour revendiquer leur attachement à l'idéal de pauvreté et aux valeurs tridentines.

Le second chapitre interroge le modèle économique des clarisses dans lequel la précarité est un élément central ; quelles contraintes l'idéal de pauvreté induit-t-il dans l'organisation quotidienne des clarisses ? Comment concilier la pauvreté et les impératifs de survie ? Pour répondre à ces questionnements, ce chapitre identifie d'abord l'idéal de pauvreté comme un héritage spirituel qu'il convient de préserver, avant d'identifier les différents acteurs, externes et internes, qui en sont les garants. Il analyse ensuite les stratégies financières élaborées par les moniales pour assurer la pérennité de leur couvent et, enfin, il apporte un éclairage sur l'aspect matériel des cloîtres. Ce chapitre souligne l'importance des mécènes dans la survie des couvents et l'obligation des religieuses de maintenir l'aura de sainteté de leur communauté.

Le troisième chapitre s'intéresse aux individus qui composent les communautés de clarisses anglaises et aux modalités de leur recrutement. Il analyse les spécificités de la réception des sœurs de sainte Claire au noviciat et à la profession ainsi que le caractère collectif de la sélection des futurs membres du couvent. Il démontre que la sélection opérée par les clarisses est exigeante. Elle

considère non seulement l'adhésion de la postulante aux valeurs de l'ordre, mais aussi sa capacité physique à endurer la pauvreté. Pour finir, il se concentre sur la manière dont le monde extérieur – notamment le caractère national des Anglaises – influe sur les dynamiques sociales dans le cloître.

Le quatrième chapitre révèle que les modalités d'application de la pauvreté sont parfois source de conflit. Pour ce faire, il analyse la querelle de juridiction qui a divisé la communauté de Gravelines en 1625. Cette étude de cas soulève l'articulation délicate entre l'identité anglaise, franciscaine et tridentine des clarisses exilées. En ce sens, elle considère d'abord la redistribution du pouvoir ecclésiastique à l'époque moderne et ce que cela implique dans la définition de la juridiction des clarisses. Puis, elle interroge les limites du pouvoir abbatial et les restrictions imposées par la clôture. Enfin, elle analyse la manière dont les clarisses gravelinoises négocie l'autorité et les outils mobilisés pour sceller la résolution du conflit et prévenir les récidives. Le chapitre cinq explore la richesse des productions textuelles des clarisses anglaises ainsi que leurs pratiques d'écritures. Il soulève les questionnements suivants : quelles stratégies d'écriture les sœurs déploient-elles pour produire des textes fédérateurs ? Comment la pauvreté s'exprime-t-elle dans le geste d'écriture des autrices, des traductrices et des copistes ? Il examine la manière dont les sœurs prennent la plume pour produire des supports textuels variés, destinés à structurer, unir et unifier la communauté autour de modèles de piété communs, d'une histoire et d'une spiritualité partagées.

Pour finir, le chapitre six s'intéresse aux pratiques spirituelles des clarisses en prenant pour objet d'étude l'instrument de ces pratiques : le corps. Il démontre que la pauvreté du corps est une source de spiritualité en considérant d'abord le corps comme un obstacle dans l'atteinte de la perfection spirituelle, puis, comme un instrument de la spiritualité et le lieu de l'expérience mystique. Il se concentre ensuite sur un passage clé dans le cheminement spirituel des religieuses : la mort. Cette dernière partie montre d'abord comment, au décès de la moniale, son corps devient le témoin de sa sainteté et, enfin, elle analyse la dimension supplémentaire que revêt la mort chez les clarisses. Le choix d'une vie de dépouillement n'est pas sans récompense puisqu'à cet instant, la pauvreté endurée sur terre se transforme en une richesse infinie une fois le paradis atteint.

c. Les couvents à l'étude

Au cœur de ce travail de thèse se trouvent les quatre couvents anglais de clarisses colettines installés à Gravelines en 1609, à Dunkerque en 1625, à Aire-sur-la-Lys et 1629 et à Rouen en 1644. Ces territoires, situés à la frontière de la France et des Pays-Bas espagnols, oscillent régulièrement entre l'autorité française et espagnole. Il est pertinent d'étudier des couvents anglais et français

installés dans des aires géographiques proches, de sorte que leur expérience s'inscrive dans un climat religieux, politique et économique similaire.

En ce sens, neuf couvents de clarisses françaises ont été retenus. Ils relèvent de chacune des branches évoquées plus haut et son localisés, principalement, dans le nord de la France. Cette sélection comporte la fondation française la plus ancienne installée à Reims en 1220, des fondations mitigées comme les clarisses d'Argentan et de Provins, et des fondations réformées par les constitutions colettines à la fin du XVème siècle comme celles de Lille, Alençon et Amiens. Une seule est fondée *ex nihilo* à l'époque moderne, il s'agit des clarisses capucines de Paris. Outre les clarisses à l'observance mitigée, ces communautés vivent toutes selon un degré de pauvreté similaire.

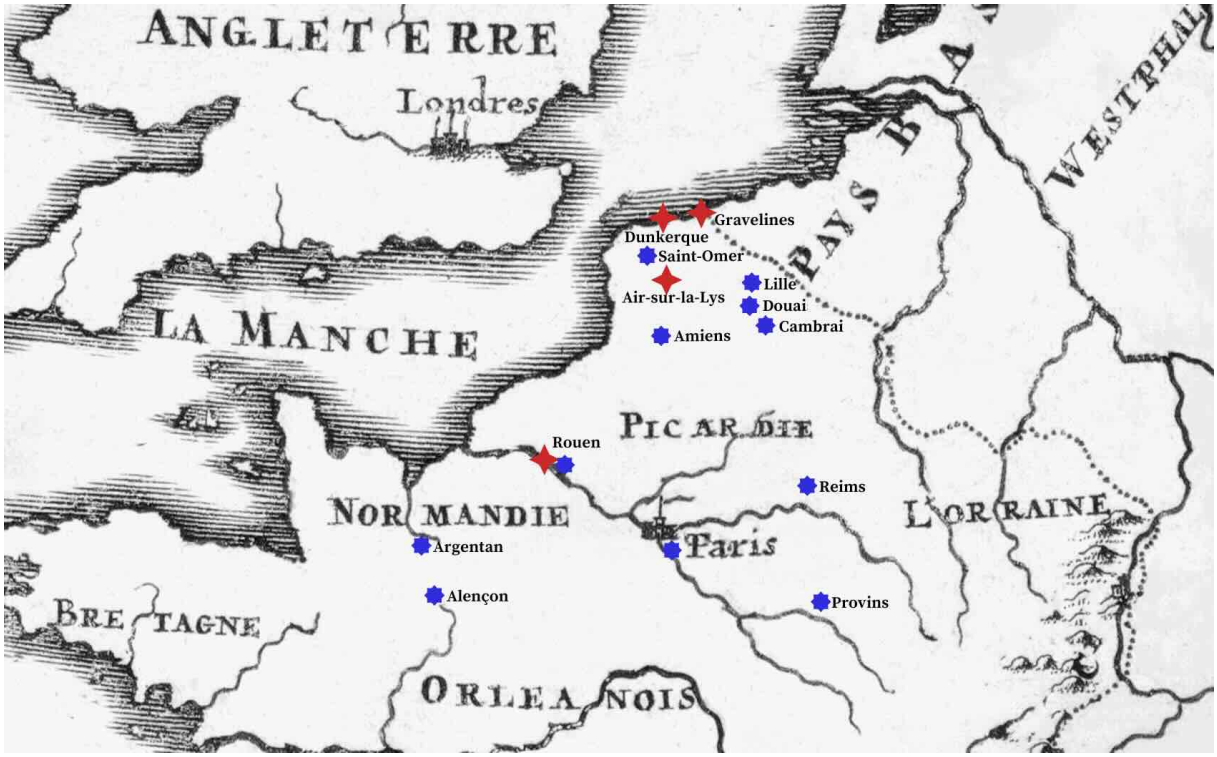


Figure 2 – Répartition des couvents anglais (en rouge) et français (en bleu) dans le nord de la France. Adaptée de la carte originale : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8438926q.r=btv1b8438926q_1?rk=21459;2

d. Le corpus

Le socle de cette étude est constitué d'un corpus de sources primaires aussi riches que variées.

Corpus des clarisses anglaises

À leur retour en Angleterre après la Révolution française, les clarisses exilées s'installent à Haggerston Castle (Northumberland), puis en 1807 elles déménagent à Scorton Hall (Yorkshire) avant de fonder une abbaye à Darlington en 1857. En 2007, les effectifs décroissent et poussent la

communauté à s'installer dans un bâtiment plus approprié. Elles s'installent alors à Much Birch, dans le couvent dans lequel une communauté composée d'une dizaine de religieuses réside encore aujourd'hui. Toutefois, avant de quitter Darlington, elles lèguent une partie de leurs archives à l'Université de Durham (Annexe 1). Les archives des clarisses anglaises sont donc réparties dans deux fonds distincts : les archives privées des clarisses de Much Birch et les archives déposées dans les collections spéciales de l'Université de Durham. Le corpus de documents manuscrits se compose de presque 9000 feuillets, auxquels s'ajoutent les documents imprimés.

Archives privées des clarisses de Much Birch

Situé à Much Birch (Hereford), le couvent des clarisses anglaises abrite encore une petite communauté et ses archives. Dans une petite pièce, les sœurs conservent les documents ayant appartenus à leurs consœurs exilées. Avec l'accord de l'abbesse, il a été possible de photographier les éléments nécessaires pour mener à bien ce travail. Les documents ne sont pas classifiés, à l'exception de vingt-neuf ouvrages manuscrits pour lesquels les religieuses ont élaboré un système de cotation (BW, Book Written), accompagné de notices bibliographiques. Cette collection contient principalement des documents des couvents de Gravelines et de Rouen.

Cette collection BW se compose d'ouvrages prescriptifs généraux comme *The chiefs points of our holy ceremonies in which the sisters must daily renew them selves* (BW5), ou adressés aux officières à l'exemple de *The office of the portress* (BW28), *The office of the office of the discreet* (BW28a) et *Instructions to the choir sacristan* (BW20). Ils permettent de comprendre le fonctionnement de la communauté à l'intérieure du cloître et de saisir les spécificités de l'ordre de sainte Claire.

À ces documents normatifs s'ajoute un nombre important de manuels spirituels comme *The litany of the holy sacrament and other prayers* (BW24), *Advices and reflections upon the dutys of a Religious State* (BW12), *The looking glass of a religious soul representing to her eyes her principall dutys* (BW6) ou *Elevation to jesus christ when holy sacrement is exposed* (BW14). Ces ouvrages offrent une vue détaillée des pratiques spirituelles des clarisses. (Annexes 2 – 5)

Outre ces documents catalogués, les archives de Much Birch renferment une grande quantité de feuillets divers, rangés dans des boîtes ou des pochettes, certaines organisées par thématiques, d'autres, par couvents. On y trouve les originaux des contrats de ventes des terrains sur lesquels les couvents se sont installés, des plans originaux des bâtiments ou des sépultures, des correspondances, mais aussi des documents plus contemporains. En effet, lors de leur dépouillement, le contenu de ces boites dévoile le travail d'enquête mené par les religieuses actuelles pour reconstituer le passé de leur communauté. On y trouve les listes des abbesses ou des confesseurs, et des extraits de documents originaux, ou transcrits, comme la chronique de Gravelines.

Les plans originaux réalisés par les clarisses de la période moderne ont été reproduits en facsimilé afin qu'ils soient plus lisibles dans le corps de la thèse. Les photographies des originaux se trouvent en annexe (Annexes 6 et 7). De même, un fac-similé du plan du cimetière claustral des clarisses de Rouen (Annexe 8) a été reconstitué en version numérique et interactive, accessible en ligne grâce au lien suivant : https://xd.adobe.com/view/ae83c7a4-62e0-433e-9a73-ce4ce90ecddd-fbd0/?fullscreen. Le plan numérique permet une vue rapprochée du plan en cliquant sur « agrandir la zone ». Pour chaque sépulture, une notice biographique (nom, prénom, date de profession, nom de religion, date de mort) tirée de la base de données *Who Were The Nuns* ? a été affiliée. Des filtres ont également été ajoutés et permettent, par surbrillance, de localiser sur le plan les différentes catégories d'individus enterrés dans le couvent (filtres « abbesse », « sœur de chœur », « supérieurs masculins », « pensionnaires/mécènes » situés en haut à droite).

Les clarisses de Much Birch conservent également des objets et des réalisations artistiques de leurs consœurs exilées. Elles disposent d'un recueil de marqueterie de paille, d'une dizaine de grands crucifix en bois peints et d'une image ornée de paperolles (Annexe 9).

Palace Green Library, Special collections, Université de Durham

Depuis 2007, les archives de l'université de Durham renferment, dans une collection spéciale de la bibliothèque de Palace Green, 74 manuscrits produits par les clarisses exilées entre le XVIIème et le XXème siècle (Annexe 10)[132]. La grande majorité sont des ouvrages du XVIIIème siècle et sont des manuels de dévotions copiés, traduits ou compilés par les moniales. Certains sont plus généraux, à l'instar de *The Hidden Treasure of Religious Perfection* (MS1) ou de l'ouvrage de Louis de Blois *The Spiritual Institution* (MS11), tandis que d'autres sont propre à l'ordre des clarisses, comme *A short compendium of the lives and virtues of the Saints both men and women of our holy Order* (MS15) ou *Reflections on being a Poor Clare* (MS26). La collection contient de nombreux manuscrits copiés en latin et en français, à l'exemple des *Meditations tirées de l'Ecriture Sainte* (MS19) ou les *Meditations pour l'octave du très Saint Sacrement* (MS30).

Une large proportion de ces manuscrits sont consacrés à la Passion du Christ, laissant entrevoir l'affection des clarisses pour cette dévotion. La collection présente, entre autres, *The sufferances of Our Saviour Jesus Christ* (MS49), *The Way of the most Holy Cross* (MS50), *The Stations of the Passion* (MS52). (Annexe 10)

Des ouvrages prescriptifs complètent ceux trouvés à Much Birch, notamment *The Office of the Abbess* (MS27) ou *The Office and Duty of the Mother of the Sick* (MS32). De même, l'ouvrage *The Book*

[132] La majorité de ces manuscrits ne présente pas de date de production précise. Les archivistes de la Palace Green Library, avec l'aide des clarisses de Darlington, ont toutefois pu estimer leur siècle de production.

of Ceremonies and Observances of our Convent précise les indications apportées par celui de Much Birch. Des manuscrits comme les *Declarations upon the first Rule of St Clare* (MS58), commentent les différentes éditions imprimées de la règle de sainte Claire, disponible en ligne. Un grand livre de chants liturgiques est conservé aux archives de Ushaw College, à Durham (Annexe 11).

Sources imprimées

Quatre éditions anglaises de la règle de sainte Claire sont disponibles en ligne, sur la plateforme EEBO. La première, *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, est publiée en 1621 pour les clarisses de Gravelines. Elle contient la première règle de sainte Claire et la biographie de sainte Catherine de Bologne. Par la suite, deux rééditions seront publiées pour Gravelines en 1658 et 1665. Elles diffèrent de la première édition en ce qu'elles contiennent un appareil paratextuel étoffé qui fait l'objet d'une analyse détaillée au fil de cet étude. Une dernière édition intitulée *Pious little treatises, together with the Rule of Saint Clare and declarations upon it*, publiée en 1684 est destinée aux clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys.

Si les clarisses anglaises adoptent les constitutions colettines, leurs règles – car elles ne les incluent pas, ou sont incomplètes. Un fac-similé du document se trouve dans une série d'éditions récentes consacrées aux travaux d'une clarisse autrice et traductrice, Elizabeth Evelinge. Un an après la publication de la première règle de 1621, elle publie les *Declarations and ordinances made vpon the rule of our holy mother, S. Clare* pour ses consœurs de Gravelines.

Les traductions imprimées d'Elizabeth Evelinge enrichissent ce corpus. Au nombre de trois elles se composent de *The Admirable Life of the Holy Virgin S. Catharine of Bologna* (1621), *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare* (1635) et *The Life of Blessed Sainte Euphrosina* (c.1635).

Des éditions critiques des manuscrits complètent ce corpus. Il s'agit de textes de mémoire importants comme les *Chroniques de Rouen*, éditées par Caroline Bowden, qui contribue aussi à la transcription de *The Register of Deaths at Rouen 1647–1779*. De même, William Hunnybun édite les *Registers of the English Poor Clares at Gravelines, including those who founded filiations at Aire, Dunkirk and Rouen, 1608-1837*. Une source plus contemporaine a constitué une ressource utile dans l'approche du couvent de Gravelines, il s'agit de l'*Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* composées au XIXème siècle par Raymond de Bertand[133].

Le corpus constitué pour les clarisses anglaises est donc très riche. Il est représentatif à la fois des genres littéraires présents dans le cloître, mais aussi de chacune des facettes de la vie monastique.

---

[133] Raymond de Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* (Dunkerque: imprimerie de B. Kien, 1857), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.

Base de données Who Were the Nuns?

Cette étude s'appuie également sur des données statistiques réalisées à partir de la base de données en ligne *Who Where The Nuns*, recensant l'ensemble des religieuses ayant fait profession dans les couvents anglais exilés. Les informations contenues dans les notices bibliographiques de chaque moniale ont permis d'évaluer le nombre de professions au fil des décennies, l'âge moyen à la profession, les années passées en religion, les liens familiaux entre les clarisses et les Anglaises dans d'autres ordres.

Corpus des clarisses françaises

La constitution du corpus des clarisses françaises a donné lieu à un long travail d'enquête auprès des communautés actuelles (clarisses de Cormontreuil et de Poligny) ainsi que dans les catalogues des archives départementales et municipales. Les multiples dénominations des clarisses participent à rendre la tâche fastidieuse. Outre les appellations afférentes à leur branche spécifique dans l'ordre de sainte Claire, elles figurent aussi sous les noms suivants : sœurs pauvres, pauvres claires, pauvres dames, clairisses, riches claires. Ainsi, on constate un éclatement des sources, souvent présentées dans des inventaires peu lisibles. À la suite de la destruction des écrits spirituels à la Révolution française, la plupart des manuscrits conservés dans les archives ont trait à l'aspect financier des communautés.

Les archives départementales de l'Orne présentent néanmoins un inventaire détaillé des fonds des clarisses d'Argentan et d'Alençon, auquel s'ajoutent des notices descriptives contentant des précisions et des extraits des sources. Cette ressource a été d'une aide précieuse dans l'exploration de l'aspect financier des couvents.

Les chroniques manuscrites

Deux chroniques originales composent le corpus des clarisses françaises. Il s'agit d'abord de celle de Reims intitulée *Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives*, conservées dans les archives départementales de la Marne, et ensuite, de l'histoire d'Argentan, *Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres*. Autrefois conservées dans un fond privé, elles sont acquises par les archives départementales de l'Orne en 2012 et éditées par Pierre Moracchini en 2016.

Les sources imprimées

Des monographies plus récentes, souvent réalisées par des clercs, retracent l'histoire de certaines communautés en combinant des extraits de la chronique originale et des passages narrativisés, à l'exemple de la *Monographie du couvent des Pauvres Claires de Lille (1453-1792)*, réalisée par l'abbé Dancoisne en 1866. D'autres monographies telles que *Les Clarisses capucines de Paris, 1602-1702*, composées en 1911 par le père Denis, religieux du tiers-ordre, ou l'*Histoire de Cambrai* de Louis Trénard, ont été utilisées pour cette étude.

Des ouvrages de controverses imprimés comme la *Toillette de M. l'Archevesque de Sens ou Réponse au Factum des Filles de Sainte Catherine lés Provins, contre les Pères Cordeliers, 1669* et sa réponse, le *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers, 1679* sont un matériau précieux dans l'analyse des conflits.

En outre, trois riches catalogues d'exposition sur l'art chez les clarisses de France, puis, plus spécifiquement, d'Alençon et d'Argentan, offrent également l'opportunité d'appréhender la dimension matérielle et artistique de ces couvents.

Chapitre 1 – Le choix de la pauvreté face au défi de l'exil : enjeux et difficulté des fondations de clarisses

En 1607, la religieuse anglaise Mary Ward quitte les clarisses flamandes de Saint-Omer pour fonder un couvent du même ordre, réservé à ses consœurs exilées. Sa décision n'est pas sans risque : d'une part, elle abandonne la stabilité de sa situation pour fonder, seule et sans ressources, un nouvel établissement ; d'autre part, elle choisit de le fonder dans le cadre de la stricte pauvreté imposée par l'ordre de sainte Claire.

Les fondations de clarisses anglaises s'inscrivent dans la droite ligne des injonctions tridentines et du mouvement de reconquête catholique porté par les ordres monastiques en France. C'est au cœur de l'effervescence spirituelle du XVIIème siècle que les Anglaises exilées établissent leurs couvents. Ce chapitre partie se concentre d'abord sur la nature du cadre législatif choisi par les clarisses anglaises, puis s'intéresse au processus de fondation des communautés. Il considère les multiples acteurs impliqués dans cette entreprise ainsi que les obstacles rencontrés lors de leur installation. Sont-ils propres au contexte de l'époque moderne ? Aux clarisses ? Aux Anglaises ? Pour répondre à ces interrogations, ce chapitre considère, en contrepoint, la fondation des couvents de clarisses françaises installées depuis le XIIIème siècle. Enfin, cette analyse des fondations explore la manière dont les clarisses anglaises instrumentalisent leurs débuts modestes pour servir à la fois l'esprit tridentin et l'idéal de pauvreté auquel elles aspirent.

I. Embrasser la rigueur

À la fin du XVIIème siècle, la France compte cent-quatre-vingts communautés de clarisses, dont la plupart vivent selon une forme de pauvreté assouplie. Les trois couvents de clarisses installés en Angleterre avant la dissolution relevaient eux-aussi de ce mode de vie mitigé. Pourtant, lors de la fondation des clarisses anglaises sur le continent, Mary Ward souhaite que sa communauté relève de la plus haute forme de pauvreté en adoptant la première règle de sainte Claire et les constitutions rédigées par la réformatrice de l'ordre, sainte Colette.

Le choix de Mary Ward n'est pas anodin. Cette partie explore la manière dont il permet aux Anglaises de se positionner au sein de leur ordre et dans le contexte de Réforme catholique. Afin de comprendre les enjeux que comporte une telle décision, il convient d'abord de considérer la diversité législative de l'ordre de saint Claire, puis de la replacer dans le contexte de Réforme religieuse de l'époque moderne.

a. Au nom de l'idéal de pauvreté : la *diversitas vitae* de l'ordre de Sainte Claire au XVIIème siècle

À l'époque moderne, l'ordre de sainte Claire – et la famille franciscaine plus largement – se caractérise par sa diversité. Le développement spectaculaire qu'il connait au début du XVIIe siècle se matérialise par l'éclosion, à travers l'Europe, de couvents féminins qui se différencient par la règle qu'ils observent et la juridiction à laquelle ils sont soumis[134]. Clarisses, clarisses urbanistes, clarisses colettines, clarisses de l'Observance ou de l'*Ave Maria*, clarisses capucines, toutes ces appellations témoignent de la variété législative de l'ordre de sainte Claire. L'historienne Fabienne Henryot note toutefois que les branches féminines de la famille franciscaine, bien que relevant de traditions différentes, conservent toutes un attachement particulier à l'esprit de François et de Claire d'Assise[135].

Si l'Europe de la première modernité est le théâtre du développement de l'ordre, c'est au XIIème siècle que débute sa mutation, qui se termine au XVIème siècle[136]. C'est autour de l'idéal de pauvreté, ou plutôt de sa mise en œuvre pratique, que se cristallisent les divergences à l'origine de la diversité de l'ordre de sainte Claire. En effet, les différences entre les groupes évoqués plus haut résident dans le degré d'observance de la règle et surtout, de la pauvreté. En 1253, deux jours avant le décès de Claire d'Assise, le pape Innocent IV (1243-1254) approuve la règle qu'elle avait rédigée et dans laquelle elle formalise son mode de vie particulier. La règle de sainte Claire, aussi appelée « première règle[137] », formule la ligne de conduite suivante : « not to have or receive any possessions or propriety either by themselves or by ther meanes interposed, nor any thing that may rightly be called propriety […][138] » Les sœurs peuvent néanmoins être propriétaires du terrain sur lequel se trouve leur monastère et leur jardin. Les denrées qui y sont cultivées n'ont pas vocation à être vendues et sont réservées à leur seule consommation. En outre, la première règle proscrit les revenus fixes : les sœurs vivent d'aumônes qu'elles récoltent lors des quêtes menées par les sœurs converses ou des frères-quêteurs. L'ordre de sainte Claire gagne rapidement en popularité et se diffuse à travers l'Italie, puis en Europe, notamment en France où le premier couvent de clarisses relevant de la première règle est fondé à Reims en 1220. Néanmoins, l'esprit originel de stricte pauvreté promu par la fondatrice ne tarde pas à subir quelques altérations visant à le mitiger.

---

134 Pierre Moracchini, « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVIIe siècle) », *Revue Mabillon*, n[o] t. 12 (2001): 206.
135 Fabienne Henryot, « Capucins et capucines en Flandre au XVIIe siècle », dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes entre Gênes et Liège (Xe-XVIIIe siècles)* (Paris: Classiques Garnier, 2023).
136 Fabienne Bliaux, « Les Saintes-Claires d'Amiens au XVIIIe siècle », *Revue du Nord*, 1997, 1.
137 Dans cette thèse, nous réfèrerons à la *Règle de Sainte Claire* par « règle », « première règle » ou « règle primitive ».
138 *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, English College Press (Saint Omer, 1621), 30-31.

Au cours du XIIIème siècle, Isabelle de France, fille de Louis VIII (1223-1226), souhaite fonder une abbaye royale de clarisses à Longchamp. Toutefois, son désir de richement doter sa future communauté entre en contradiction avec les régulations temporelles imposées par la première règle. Avec l'assistance de cinq frères franciscains[139], elle rédige une nouvelle règle qui autorise les sœurs à recevoir des biens au titre de la communauté et à avoir des servantes dans la clôture[140]. Approuvée par Urbain IV (1261-1264) en 1263, cette règle mitigée est appréciée des familles nobles en France, puis en Europe[141]. En Angleterre, le prestige de ces établissements inspire les mécènes royaux, désireux d'établir d'autres modèles monastiques que ceux des ordres bénédictins ou cisterciens[142]. En 1293, Blanche d'Artois, veuve d'Henri III de Navarre (1573-1575) et femme du Comte Edmond de Lancaster, fonde un couvent de clarisses isabellines à Aldgate, près de Londres. Le siècle suivant, deux autres fondations de couvents relevant de la règle d'Isabelle voient le jour à Denney (Cambridgeshire) et Bruisyard (Sufffolk)[143]. Ces couvents acquièrent un patrimoine terrien et foncier conséquent ainsi que des pensions versées par des laïques séjournant dans le cloître[144].

En octobre de la même année, une règle semblable à celle d'Isabelle de France est promulguée par Urbain IV et confère aux sœurs des privilèges similaires. Ces clarisses portent le nom de « clarisses urbanistes » ou « riches claire » – en opposition aux « pauvres claires » de la première règle – et comptent des fondations à Sainte-Catherine-les-Provins (fondé entre 1237 et 1261) ou Argentan[145]. Grâce à cette nouvelle règle, plus souple, les moniales peuvent désormais être propriétaires et percevoir des revenus fixes issus de leurs biens fonciers. La règle urbaniste offre donc aux clarisses un confort financier certain et leur permet même – par leurs multiples investissements – de devenir actrices de l'économique locale. Le siècle qui suit la création des établissements relevant de la première règle ou de la règle mitigée est marqué par le relâchement généralisé : les couvents urbanistes et certains couvents primitifs se constituent de vastes fortunes, tant financières que foncières.

---

139 Saint Bonaventure, Guillaume de Méliton, maître de l'université de Paris, Eudes Rigault, futur archevêque de Rouen, Ode de Rony et Guillaume Archambault.

140 Fabienne Bliaux, « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France », *Société historique et archéologique de Château-Thieny*, 1999, 29.

141 La règle d'Isabelle est adoptée par de nouvelles fondations comme le couvent royal de Saint-Marcel (1289) ou l'abbaye royale du Moncel (1336), Mya Pereira et al., « Un espace monastique royal : L'abbaye du Moncel », *Archéologie médiévale* 19 (1989).

142 Michael Hicks, « The English Minoresses and their Early Benefactors », dans *Monastic Studies: The Continuity of Tradition*, éd. par Judith Loades (Bangor: Gwynned, 1990); Bert Roest, *Order and disorder : the Poor Clares between foundation and reform* (Leiden: Brill Leiden, 2013), 124.

143 Roest, *Order and disorder : the Poor Clares between foundation and reform*, 124.

144 Les clarisses urbanistes anglaises possèdent des manoirs à Bruisyard, Winston, Hargham, South Repps, Badburgham and Alderton. Voir William Page, « House of minoresses: Abbey of Bruisyard », dans *A History of the County of Suffolk*, vol. 2 (Londres, 1975), 131-32.

145 Bliaux, « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France », 29.

À la fin du XIVème et début du XVème siècle, ce relâchement s'étend à l'ensemble du monachisme, alors en proie à de vives critiques. De cette période de crise sont nés les mouvements réformateurs *de observantia* dont la ligne directrice consiste en un retour à l'esprit des origines. Dans le monde franciscain, le mouvement de l'Observance franciscaine, né en 1390, prône l'observance stricte de la règle et l'application de la pauvreté, non sans désaccords avec la pensée des Conventuels franciscains qui se veut plus souple. L'Observance franciscaine acquiert son autonomie au sein de l'ordre au milieu du XVème siècle et avec elle, une partie des couvents désormais soumis à l'autorité des vicaires provinciaux[146]. Ce projet de raffermissement de l'idéal contemplatif est porté par plusieurs figures masculines mais aussi féminines à l'instar de Colette de Corbie (1381-1447), qui entreprend la réforme de l'ordre de sainte Claire.

Deux siècles après la naissance de l'ordre, Colette de Corbie prône un retour à la pauvreté et à la stricte clôture, seul cadre propice à la parfaite contemplation. Désireuse de raviver la rigueur et l'austérité de la règle, elle rédige un ensemble de constitutions qui ne se substitue pas au texte primitif mais en précise certains aspects. Dans ses constitutions – approuvées par le ministre général franciscain en 1434 et par le Pape Pie II (1458-1464) en 1458 – Colette de Corbie met en lumière les aspects de la spiritualité qu'elle considère émoussés par le siècle. Son texte répond aux lignes de failles de la première règle et dissipe toute possibilité d'interprétation quant à la mise en œuvre de la pauvreté, il précise : « […] we forbid by obedience the said Sisters, in any sort to receave any house to hire, or land, or garden to plough, or medow to till or vineyard, or any other thing, to manure of possesse[147] ». Les prescriptions sont plus exhaustives que la règle primitive puisqu'elles ajoutent : « Furthermore they shall not have inheritances or rents, nor shal not receave yearly provisions, or perpetuall almes eyther by themselves, or by any other person interposed[148] »

Au total, Colette réforme et fonde dix-sept couvents de clarisses « colettines » selon le principe de stricte observance et de pauvreté originelle. Parmi les fondations *ex nihilo*, on trouve les couvents d'Hesdin et d'Amiens fondés en 1437 et 1445[149]. Tandis que Claire d'Assise est la première femme à composer une règle monastique approuvée, Colette de Corbie est la première femme à réformer un ordre contemplatif[150]. La réforme colettine n'est certes pas la seule de son siècle, mais

---

146 Ludovic Viallet, « Le séisme observant (XIVe-milieu du XVe siècle) », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, par Marie-Madeleine De Cevins et Jean-Michel Matz (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010). https://doi.org/10.4000/books.pur.131202.

147 Colette de Corbie, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, trad. par Elizabeth Evelinge (Saint-Omer, 1622), 90.

148 *Ibid.*, 90.

149 Toutefois, Colette de Corbie ne souhaite pas s'agréger au mouvement de l'Observance franciscaine duquel elle se distance en demeurant dans sous la juridiction des ministres généraux, Bliaux, « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France », 30; Bliaux, « Les Saintes-Claires d'Amiens au XVIIIe siècle », 102.

150 Pierre de Vaux et Elisabeth Lopez, *Vie de sœur Colette* (Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne Saint-Etienne, 1994), 8.

c'est celle qui rencontre le plus de succès[151]. Les Observants franciscain, s'ils n'ont pas convaincu les clarisses colettines d'intégrer leurs vicairies, réforment les couvents de sœurs tertiaires régulières – ou sœurs grises – se trouvant sous leur juridiction. Vers 1482, leur statut de moniales non-cloitrées interroge les réformateurs qui les encouragent à adopter la *Règle de Sainte Claire* et les *Constitutions* de sainte Colette[152]. Ce mouvement dit de l'*Avé Maria*, regroupe les couvents de Lille, réformé en 1490 et Alençon, fondé *ex nihilo* en 1501. Un second mouvement réformateur masculin, celui des capucins[153], se déploie plus tardivement en France dans les années 1574[154]. Ces derniers fondent des établissements masculins et féminins, comme les clarisses capucines de Paris fondées en 1604, et réforment des communautés existantes, à l'instar des colettines d'Amiens, réformées par les capucins au début du XVIIème siècle[155].

Ainsi, la *diversitas vitae* des clarisses résulte donc de vagues de réformes successives. Parmi ces branches, se cristallise une vision dichotomique de la vie contemplative : d'un côté les « réformées », fidèles à l'idéal primitif et, de l'autre, les « déréformées », enclines à une certaine souplesse[156]. Le positionnement normatif souhaité par Mary Ward et les membres fondateurs des succursales anglaises, révèle leur volonté de s'inscrire dans l'esprit de réforme porté par leur ordre depuis le XIVème siècle. Les principes de sainte Claire et de sainte Colette, par leur rigueur, devancent la réforme globale initiée par le concile de Trente. Dans une période de relâchement, les décrets tridentins ravivent, au cœur des ordres monastiques féminins, les courants réformateurs des siècles précédents autour de la notion d'obéissance, de pauvreté et surtout, de clôture.

---

151 Deux groupes d'acteurs majeurs participent à diffuser le charisme réformateur de Colette de Corbie. D'abord, elle connait le soutien d'illustres familles françaises qui fondent et assurent la pérennité financière des communautés colettines puis, le soutien, plus tardif, des Observants franciscains.

152 Voir les précisions de Pierre Moracchini, dans Archives départementales de l'Orne, Conservation des antiquités et objets d'art, et Musée des beaux-arts et de la dentelle, *Une présence discrète à Alençon : les clarisses à Alençon : 1501-2001* (Alençon: Conseil général de l'Orne, 2001), 587-88.

153 Né en Italie, cette réforme est initiée par le religieux Matthieu de Baschi en 1525.

154 Fabienne Henryot, « La province des capucins de Champagne et Lorraine au XVIIe siècle, de la formation à l'éclatement », éd. par François Roth et Michel Burr, *Annales de l'Est*, Lorraine et Champagne, mille ans d'histoire, n[o] numéro spécial (2009): 1.

155 Les capucines de Paris essaimeront plus tard à Tours puis Marseille. Les capucines sont placées sous la juridiction des frères capucins et suivent le bréviaire, les constitutions et cérémonies des capucins, en sus des Constitutions de sainte Colette, Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702* (Couvin, 1911), 22.

156 Viallet, « Le séisme observant (XIVe-milieu du XVe siècle) ».

Branches de l'ordre de Sainte Claire	Clarisses	Clarisses urbanistes Clarisses isabelline	Clarisses Colettines	Clarisses de l'*Ave Maria*	Clarisses Capucines
Origine	Sainte Claire d'Assise	Mitigées par Urbain IV et Isabelle de France	Réformées par sainte Colette de Corbie	Réformées par les Observants franciscains	Réformées par Matthieu de Baschi, réforme portée par Marie Laurence Longo chez les femmes
Siècle	XIIIème siècle	XIIIème siècle	XVème siècle	XVème siècle	XVIème siècle
Textes législatifs	• Première règle	• Règle Urbaniste • Règle d'Isabelle	• Première règle • Constitutions colettines	• Première règle • Constitutions colettines	• Première règle • Juridiction des capucins • Constitutions des capucins (ou) • Constitution colettines
Couvents	• Reims (1220-jusqu'en 1519) • **Gravelines* (1609-jusqu'en 1634)** • **Dunkerque (1625)***	• Sainte-Catherine-les-Provins (1248) • Saint-Marcel (1289) • Nogent-l'Artaud (1299) • le Moncel (1309) • Reims (à partir de 1519) • Argentan (1520)	• **Gravelines* (à partir de 1634)** • **Rouen (1644)*** • **Aire-sur-la-Lys (1629)*** • Cambrai • Hesdin (1437) • Gand (1437) • Amiens (fondé par Colette, 1442-1617) • Arras (1457)	• Alençon (fondation *ex nihilo*, 1501) • Lille (tertiaires réformées en 1490)	• Paris (1604) • Amiens (à partir de 1617)

Tableau 1 – Principales branches féminines de l'ordre de sainte Claire

b. Un esprit réformé en accord avec son temps

Lors de sa dernière session en 1563, le concile de Trente étend sa réforme aux ordres réguliers masculins et féminins dont il entend restaurer la rigueur initiale. Le décret *De regularibus et Monialibus* exhorte les communautés à revenir à l'observance de leur règle et leur rappelle les principes de la vie monastique comme la discipline, l'autorité de la supérieure, et l'interdiction de posséder en propre. L'observance de l'idéal de pauvreté s'accompagne du respect de la clôture stricte qui constitue le point essentiel de la réforme tridentine.

Au fil des siècles, les régulations sur la clôture n'ont cessé d'évoluer, reflétant les inquiétudes et idéaux de leur temps[157]. Les réformes des couvents de clarisses évoquées dans la section précédente témoignent de ce besoin récurrent de faire du rétablissement de la clôture un instrument central du raffermissement monastique. Colette de Corbie, dans ses constitutions, avait compris que la stricte claustration contribuait à l'esprit de rigueur qu'elle souhaitait rétablir au sein de l'ordre[158]. Pour ce faire, elle actualise les principes de la règle de sainte Claire et y aborde cette thématique bien plus tôt dans son texte[159]. La nécessité d'un espace claustral hermétique y est présentée comme un aspect indispensable au bon déroulement de la vie quotidienne et en fait le gage d'un retour à l'idéal contemplatif de la sainte d'Assise. Pour ce faire, Colette de Corbie attire la vigilance des sœurs sur les points de perméabilité avec le monde extérieur comme le tour ou la grille où elle renforce les dispositifs dissuasifs – portes, grilles, verrous. Colette suggère la fragilité de l'enceinte claustrale en prescrivant la mise en place d'une seconde porte située derrière la porte principale du couvent. À titre d'exemple, au couvent des clarisses de Lille, relevant de la réforme colettine, il est fait mention de cette seconde porte lors de la visite de la Reine Marie-Thérèse, le 18 mars 1678. Dans la chronique rédigée *a postériori* par L'abbé Louis Dancoisne, il est énoncé :

---

157 D'abord imposée par Saint Césaire d'Arles en 513, la clôture est réaffirmée à l'époque carolingienne et fait, dès 1298, l'objet d'une réglementation universelle qui précède celle réimposée par le concile de Trente. Voir Marie-Claude Dinet-Lecomte, « Du « bon usage » de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Histoire, économie & société*, 2005, 357.

158 Ses exigences répondent à la décrétale « *Periculoso* » promulguée en 1298 par le pape Boniface VIII. Voir Roest, *Order and disorder : the Poor Clares between foundation and reform*, 174.

159 Claire d'Assise place au premier plan l'organisation interne de la communauté et aborde, en dernier lieu, les relations avec le monde extérieur tandis que la réformatrice débute ses constitutions avec les problèmes de gouvernance, avant de s'intéresser à la clôture, puis au fonctionnement interne et à l'attitude des religieuses.Pour une analyse comparée détaillée des textes de Claire d'Assise et Colette de Corbie voir Elisabeth Lopez, *Culture et sainteté: Colette de Corbie (1381-1447)* (Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne Saint-Etienne, 1995), 206.

> Marie-Thérèse descendit de son carrosse à la grande porte de la rue des Malades. Tout le long de la ruelle qui allait *de la porte au couvent*, elle fut conduite et soutenue sous les bras par deux de ses écuyers [...]. Quand on fut arrivé à la *porte intérieure*, l'un des écuyers dit à l'abbesse : 'Nous vous donnons la reine en garde.' Tous les officiers s'arrêtèrent à la porte, et pas un homme ne pénétra dans la clôture[160].

Cette mesure imaginée par Colette de Corbie créé un « sas » entre l'enclos conventuel et l'extérieur qui constitue un premier niveau de clôture. La porte intérieure ajoute alors un niveau de clôture plus élevé[161].

En outre, Colette de Corbie affirme la responsabilité des religieuses chargées de surveiller ces points de communication avec l'extérieur[162]. Parce qu'elles insistent sur un mode de vie réformé ainsi que sur une clôture stricte, les constitutions colettines incarnent l'esprit de réforme de l'ordre mais aussi celui du concile de Trente. Dans le sillage du décret *De regularibus et Monialibus* de 1563, l'imposition de la clôture pour les femmes – si elle ne constitue en rien une innovation – devient la préoccupation principale des autorités ecclésiastiques masculines. La claustration perpétuelle assure le maintien de l'ordre moral et la restauration de l'intégrité de l'Église et de ses institutions[163]. Consécutivement au concile, le Pape Pie V (1566-1572) par la *constituti pastoralis officii* (1566), durcit la clôture qu'il impose comme la condition indispensable à la vie monastique en n'accordant les vœux solennels qu'aux institutions cloitrées[164]. Il incombe aux évêques, nouveaux porte-paroles de la réforme dans les diocèses, de contrôler les communautés régulières. Ainsi, le concile redessine les contours de l'idéal monastique et promeut une définition de la sainteté féminine centrée sur l'idéal claustral[165].

Les initiatives tridentines ravivent les impulsions réformatrices de l'ordre de sainte Claire et de la famille franciscaine. Au cœur de la Réforme catholique, la nature des éléments contenus dans les constitutions de sainte Colette permet à sa réforme de s'étendre à un grand nombre de

---

160 Louis Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille (1453-1792)*, Imprimerie Danel (Lille, 1868), 552. Mes italiques.

161 Ce cloisonnement graduel de l'espace renforce la répartition hiérarchique des membres de la communauté en fonction de leur statut : les sœurs laies, par exemple, ne peuvent pas pénétrer dans le carré claustral. Les écolières, pensionnaires et sœurs laies ne disposent pas du même droit de circulation dans le couvent que les sœurs de chœurs ou que certaines sœurs aux responsabilités plus importantes comme la tourière ou la portière.

162 Dans les *Constitutions*, l'office de la portière bénéficie d'un chapitre entier. Sainte Colette renforce la surveillance des entretiens à la grille de l'église et au parloir en mobilisant une religieuse discrète supplémentaire. Au nombre de trois, elles contrôlent le contenu des échanges et veillent à ce que le drap qui sépare leur consœur du visiteur ne laisse jamais apparaitre le visage de la religieuse.

163 Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003), 50; Marie-Elizabeth Henneau, « Les débats relatifs à la clôture des moniales aux XVIIe et XVIIIe siècles : discours croisés entre deux mondes », dans *Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe s.)* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2011), 269.

164 Nicole Lemaitre, *Saint Pie V* (Fayard, 1994), 169.

165 Les théoriciens séculiers et réguliers s'emparent de cette thématique, comme le précurseur Charles Borromée qui définit des normes architecturales précises ; il inspirera de nombreux auteurs français aux XVIIème et XVIIIème siècles[165].

communautés. La rigueur colettine devient un véritable instrument politico-religieux ; à cet égard, l'historienne Elizabeth Lopez observe :

> L'Église, par les réformes de type colettin, s'assure la reprise en main de l'institution monastique caractérisée par un resserrement de la clôture […] Le concile de Trente permet à la réforme colettine, par le ressaisissement des structures, de s'étendre, de se consolider, de bénéficier, au XVIIe siècle encore, de l'appui de la réforme capucine grâce aux frères devenus aumôniers et directeurs spirituels[166].

La réforme colettine connait un succès considérable grâce au soutien des institutions ecclésiastiques et à la réactivation du mouvement Observant franciscain, qui, dans la première moitié du XVIIème siècle poursuit la mise sous clôture des religieuses du tiers ordre débutée un siècle plus tôt. Alors que la majorité des communautés ne contestent pas à la clôture, une minorité s'y oppose vivement, trahissant les craintes qu'elle peut susciter[167].

Toutefois, il est possible d'observer que l'ordre de sainte Claire est un terrain propice à cultiver l'esprit de réforme du concile de Trente. Fabienne Bliaux note par exemple que des communautés de tertiaires de Chauny et Saint-Quentin choisissent la règle de sainte Claire pour adopter la clôture en 1633[168] ; de même, Isabel Harvey relève que les religieuses italiennes qui défendent l'adoption de la clôture sont des religieuses clarisses et des capucines[169].

Tantôt mitigée, tantôt réformée, la *diversitas vitae* des clarisses dévoile le caractère ambivalent de l'idéal de pauvreté. Il est à la fois un « privilège », longtemps défendu par Claire d'Assise mais aussi une contrainte, que les sœurs, comme les supérieurs masculins peinent à préserver. Dès lors, au sein de l'ordre, observer l'idéal primitif ou réformé de la règle permet de se distinguer puisqu'il participe d'une certaine forme de zèle, ravivé par la réforme tridentine. Dans ce contexte, les clarisses colettines, semblent être les candidates idéales pour incarner cette spiritualité rénovée puisqu'elles cultivent ce lien étroit entre ferveur spirituelle et esprit tridentin. Mais qu'en est-il en pratique ? La suite de cette analyse apporte un éclairage sur le processus de fondation des couvents de clarisses anglaises et françaises et sur la manière dont l'idéal de pauvreté, conjugué à leur statut d'exilées, influe sur leur installation.

---

166 Vaux et Lopez, Vie de sœur Colette, 9.
167 Trente des quarante ne s'opposent pas à la mise sous clôture.
168 Bliaux, « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France », 38.
169 Isabel Harvey cite les exemples de la clarisse Francesca Farnese et de la capucine Maria Arcangela Biondini.

II. Prémices des fondations de clarisses, XIIIème-XVIIème siècles

En choisissant de fonder leur couvent selon la forme de vie la plus austère, les Anglaises se positionnent comme les représentantes d'un catholicisme réformé, à une époque où les institutions mènent une véritable chasse au relâchement. Ambassadrices convaincues des idées tridentines, leur arrivée devrait, en théorie, séduire les autorités locales chargées d'approuver leur fondation. Pourtant, les nombreuses restrictions législatives imposées à ces communautés présagent de leurs difficultés d'implantation dans une cité dont la dynamique spirituelle et le tissu urbain sont préexistants. En effet, établir un couvent – de surcroît pour des religieuses étrangères – est un défi, et bon nombre d'étapes séparent l'initiative fondatrice de l'entrée des religieuses dans l'enceinte claustrale.

Afin de mieux saisir les difficultés afférentes à l'installation de la vie contemplative réformée en exil, il est nécessaire de revenir sur les étapes du processus de fondation de ces nouvelles communautés ainsi que sur ses principaux acteurs, sans qui elles ne sauraient voir le jour. Cette deuxième partie se propose de considérer l'initiative fondatrice de ceux qui entreprennent la création d'un couvent et les négociations qu'ils opèrent avec les instances locales avant de se pencher sur la manière dont ils contribuent à faciliter leur installation, en dépit des contraintes du milieu urbain.

a. Concilier stricte pauvreté et exigences locales : le prix d'un idéal

L'impulsion fondatrice constitue la première étape dans l'édification d'une nouvelle communauté. La création d'un nouveau couvent est toujours le fruit d'une initiative individuelle ou collective que les chroniques et autres documents de mémoire ne manquent jamais de conter, souvent de manière hagiographique ; l'historienne française Julie Pironт remarque :

> Au travers de leurs narrations (chroniques, récits de fondation, biographies de religieuses), les religieuses se positionnent souvent en historiennes de leurs bâtiments, relatant les principales étapes de la construction, depuis leur installation dans une maison jusqu'à l'achèvement d'un couvent digne de ce nom. Plus qu'une relecture des faits – permettant d'approcher au plus près des pensées des religieuses, de leurs besoins et de leurs aspirations, voire de leur conception de leur cadre de vie et leur rapport au « monde extérieur[170].

Les textes historiques des clarisses s'attardent sur le processus de fondation et ses différents acteurs, témoignant du statut que la communauté accorde à cet instant. Les fondateurs et fondatrices des

[170] Julie Pironт, « Enjeux, idéaux et réalités de l'architecture conventuelle féminine à l'époque moderne », Appréhender le passé par le bâti. Enjeux et méthodes de l'Étude historique des sources architecturales », *Les carnets du LARHRA* 1, n° numéro spécial (2015): 119.

couvents occupent un rôle clé autant dans le processus de fondation que dans le façonnement de son identité spirituelle future ou dans sa pérennité.

Pour appréhender la fondation des couvents de clarisses réformées françaises, il est nécessaire de remonter au XIIIème siècle. Les fondatrices ou fondateurs de ces communautés sont d'origines variées et dans la majorité des cas, il ne s'agit pas de religieuses, bien que l'on retrouve parfois parmi eux des membres du clergé séculier[171]. Dans les exemples étudiés, les initiatives du clergé séculier demeurent toutefois peu fréquentes. L'impulsion fondatrice provient le plus souvent de femmes issues de la noblesse locale, parfois veuves, ayant un attachement particulier à la piété de l'ordre et songeant, à terme, à y séjourner ou y faire profession. Cette observation s'étend des premières fondations au XIème siècle, aux fondations plus tardives du XVIIème siècle[172]. Les fondatrices des communautés de clarisses françaises sont issues de la noblesse, et peuvent même appartenir à la famille royale[173].

Dans le cas des quatre couvents de clarisses anglaises qui se forment en exil, l'élan fondateur émane des religieuses elles-mêmes. En 1607, l'anglaise Mary Ward, après avoir intégré – grâce à l'assistance des jésuites anglais – le couvent des clarisses urbanistes flamandes de Saint-Omer comme sœur converse, prend la décision de créer une communauté de clarisses colettines réservée exclusivement à ses compatriotes[174]. À Saint-Omer, son statut de sœur laie l'empêche d'accéder à la vie contemplative austère qu'elle cherchait en venant sur le continent. De plus, elle perçoit un décalage entre le mode de vie des clarisses françaises et l'idéal contemplatif prescrit par la première règle de sainte Claire. Cette frustration s'accompagne d'un grand sentiment de solitude puisqu'elle ne parle ni le français ni le flamand. Un jour, alors qu'elle adresse ses prières à saint Grégoire, elle fait l'expérience de sa première révélation : « I was suddenly enkindled with a vehement desire to procure a monastery for the English of this Order[175] ». Si l'impulsion fondatrice de Mary Ward

---

171 C'est l'archevêque de Reims, Albéric d'Humbert qui, après un voyage en Italie, souhaite établir la toute première fondation de clarisses en France. Guillaume de Joinville, son successeur, autorise l'établissement du couvent. De la même manière, en 1490 à Cambrai, l'évêque Henry de Bergues sollicite l'installation d'une communauté de clarisses. Gérard Chaliand et Sophie Mousset, « IVe concile du Latran (1215) », dans *L'héritage occidental*, Hors collection (Paris: Odile Jacob, 2002), 383-84.

172 Par exemple, la Duchesse de Bourgogne, Isabelle du Portugal, fondatrice des sœurs grises de Lille en 1453, entretenait un lien étroit avec leur spiritualité. En 1490, sa fondation est réformée en couvent de clarisses colettine par la Duchesse Marguerite d'York. Marie de Mérode, baronne du Saint-Empire, avant d'intégrer le couvent des clarisses françaises de Saint-Omer, investit la somme de 40,000 florins dans l'achat d'un terrain et la création d'un nouveau couvent de colettines à Douai. Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 372; Archives départementales de l'Orne, Conservation des antiquités et objets d'art, et Musée des beaux-arts et de la dentelle, *Une présence discrète à Alençon : les clarisses à Alençon : 1501-2001*, 46; Eugène Tailliar, *Chroniques de Douai, recueillies et mises en ordre par M. le Président Tailliar* (Douai: Dechriste, 1875), 236.

173 Notons par exemple la fondation des clarisses par Isabelle de France à Longchamp ou la fondation des capucines de Paris initiée par Louise de Lorraine et menée à bien par le père Ange de Joyeuse en 1604.

174 Henriette Peters, *Mary Ward : A World in Contemplation* (Leominster: Gracewing Leominster, 1994), 27.

175 AB/G, p. 14. Inst. Arch. Munich. et Ward, « Autobiography », dans Gillian Orchard, éd., *Till God Will: Mary Ward Through Her Writings* (London: Longman and Todd, 1985), 18.

prend la forme d'une vision, ce qui confère à son projet de fondation une forte aura sacrée, la chronique de Gravelines ne s'attarde pas sur cet évènement et précise plutôt que son projet découle d'une opportunité. En effet, alors qu'elle récolte les aumônes en dehors de la clôture, elle apprend qu'un bienfaiteur prévoit de faire don d'un terrain à une institution religieuse pour y faire construire un couvent[176]. La fondation du couvent de Gravelines (couvent de Nazareth) répond donc à deux besoins précis : d'abord, le retour à la rigueur de la règle primitive ; ensuite, la mise en place d'une vie contemplative qui répondrait aux besoins des Anglaises et des réseaux catholiques anglais.

Une fois établie, cette maison-mère essaimera pour donner naissance à trois autres communautés anglaises à Dunkerque, Aire-sur-la-Lys et Rouen. En 1625, c'est la difficulté d'intégration de cinq Irlandaises à la communauté de Gravelines qui cause la fondation de Dunkerque (couvent de Bethlehem), sous la direction de celle qui deviendra leur première abbesse, sœur Eleanor Dillon. Quand les Irlandaises quittent peu à peu l'établissement pour retourner en Irlande, il est rejoint par d'autres Anglaises de Gravelines. De même, c'est un conflit qui est à l'origine de la fondation du couvent établi à Aire-sur-la-Lys. En 1626, une querelle interne concernant la nature de leur juridiction et la rigueur de l'idéal de pauvreté déchire la communauté de Gravelines et cause la création de factions adverses[177]. Dans le but de préserver l'unité au sein de la maison-mère, les supérieurs masculins placent les religieuses qui le désirent dans un nouveau couvent, fondé à Aire-sur-la-Lys en 1629. Ce couvent est dirigé par l'abbesse Radcliffe et placé sous la juridiction des frères mineurs anglais. Il importe de souligner que le choix de la ville d'Aire-sur-la-Lys n'est pas un hasard, puisqu'elle compte plusieurs établissements de la famille franciscaine[178].

Plus tard, en 1644, afin de palier la surpopulation du couvent principal, la communauté essaime à Rouen, sous le nom de couvent Jésus Marie Joseph. Pour cela, un groupe de religieuses est soigneusement sélectionné pour quitter le couvent – sous la supervision d'un supérieur masculin – et en créer un nouveau. L'abbesse de la nouvelle communauté, Mary Taylor, est souvent désignée comme fondatrice mais l'ensemble du groupe fondateur se voit attribuer un statut particulier : ces moniales occupent une place privilégiée dans l'histoire de la communauté et bénéficient d'obituaires plus longs et élogieux que celles de leurs futures consœurs.

Ainsi, il est possible de déceler des différences marquantes dans les intentions des fondateurs des communautés de clarisses anglaises et françaises. Pour trois des quatre fondations exilées (Gravelines, Dunkerque et Rouen), les sœurs initient elles-mêmes la création de leurs nouveaux couvents dont elles choisissent – ou se voient imposer – l'observance primitive ou réformée. Tandis

176 *Gravelines Chronicle*, 11-12.
177 Pour une étude détaillée de la querelle, voir le chapitre 4, p. 239.
178 À Aire-sur-la-Lys on dénombre des béguines (1261), des sœurs grises (1453), conceptionistes (1489), capucines (1625), des franciscains ainsi que des capucins (1600).

que les religieuses anglaises entreprennent elles-mêmes de fonder leurs couvents, les établissements français étudiés sont tous le fruit de l'initiative d'une puissante fondatrice fortunée et pourvue d'un réseau influant. Ceci est un atout de taille dans une procédure de fondation complexe et fort coûteuse. Néanmoins, cette impulsion initiale n'est qu'une première étape dans l'installation d'une nouvelle communauté. Les fondateurs doivent d'abord obtenir l'aval des autorités locales de la cité dans laquelle ils souhaitent établir leur couvent. Le processus de construction d'un nouvel établissement est très protocolaire et requiert l'accord de plusieurs instances dont les intérêts peinent parfois à converger. Cette étape indispensable fait souvent l'objet de vives négociations entre les fondateurs, les autorités ecclésiastiques et les élites municipales. Ces dernières évaluent la viabilité de la future communauté et sont libres de formuler des conditions d'installation spécifiques afin qu'elles s'intègrent au mieux dans un paysage urbain déjà établi. Cette opération peut prendre des années, surtout si le soutien local est insuffisant et l'observance de la future communauté synonyme de précarité pour les instances civiles.

Au fil des siècles, les faits révèlent que la création d'un nouvel établissement est peu aisée pour les clarisses réformées. En 1441, Colette de Corbie elle-même s'était confrontée au refus de l'échevinage et des réguliers, installés de longue date à Amiens. Pour que le couvent voit le jour, les co-fondateurs se voient forcés de verser aux groupes religieux locaux une somme de quarante-huit livres en guise de dédommagement. En sus, ils s'engagent à verser une somme annuelle de quarante sous en dédommagement à la ville[179]. D'autres établissements, pourtant de noble fondation, rencontrent des difficultés similaires. En 1483, Marguerite de Lorraine avait obtenu du pape l'autorisation de fonder trois couvents de clarisses. Elle désirait en installer un à Lille où se trouvait déjà un couvent de sœur grises fondée par Isabelle du Portugal. Toutefois, le Magistrat s'y était opposé l'année suivante car les ressources de la ville ne permettaient pas de prendre en charge l'arrivée d'un nouveau couvent mendiant. Dans sa lettre, il explique :

> À leur très redoutée Dame que, bonnement on ne pooit [pouvait] accorder sa requeste en son entier [...] considérant qu'il avoit en la ville plusieurs religieulx mendians et vivans des aulmones et à la charge du peuple manants et habitants en la dicte ville et que à cause des guerres et aultrement estoit en grande mendicité et pouvreté [pauvreté][180].

Quelques années plus tard, le Magistrat de Lille, soutenu par différents groupes religieux déjà installés, promulgue une ordonnance réaffirmant cette opposition[181]. Par chance, l'initiative de la duchesse s'aligne avec les projets de réforme des monastères du tiers ordre menés par les

---

179 Fabienne Bliaux, clarisses nord, p.30. Bliaux, « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France », 30.

180 Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 479.

181 AM Lille, Aff. Gén., carton 854, pièce n° 2, dans Christine Cercy et Corinne Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille », *Revue du Nord* 368, n° 5 (2006): 33.

franciscains observants et le père Olivier Maillard, grand prédicateur de l'Observance. Il suggère de transformer le couvent de sœurs grises existant en couvent de clarisses réformées, soumises à la première règle de sainte Claire et aux constitutions de sainte Colette[182]. En 1490, Maillard obtient du pape Innocent VIII (1484-1492), l'autorisation de réformer les sœurs grises en clarisses malgré les réticentes de la ville. Le Magistrat impose tout de même une condition : ces clarisses dites de « l'*Avé Maria* » seront limitées au nombre de vingt-quatre et placées sous la juridiction de trois frères franciscains installés dans une maison attenante[183]. La mise sous clôture des sœurs grises de Lille est d'ailleurs source de tension au sein du groupe ; les huit moniales ne désirant pas observer la stricte claustration sont invitées à quitter les lieux. L'initiative de Marguerite d'York offre donc l'opportunité aux franciscains de l'Observance d'accroître le rayonnement de leur mouvement réformateur au sein de la branche féminine de l'ordre.

Très tôt déjà, la concurrence locale et la saturation des villes ralentissent le processus de fondation de nouvelles communautés séraphiques. Conscients des difficultés matérielles que peuvent engendrer l'observation de la stricte pauvreté et de la stricte clôture, les pouvoirs locaux sécurisent les ressources de la ville. En outre, ils veillent aussi à la pérennité du couvent à venir. Les conditions imposées aux nouvelles communautés laissent présager de la difficulté de s'implanter et survivre dans un tissu urbain existant qui ne cessera de se densifier jusqu'au XVIIIème siècle[184].

Après une période relativement creuse (1530-1598), durant laquelle les guerres de religion ralentissent la fondation de nouvelles communautés, on assiste au début du XVIIème siècle à la multiplication des communautés d'ordres anciens et nouveaux[185]. Une multitude d'établissements monastiques, surtout de femmes, se fondent dans les grandes villes d'abord, puis dans les villes plus modestes[186]. Le zèle tridentin ne réactive pas seulement les élans fondateurs, il modifie aussi la manière dont les communautés doivent s'implanter en imposant qu'elles soient désormais installées dans l'enceinte de la cité. Dominique Dinet relève que, tandis que de nouveaux couvents éclosent, les abbayes existantes se replient dans les villes augmentant la pression sur la surface disponible, circonscrite par de solides remparts[187]. Le renouveau monastique instillé par le concile de Trente se heurte donc aux réalités pratiques et économiques des cités. Au cœur de cette

---

182 Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 476.
183 AM Lille, Aff. Gén., carton 854, pièce n° 1, dans Cercy et Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille ». https://doi.org/10.3917/rdn.368.0033
184 Derode, Victor. Histoire religieuse de la Flandre maritime et en partie de la ville de Dunkerque : France, 1857, 264.
185 Par exemple, on assiste en France entre 1602 et 1662, à la création de 240 couvents d'ursulines.
186 Dominique Dinet, « Les ordres religieux dans la ville au XVIIe siècle », dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*, par Dominique Dinet (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2011).
187 Dominique Dinet, « Abbayes, couvents et monastères dans l'espace urbain des cités de l'époque moderne », dans *Les passions d'un historien, Mélanges en l'honneur du Recteur Jean-Pierre Poussou* (Paris : Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010).

effervescence, les couvents mendiants suscitent la méfiance des instances locales qui redoublent de vigilance quant à leur installation.

Contrairement aux communautés de clarisses françaises installées depuis le XIIIème siècle, les religieuses exilées fondent leur couvent *ex nihilo*. Elles n'ont donc pas de maison-mère et, de surcroît, s'implantent dans un pays dont la majorité d'entre elles ne parlent pas, ou peu, la langue[188]. De plus, la fondation du couvent de clarisses anglaises à Gravelines devance d'une décennie la restauration de la province franciscaine anglaise. Les Anglaises fonctionnent donc hors du cadre juridictionnel habituel et ne bénéficient pas de l'assistance des frères mineurs anglais.

Ainsi, c'est avec une aide limitée et sans ressources financières que Mary Ward[189], accompagnée par les jésuites, se rend à Bruxelles dans le but de rencontrer les gouverneurs des Pays-Bas, l'archiduc Albert d'Autriche et sa femme l'infante Isabelle Claire Eugénie (Annexe 12)[190], pour leur faire part de son souhait de fonder le premier couvent de clarisses anglaises à Gravelines[191]. Leur statut d'exilées et leur désir de mener un mode de vie conforme à l'idéal promu par le concile de Trente leur permet de s'attirer les faveurs du couple, eux-mêmes soucieux de déployer l'idéal de la contre-réforme dans un territoire de frontières confessionnelles[192]. Néanmoins, l'entreprise de Mary Ward est risquée, puisque la ville de Gravelines compte déjà des communautés mendiantes, des sœurs noires, des récollets et des sœurs grises. Ardente représentante du catholicisme dans les Flandres et grande supportrice de l'ordre de sainte Claire (Annexe 13)[193], l'infante autorise Mary Ward à s'installer à Gravelines, mais impose les conditions suivantes :

> She granted what was demanded on condition the monastery they founded shou'd be under the Bishop & not chargeable to the country or place where they lived. & that they shou'd take none without a hundred pound portion which 3 conditions were express'd in writing[194].

Sans nul doute, la prudence dont fait preuve Isabelle d'Autriche reflète les inquiétudes des autorités de Gravelines face à l'installation d'un nouvel ordre mendiant, de surcroît fondé par des religieuses dont le pays d'origine est en pleine tourmente. En accord avec les décrets tridentins, l'évêque de

---

188 Emilie K. Murphy explique que les religieuses capables de parler plusieurs langues sont peu nombreuses au sein des communautés exilées. Les obituaires des couvents louent le talent de ces moniales et révèlent la singularité de ces traductrices et interprètes. Voir Emilie. K. Murphy, « Language and power in an English convent in exile, c. 1621-c.1631 », The Historical Journal 62, n° 1 (2019): 102.

189 Il importe de souligner qu'à cet instant Mary Ward a toute juste vingt-deux ans et n'a pas encore fait vœux de profession dans un établissement religieux.

190 Isabelle Claire Eugénie est la fille aînée de Philippe II d'Espagne.

191 Peters, *Mary Ward : A World in Contemplation*, 87-88.

192 Murielle Gaude-Ferragu et Cécile Vincent-Cassy, *La dame de cœur » : Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des xive-xviie siècles* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016).

193 Isabelle Claire Eugénie deviendra elle-même clarisse à la fin de sa vie (Annexe 14).

194 *Gravelines Chronicle*, 12.

Saint-Omer est désigné superviseur du processus de fondation par le pape Paul V[195]. Outre les conditions imposées par Isabelle d'Autriche, l'évêque n'autorise pas les premières clarisses à relever de la réforme colettine. Les trente années suivant leur fondation, les clarisses de Gravelines vivent donc selon la première règle, qui se veut déjà stricte. Cet aspect particulier de l'histoire du couvent est sciemment passé sous silence dans la chronique du couvent. En effet, la chroniqueuse insiste sur la rigueur de la pauvreté pratiquée par la jeune communauté ; elle tend même à cultiver cette confusion lorsqu'elle indique qu'en 1629, les sœurs converses sont, selon la réforme colettine, soumises au vœu de clôture stricte. Les efforts de l'autrice sont concluants puisqu'il faut attendre le dernier feuillet du manuscrit pour comprendre qu'elles n'adoptent les constitutions de sainte Colette qu'en 1634, avec l'aval de l'évêque. La mise sous clôture des converses et la traduction en anglais des constitutions colettines par la sœur gravelinoise Elizabeth Evelinge en 1622, suggèrent que les premières clarisses anglaises n'ont cessé de cultiver cet idéal rigoureux et de préparer la réforme de leur couvent. Les restrictions de l'évêque soulignent la prudence des instances locales.

Presque dix ans après la fondation du premier couvent de clarisses anglaises, en 1625, ces inquiétudes persistent dans les échevinages. Les cinq irlandaises de Gravelines, désireuses de fonder leur propre communauté peuvent compter sur le soutien de la seconde abbesse de Gravelines, Elizabeth Tildesley. Pour rassurer l'évêque de Dunkerque, elle s'engage à financer l'édification de cette nouvelle communauté. Son initiative, de nouveau soutenue par Isabelle d'Autriche – alors veuve – et l'évêque d'Ypres, Mgr Antoine Dehennin, est acceptée par le magistrat et elle obtient l'autorisation d'installer « à leurs coustes et dépends et sans aucune charge de la généralité[196] » un couvent doté d'un pensionnat. À l'instar de Gravelines, le couvent de Dunkerque est soumis à la première règle[197]. Les sources ne permettent pas d'évaluer le processus de fondation des clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys. Toutefois, il est intéressant de constater que ces dernières, soutenues par des franciscains anglais influents, sont autorisées à établir leur couvent selon la réforme colettine en 1629. Il est possible que les frères aient rassuré les institutions locales en promettant d'assurer le service temporel et spirituel de la nouvelle communauté.

Malgré certaines précautions, les instances françaises ont à cœur de permettre aux anglaises de participer à la survie du catholicisme anglais. Ce type de restrictions que l'on retrouve appliquées, au début du siècle, aux clarisses de Gravelines ou de Dunkerque n'est pas principalement motivé par la nationalité des religieuses mais plutôt par la situation financière et politique de la ville

---

195 Raymond de Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* (Dunkerque: imprimerie de B. Kien, 1857), 11, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.
196 *Ibid.*, 46-7.
197 Il est peu aisé de déterminer le texte normatif en vigueur à Dunkerque, mais il semblerait que les sœurs vivent selon la première règle.

d'accueil. Les couvents français fondés dans la première partie du XVIIème siècle se voient aussi imposer des conditions, comme un lieu particulier d'installation. C'est le cas de la fondation des capucines de Paris, initialement destinée à s'installer à Bourges. L'origine royale de Louise de Lorraine et le noble statut des héritiers du projet ont sans conteste attiré les faveurs des autorités pontificales, royales et locales qui ont vigoureusement soutenu ce projet. Toutefois, le roi Henri IV formule une condition particulière sur la localisation de la future communauté : elle devra obligatoirement se trouver à Paris[198]. Une bulle pontificale confirme cette directive et ajoute que le couvent et sa chapelle porteront le nom de « Fille de la Passion[199] ». On peut deviner que l'origine royale et le fort potentiel sacré de cette toute première fondation de capucines françaises incitent le roi à l'implanter dans la capitale. De même, à Douai, lors de leur fondation en 1611, les échevins « craignant de trop charger la ville[200] » imposent aux colettine un nombre limité de religieuses. Ainsi, le statut des fondateurs ne prévient pas l'intervention des instances locales dans le processus d'édification d'un nouveau couvent. En revanche, le facteur de la nationalité entre tout de même en jeu car il est prescrit aux établissements anglais qu'ils ne doivent pas faire de concurrence directe à leurs homologues françaises. S'il est plus aisé d'esseimer que de fonder *ex nihilo*, entreprendre la fondation d'un nouvel établissement tend à se compliquer à mesure que l'on progresse dans le siècle.

Lorsqu'en 1644 les Anglaises de Gravelines formulent le souhait de fonder un dernier couvent à Rouen, elles s'en remettent à l'assistance des bienfaiteurs de Gravelines. Avec leur aide, elles écrivent au père franciscain et confesseur d'Henriette Marie, le révérend Thomson à Rome ; ce dernier fait immédiatement appel à son réseau pour obtenir l'approbation des autorités françaises. De concert avec Sir Richard Forster, trésorier de la reine Henriette Marie à Paris, il obtient une lettre de cachet donnant la permission à seize religieuses de quitter leur cloître de Gravelines pour se rendre à Rouen dans la perspective d'y installer une succursale. L'arrivée de ce courrier royal est retardée par le siège de Gravelines[201] ; dès sa réception, les religieuses se pressent d'organiser leur départ pour Rouen. Néanmoins, cette autorisation royale de se rendre à Rouen ne garantit pas l'aval des autorités de la ville concernée. Les clarisses anglaises doivent encore obtenir

198 Lettres patente d'octobre 1602 enregistrées au Parlement le 25 octobre dans Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 14.
199 *Première Reigle des religieuses de sainte claire* (Paris, 1606).
200 Tailliar, *Chroniques de Douai, recueillies et mises en ordre par M. le Président Tailliar*, 237.
201 Pendant la guerre franco-espagnole de 1635 à 1659. Une armée française s'empare du port de Gravelines, puis aux Pays-Bas espagnols, aujourd'hui région Pas-de-Calais du nord de la France. Les opérations de siège ont commencé le 28 mai 1644 et la ville s'est rendue le 28 juillet.

les faveurs de l'évêque de Rouen, que la chronique décrit comme un homme froid et impénétrable[202].

Après un long et éprouvant voyage, durant lequel elles séjournent dans des couvents français et auberges, elles prennent possession d'une maison séculière à Rouen en attendent d'obtenir l'autorisation de s'établir officiellement et achètent même une parcelle de terrain. Ce n'est que six ans plus tard, et après de nombreuses démarches et pétitions, que le 4 août 1650, elles obtiennent de la reine de France et de son fils le droit de s'établir officiellement[203]. Cependant, à l'instar des couvents de Gravelines et Dunkerque, l'évêque ne les autorisent pas à relever de la réforme colettine. La chronique de Rouen indique qu'en 1658 la première abbesse, Mary Taylor, adresse une pétition au Saint-Siège et obtient, la même année, le droit d'ajouter les constitutions colettines à la règle du couvent[204]. On peut supposer que les réticences locales auxquelles les religieuses de Rouen font face sont liées à l'état de saturation de la ville au milieu du siècle, ainsi qu'à la fragilité de ses ressources. L'abbé Julien Loth dans son *Histoire de Rouen* indique qu'à la révolution la ville de Rouen compte vingt-trois établissements religieux[205]. La chronique des clarisses de Rouen raconte qu'une fois installées dans une maison provisoire, les religieuses reçoivent l'aide des habitants locaux qui les informent sur la situation économique de la ville :

> How do you think it did in part comfort us, to see the divine providence move the poore ones, to bring us some of them roots, other herbs, pease, a loaf of bread, bit of fish, wood, candles, many of them, went from us, with the wisdom of the world hanging upon their shoulders, most of them entertaining us, with the discourse of the many religious houses, & abundance of poore, that were in the town, & the imposts the king lays upon them, but they were not of the number of those by whom help & salvation was to come to us[206].

En outre, la ville compte déjà un couvent de clarisses françaises installé rue de Saint-Hilaire depuis 1485. Cette problématique est exposée par la sœur Mary Taylor dans la lettre qu'elle adresse à Gravelines après leur départ, et dans laquelle elle raconte en détails le voyage du groupe fondateur jusqu'à Rouen. Alors aux portes de la ville, elle relate la prudence du groupe fondateur qui ne souhaite pas séjourner chez leurs coreligionnaires françaises de peur de froisser les autorités locales, elle écrit :

---

[202] « All esteeming in the greatest matter to gaine the Bishop not to be adverse, & his humour consider'd, hardly to be hoped for », « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 20.
[203] *Ibid.*, 37-38.
[204] « Rouen Chronicle I », 71.
[205] Une abbaye, quatre prieurés, douze couvents, six communautés. Nous remarquons une période particulièrement prolifique dans l'installation de nouveaux couvents : ordre de la visitation en 1630, ursulines 1619, dames du refuges 1655, carmelites en 1609, clarisses françaises 1485.
[206] « Rouen Chronicle I », 24-25.

> We had, as I have said letters from the Ursulines of Abbeville & Dieppe, to the Superiour of the same order at Roüen, who upon their relation were very much mov'd to compassion, & I think wou'd have lodg'd us. But apprehending the town might upon the news of our coming have been in some trouble & caused difficulties to them also, because we were to remain in the town ourselves [...][207]

Ce passage témoigne des pleins pouvoirs dont jouissent les autorités locales. Elles régulent à leur guise les nouvelles fondations en leur imposant des conditions qui garantiront, avant tout, la prospérité financière de la ville.

Ces différents exemples suggèrent que le statut nobiliaire ou royal des fondateurs n'étend pas leurs libertés et ne prévient pas l'intervention des autorités civiles et ecclésiastiques locales dans leur projet. Pour les Anglaises comme pour les Françaises, l'état de la ville d'accueil est un facteur déterminant ; néanmoins, l'appui de plusieurs personnages influents augmente leurs chances de voir la fondation éclore. Anglaises et continentales se voient imposer des conditions d'installation qui pourraient réduire leurs sources de revenus, toutefois, le statut nobiliaire des fondateurs français est un atout de taille dans la suite des opérations. En effet, ils représentent un ancrage local et un soutien financier indispensables à l'existence du couvent. Aux balbutiements du nouvel établissement, ils assurent non seulement le versement d'un capital initial – chantier conventuel, frais de logement pendant les travaux, vêtements, mobiliers et objets saints – mais participent aussi à établir la réputation du couvent.

b. S'insérer dans le tissu urbain : la richesse d'un soutien nobiliaire

Les directives tridentines, les contraintes fixées par les instances religieuses ou politiques avant la création des couvents et les textes normatifs des communautés dictent la manière dont elles doivent prendre forme, s'insérer dans le tissu religieux urbain et par la suite, se développer. La partie précédente l'a montré, la création de nouveaux établissements religieux doit s'accorder avec les besoins et les exigences du milieu dans lequel ils s'implantent. Tandis que l'aval des autorités civiles et religieuses s'avère être la condition *sine qua non* de leur installation, il faut ensuite que les religieuses trouvent le terrain adéquat pour y faire construire leur couvent[208]. Cette étape est à la fois délicate et cruciale. En effet, les fondateurs doivent trouver une parcelle disponible, à moindre coût, propice à la construction d'un complexe conventuel et qui soit aussi idéalement située dans le quadrillage urbain. Dominique Dinet, dans son étude sur l'implantation des religieux dans les villes, observe que leur répartition n'est pas uniforme : les maisons religieuses se situent plutôt en périphérie de la cité car le centre est trop resserré pour les accueillir[209]. L'historienne Panayota Volti

---

[207] « Rouen Chronicle I », 24-25.
[208] Dans certains cas, l'achat du terrain précède l'obtention des autorisations locales.
[209] Dinet, « Les ordres religieux dans la ville au XVIIe siècle ».

explique que le statut des communautés mendiantes ne peut les amener à s'installer en périphérie des villes[210]. Parce qu'elles ont fait vœu de pauvreté et de clôture, les moniales sont financièrement dépendantes des aumônes délivrées par les fidèles qui assistent aux offices dans l'église du couvent. Il est donc préférable qu'elles s'implantent au cœur des villes car l'activité économique y est plus dynamique. Les plans urbains du XVIIème siècle démontrent que les couvents mendiants récemment fondés ne parviennent pas toujours à s'installer en centre-ville, du fait de leur maigre capital de fondation et de la résistance du parcellaire urbain. En outre, elles doivent trouver un terrain suffisamment spacieux pour permettre l'aménagement d'un jardin, indispensable au ressourcement physique et psychologique des sœurs mais aussi à la culture de fruits, légumes et herbes médicinales. Enfin, la parcelle doit permettre de futurs travaux d'agrandissement et surtout, la construction d'une infirmerie dont l'emplacement à l'écart de la communauté prévient la propagation des maladies[211].

Cette étape semble la plus délicate pour les Anglaises, qui sont religieuses au moment de la fondation et ne bénéficient que de ressources et d'un soutien local limité. Pour fonder son premier couvent de clarisses anglaises réformées, Mary Ward peut toutefois compter sur le soutien modeste des catholiques anglais. Sir John Gage contribue à son projet en offrant la somme initiale de mille livres qui est ensuite complétée par d'autres donations plus ou moins importantes. Ce capital de fondation est limité, mais suffisant pour acquérir auprès de François Morage, bailli de Gravelines, une petite maison ainsi qu'un terrain et pour lancer le début des travaux[212].

Une fois cet accord passé, Mary Ward obtient aussi de l'évêque de Saint-Omer l'autorisation de faire venir de son ancien couvent les religieuses anglaises qui le désirent. Néanmoins, l'abbesse flamande refuse vigoureusement. Sous la menace de se voir excommuniée, cette dernière laisse les moniales rejoindre Mary Ward. Le 7 novembre 1608, les sœurs Mary Gough, Clare Fowler, Lucy Dorrell et deux sœurs converses, Anne Campion et la française Antoinette of Saint John, quittent le couvent pour rejoindre Gravelines. Le statut de converse de Mary Ward lui permet d'entreprendre les démarches administratives. Toutefois, ses consœurs sont soumises aux vœux monastiques et ne peuvent circuler librement dans la cité. Le temps des travaux, le petit groupe s'installe dans une maison de louage.

Les faibles prétentions économiques des Anglaises réduisent considérablement leurs options et ne leurs permettent pas d'acheter un terrain spacieux. Les sœurs de Gravelines sont contraintes d'investir un espace de taille modeste qui ne peut accueillir qu'un nombre limité de

---

[210] Panayota Volti, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge* (Paris: CNRS Éditions, 2016), 87.
[211] *Ibid.*, 87.
[212] Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 12.

religieuses. Cette situation présente toutefois un avantage : la parcelle, bien que peu spacieuse, se situe en plein cœur de Gravelines, rue des Cuvilliers, à deux pas de la place des Armes.

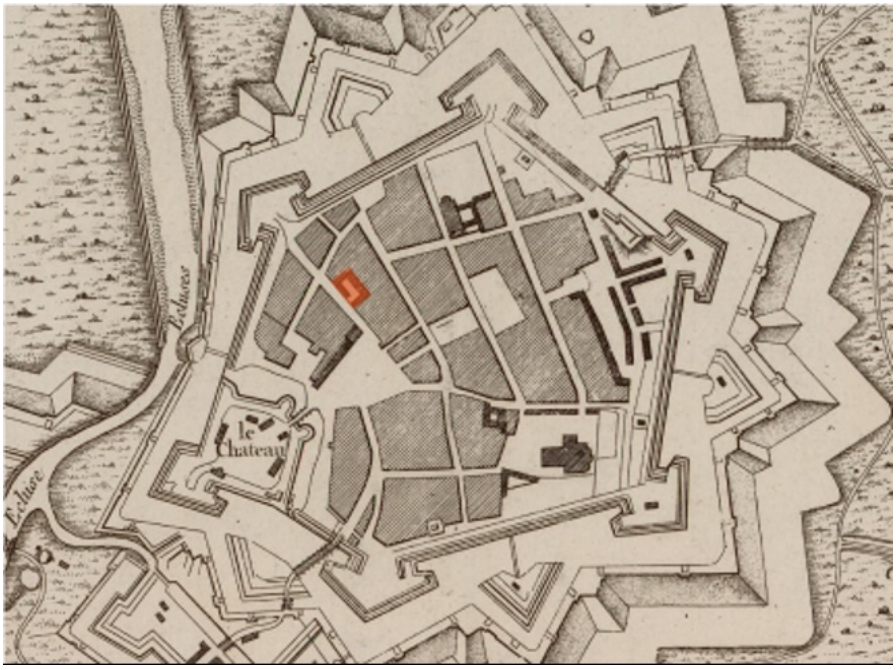


Figure 3 – Plan de la ville de Gravelines, Jacques-Nicolas Bellin, 1764. Couvent des clarisses anglaises (orange). http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40577015h

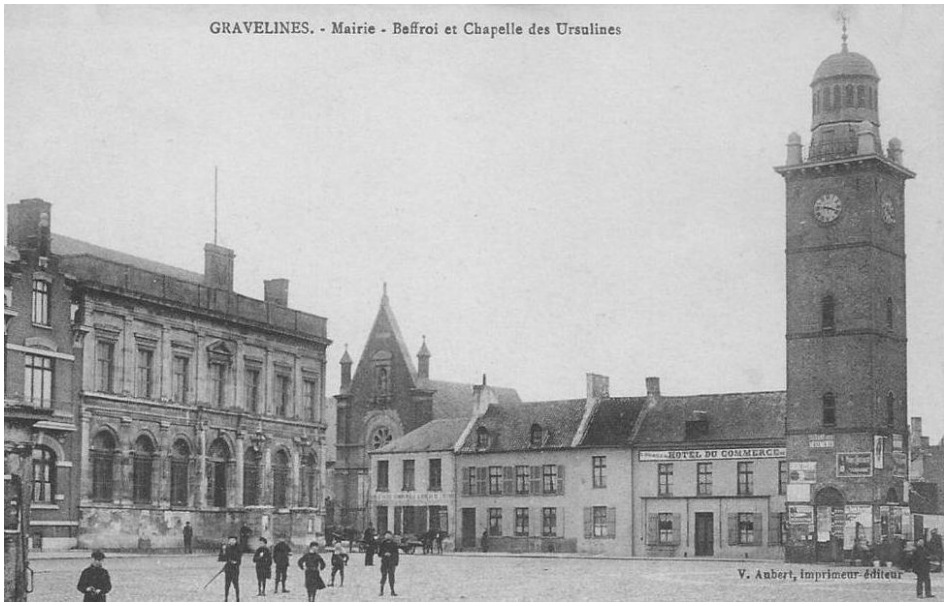


Figure 4 – Place de Gravelines et ancienne chapelle des clarisses anglaises, https://histopale.net/les-archives/gravelines/la-place/

De même, les fondations anglaises de Dunkerque et d'Aire-sur-la-Lys acquièrent, à leurs frais, un bien foncier sur lequel se trouve déjà une maison ou un ensemble de bâtiments qui seront ensuite aménagés en couvent. Ces espaces, s'ils sont peu propices à l'installation d'une communauté religieuse et nécessitent de nombreux travaux d'aménagement, ont l'avantage de se situer sur la

place principale de la ville. À Aire-sur-la-Lys, les Anglaises investissent, sur la Grand-Place, un édifice et une parcelle attenante à la maison d'un particulier, Monsieur François Joseph Papegaÿ[213].

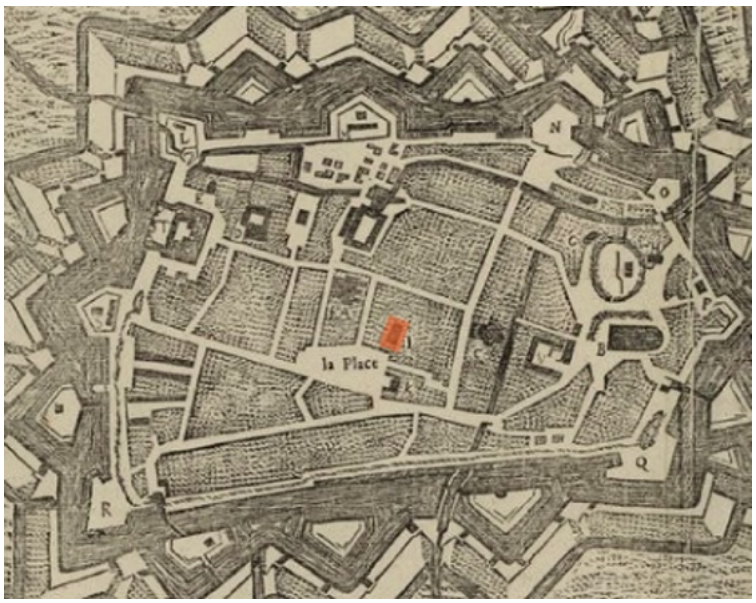


Figure 5 – Plan de la ville d'Aire-sur-la-Lys. Couvent des clarisses anglaises (orange), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84439570.r=plan%20aire%20sur%20la%20lys?rk=107296;4

Lors de la fondation de Dunkerque, les clarisses, par le biais de leur intermédiaire Ignace Aimé Gareson, achètent « tout un terrein [sic] situé sur la place de cette ville [Place de Dauphine], consistant en une maison, en une cour et plusieurs habitations tenantes ensemble[214] ».

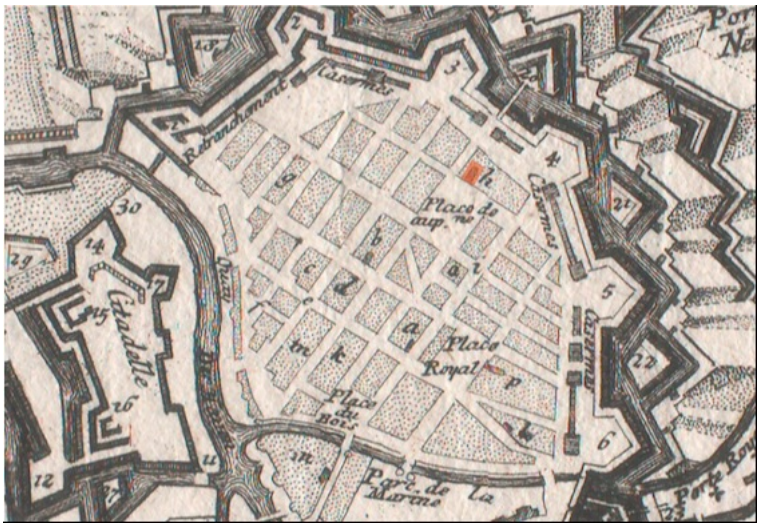


Figure 6 – Plan de la ville de Dunkerque. Couvent des clarisses anglaises (en orange), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8446230v.r=plan%20dunkerque?rk=665239;2

213 Un contrat officiel est rédigé par les notaires de la ville, voir MS, « Projet de contrat de ventre » (Aire-sur-la-Lys, s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.
214 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 46.

Dans le premier tiers du XVIIème siècle, les fondations de clarisses anglaises deviennent propriétaires d'un espace modeste, mais idéalement situé dans le tissu urbain. Or, l'expansion conventuelle se poursuit jusqu'au milieu du siècle : de nouvelles communautés continuent de se fonder et les fondations existantes cherchent à acquérir de nouvelles parcelles pour se développer ou générer des revenus réguliers grâce à des rentes ou loyers. Dans ce contexte de saturation du paysage urbain, les clarisses anglaises de Rouen peinent à s'établir.

Après un long voyage semé d'embuches, les clarisses anglaises s'apprêtent à s'installer dans une maison qui leur avait été promise avant leur départ de Gravelines par un certain Monsieur Gray[215]. Arrivées à Rouen, elles constatent qu'il n'y a pas de maison disponible et que l'homme est absent. Alors hors de l'espace claustral, le groupe fondateur doit trouver une solution rapidement et pense même à s'installer dans une ville voisine. Grâce au soutien du père Silliard, elles sont logées dans une auberge publique nommée *La Place Royale*[216]. Les religieuses sont dépendantes de leurs représentants pour gérer les détails relatifs à leur installation, mais aussi pour assurer le service spirituel pendant ces périodes d'entre-deux. Monsieur Brown et Lord Montaigu négocient avec l'archiduc pour que les sœurs de Rouen puissent suivre la messe dans leurs chambres en attendant de s'établir officiellement dans un lieu consacré[217]. Depuis leur maison de louage, elles cherchent, non sans difficulté, un emplacement disponible sur lequel installer leur couvent. Cependant, la géographie religieuse de Rouen ne leur laisse que très peu de possibilités. Une seule parcelle est disponible dans toute la ville, mais jugée impropre à l'installation d'une communauté contemplative ; la chronique de Rouen la décrit ainsi :

> […] it was a desert barren place, out of the way, very dificile to approach in regard it was on the side of a hill, & therefore to build upon it, wou'd be a vast expense, for all the materialls were to be brought from the furthest part of the town[218].

La topographie du terrain n'est pas appropriée et implique que les moniales devront par la suite engager des dépenses supplémentaires pour l'aplanir. En outre, sa localisation isolée peut s'avérer dangereuse pour les clarisses dont la survie repose sur les aumônes. N'ayant d'autre choix, elles se résolvent à investir dans ce terrain, convoité par d'autres communautés religieuses. Lorsque les biens fonciers se font rares, il arrive parfois que plusieurs groupes religieux se disputent l'acquisition d'un même bien. Les bénédictines françaises de Rouen, désirant s'établir en ville au même moment que les clarisses, souhaitent acheter la même parcelle que leurs consœurs. Ne pouvant circuler librement dans l'espace public, les moniales sont tributaires de leurs superviseurs masculins et amis,

---

215 « Rouen Chronicle I », 19.
216 *Ibid.*, 21.
217 *Ibid.*, 20.
218 *Ibid.*, 38.

à qui elles confient les pourparlers et transactions dont elles ne peuvent se charger elles-mêmes. Après de tumultueuses négociations entre les deux partis et la propriétaire, Madame de Bellfont, les religieuses anglaises remportent la vente[219]. L'abbesse remet à un bienfaiteur, le curé de l'église de Saint-Patrice, le peu de ressource dont dispose la communauté pour sécuriser l'achat auprès de Madame de Bellfont :

> The good Cure did so follow the business, & God was so pleas'd to bless his charitable endeavours, that presently he dispatch'd the business, buying the middle & chief part of the ground, which did secure all the rest, & cost 4 thousand livers, afterwards they bought the rest by parcells, & the whole piece in all cost about a thousand pound sterling[220].

Les clarisses de Rouen achètent donc, à leurs frais, une partie du terrain au 11 rue Joyeuse. Par la suite, elles feront plusieurs versements pour payer la parcelle ; au total, les dépenses s'élèvent à mille livres sterling. La communauté engage la totalité des aumônes qui leur avaient été données et doit attendre de nouvelles donations pour débuter les travaux de construction du couvent. Elles sont finalement en mesure de commencer la construction de leur couvent un an plus tard, le 12 mars 1651.



Figure 7 – Plan de la ville de Rouen. Couvent des clarisses anglaises (en orange), couvent des clarisses françaises (en bleu), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8591820m.r=plan%20rouen?rk=171674;4

Les religieuses fondatrices des quatre communautés exilées achètent leur terrain grâce à la générosité de bienfaiteurs anglais. Cette deuxième étape est un succès mais elle appauvrit considérablement l'état de leurs finances initiales et ne leur laisse que peu de marge de manœuvre pour la suite des opérations.

---

[219] « Rouen Chronicle I », 77.
[220] *Ibid.*, 78.

La situation des fondations clarisses françaises est bien différente. L'acquisition des biens fonciers destinés à les accueillir est pris en charge et financée par les fondatrices avant même que le groupe de moniales ne soit constitué. Les terrains sont majoritairement achetés par les fondateurs et fondatrices ou font l'objet de généreuses donations de bienfaiteurs. Dès la création de la première communauté à Reims, les moniales bénéficient d'un grand terrain offert par l'abbaye royale de Saint-Denis qui pourtant, n'appartient pas à la famille franciscaine[221]. De même, les Françaises de Cambrai, fondées à la demande de l'évêque local, prennent possession, en 1490, d'un terrain financé par des villageois[222]. À Lille en 1451, Isabelle du Portugal commissionne Jean de Luxembourg[223] pour acheter, en son nom et à ses frais, un édifice destiné à recevoir les sœurs grises et futures clarisses[224]. Ce dernier, situé dans le quartier du Dorelot, paroisse Saint-Maurice, se compose d'une maison et un terrain où se tenaient auparavant des étuves[225]. La chronique de Lille évoque un détail intéressant sur le choix de la localisation de la future communauté : elle est intentionnellement installée dans un quartier peu fréquentable dans le but de le convertir « en lieu de dévotion et de piété[226] ». Cette précision nous donne une idée de la fonction spirituelle et sociale que revêtent les communautés religieuses féminines au sein du milieu urbain. À l'époque moderne, les nouvelles communautés de clarisses françaises bénéficient toujours de l'assistance de leurs fondatrices. Les clarisses françaises de Rouen, que les Anglaises mentionnent dans leur chronique, s'étaient installées sur un terrain appartenant à leur fondateur, Jean d'Estouteville, rue Saint-Hilaire[227]. En 1603, la duchesse de Mercœur achète un hôtel particulier[228] pour les capucines de Paris, rue du Faubourg Saint-Honoré, et consacre 200,000 livres pour le transformer en couvent. Plus tard, lors de leur déménagement quelques rues plus loin, le Roi financera aussi la totalité du projet. Enfin en 1611, Marie de Mérode investit la somme de 40,000 florins dans l'achat d'un terrain et la construction d'un nouveau couvent à Douai. Les sommes versées par les fondatrices françaises sont bien supérieures à celles évoquées pour les Anglaises et laissent présager de leur aisance future.

Ainsi, l'installation d'une nouvelle communauté repose sur une conjoncture de facteurs à la fois administratifs, politiques, urbains et économiques. Le statut des fondateurs, s'il n'infléchit pas les exigences locales, contribue largement à assurer la prospérité de la future communauté. Le

---

221 Patrick Demouy et François Pomarède, *Reims : panorama monumental et architectural des origines à 1914* (Strasbourg: Contades, 1985), 178.
222 Louis Trénard, *Histoire de Cambrai* (Lille: Presses universitaires de Lille, 1982), 103.
223 Jean du Luxembourg est le chambellan du duc de Bourgogne et sire d'Haubourdin.
224 AM Lille, « Plan-relief de la ville de Lille », 1745, carton de sol, dessin original (1743), fonds ancien, n° 17468 et copie du XIXe siècle, fonds ancien, n° 17469, dans Cercy et Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille ». https://doi.org/10.3917/rdn.368.0033
225 AD Nord, 101H21/71, *Ibid.*
226 Louis Dancoisne, Monographie du couvent des pauvres claires de Lille (1453-1792), p. 473
227 Nicétas Periaux, *Histoire sommaire et chronologique de la ville de Rouen*, Lanctin et Métérie (Rouen, 1874), 217.
228 Hôtel de Retz, aussi appelé Hôtel du Perron. Voir Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 14.

soutien financier considérable dont bénéficient les fondations françaises facilite grandement la mise en œuvre du projet, d'autant que l'acquisition d'un terrain n'est qu'un point d'étape dans le processus de matérialisation du cloître souvent long et couteux. Après avoir analysé, dans cette partie, les étapes cruciales qui précèdent la construction du couvent, la suivante s'intéresse aux difficultés qui continuent de ponctuer le parcours de fondation des Anglaises et à la manière dont elles les instrumentalisent pour revendiquer leur attachement à la pauvreté et aux injonctions tridentines.

III. La précarité de l'exil, alliée d'une pauvreté choisie

Lors de la matérialisation du cloître, l'idéal de pauvreté choisi par les Anglaises se heurte à une précarité subie, qui découle de leur situation d'exilées. Ces aléas sont autant d'épreuves pour les religieuses exilées qui voient l'équilibre de leur nouvelle vie spirituelle fortement compromis. Dans leurs écrits, elles exposent la conciliation complexe entre leurs impératifs matériels et spirituels en détaillant soigneusement le déroulement des travaux et, par la suite, la disposition intérieure du couvent. Ces descriptions ne traduisent pas moins la réalité de leur situation que leur volonté d'ancrer ces difficultés dans l'histoire de la communauté. Les chroniques des communautés françaises étudiées ne semblent pas accorder la même importance aux étapes de construction[229]. Dans les exemples de couvents français analysés, la construction du complexe conventuel est supervisée par les fondateurs et la communauté est généralement constituée dans un second temps. De ce fait, les moniales, postulantes, et écolières françaises n'assistent pas au chantier et ne sont pas confrontées aux difficultés qui en découlent.

Le contenu des textes narratifs reflète ces expériences divergentes de la pauvreté choisie et subie. Les Anglaises, en racontant cette partie de leur histoire, se réapproprient la précarité de leur situation qu'elles mettent au service de l'idéal monastique réformé auquel elles souhaitaient adhérer.

a. L'idéal contemplatif à l'épreuve de la pauvreté

Une fois les détails administratifs réglés et le terrain acheté, les architectes et maîtres d'œuvre conçoivent l'agencement du bâti et les ouvriers peuvent débuter le chantier conventuel. Ces différentes étapes, bien qu'absolument nécessaires à leur future installation, sont autant de temps que les religieuses passent en dehors du cadre monastique traditionnel. Comment les religieuses anglaises, désireuses de suivre un idéal austère et réformé, concilient-elles ces périodes « d'entre-deux » avec leurs exigences spirituelles ? Les clarisses françaises sont-elles soumises à des temps de latence similaires ?

Pendant la durée des travaux, les religieuses s'installent temporairement dans une maison séculière ou une auberge, souvent en contrepartie d'un loyer. Ces périodes de transition sont le sort de bien des communautés continentales. Pour les communautés françaises, l'aisance financière et l'influence des fondateurs permet à la communauté de s'installer confortablement dans un lieu séculier existant et réduit la durée de la période de transition.

---

[229] La chronique de Lille mentionne simplement : « le couvent fut édifié bien et diligemment » et ajoute : « les sœurs y vescurent bien louablement », Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 474.

En 1604, pendant la transformation de l'hôtel de Retz à Paris, la duchesse de Mercœur prend le soin d'installer les capucines au Faubourg Saint Antoine, maison de la Roquette[230]. La chronique, pauvre en détails sur cette maison provisoire, laisse deviner que les locaux sont spacieux, puisqu'ils permettent de recevoir douze postulantes supplémentaires et des supérieurs masculins dès le mois suivant[231]. D'initiative royale, les clarisses capucines jouissent d'un soutien et d'un encadrement conséquent pendant cette période de transition, mais aussi lors de leur installation définitive. Lorsque le couvent du Faubourg Saint-Honoré est bâti, la duchesse de Mercœur envoie deux carrosses pour transférer les religieuses. Le trajet se fait de nuit, dans le but de les préserver des regards[232]. En 1688, la modification de la topographie urbaine de Paris force les capucines à déménager, et Louis XIV entreprend la construction, à sa charge, d'un nouvel établissement non loin du précédent pour la somme de 300 000 écus[233]. Les capucines demeurent dans leur couvent le temps de la construction et sont accompagnées par les autorités masculines lors de leur transition[234].

Il semble récurrent que les couvents des Françaises soient construits avant que les membres ne soient rassemblés pour constituer la communauté. Au couvent de Cambrai par exemple, la chronique mentionne : « dès que la construction en fut achevée, et en état de recevoir des Religieuses, l'Évêque en fit venir seize des Monastères de Gand, de Bruges, d'Amiens et d'Arras[235] ». De la même manière, lors de la fondation des clarisses de Longchamp, Isabelle de France à elle-même constitué une communauté après l'acquisition du bâtiment. Quatre religieuses du monastère de Reims se rendent alors à Longchamp afin d'aider et former les jeunes membres. Les religieuses qui composent la communauté des Françaises de Rouen proviennent elles aussi de Picardie et d'Artois[236] et à Paris, c'est le père Ange Joyeuse, bienfaiteur des clarisses capucines, qui lance un appel national afin de composer la future communauté[237]. Quarante postulantes répondent présentes et se rendent à Paris avant la construction du couvent ; néanmoins, la chronique précise que les religieuses « vivaient uniquement par le soin des princesses[238] ».

La réalité est tout autre pour les Anglaises dont la précarité financière retarde les travaux et l'ouverture de leur couvent. Les moniales ne jouissent pas d'un puissant soutien financier comme

---

230 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 14-15.
231 Elles prennent pour supérieur et directeur spirituel le père Jérôme de Rouen et pour confesseurs extraordinaires, le provincial Ange de Joyeuse et le père Archange d'Ecosse, *Ibid.*, 15.
232 *Ibid.*, 18-19.
233 *Ibid.*, 31.
234 *Ibid.*, 32.
235 L.F Guérin, *L'aurérole de sainte Claire, Histoire de la persécution révolutionnaire soufferte par les filles de sainte Claire*, 1867, 283.
236 Julien Loth, *La Cathédrale de Rouen, son histoire, sa description depuis les origines jusqu'à nos jours* (Rouen: Fleury, 1879), 12.
237 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 14.
238 *Ibid.*, 14.

leurs homologues françaises : elles sont financièrement tributaires de leurs familles et de mécènes eux-mêmes très appauvris. L'historienne Laurence Lux-Sterritt explique que :

> Sous le coup des lois pénales, beaucoup ont perdu leur fortune et leur patrimoine, et ceux qui ont subventionné le roi Charles Ier lors des guerres civiles des années 1640 l'ont souvent fait au prix de leur faillite personnelle[239].

Soucieuses de mener une vie religieuse conforme à l'esprit clarien et tridentin, les clarisses Anglaises redoublent d'efforts pour recréer les codes architecturaux de la vie contemplative dans ces lieux séculiers. Bien souvent, elles commencent par aménager leur maison de louage de sorte qu'elle imite le plus fidèlement possible la disposition traditionnelle du cloître. À Gravelines, les Anglaises s'installent dans une maison séculière attribuée par le gouverneur de la ville et attenante au bâtiment qu'elles ont acheté Place des Armes. Dès leur arrivée, elles organisent l'espace et installent des dispositifs de clôture :

> They presently with all speed put up a little wooden grate in the place where they spoke, & then none enter'd any more into their house, another grate they likewise put up in the side of a little chappell that joyn'd therto, where they heard Mass, for before that they were forced to go into that Chapell amongst the seculars, but with great retirement their veiles down, & their cloakes on, without making any stay but just at Mass[240].

Dans ce lieu d'accueil, si temporaire soit-il, elles déploient les éléments caractéristiques de l'espace monastique traditionnel. De l'habit à la grille opaque, les religieuses anglaises mettent en place ce que Nicole Pellegrin nomme la « clôture portative[241] ». Cette pratique consiste à reconstituer les codes propres à l'espace monacal traditionnel lorsque les religieuses se trouvent dans des locaux temporaires et inadaptés à la vie monastique. Elles se voient obligées d'ajuster leur rapport à la norme, de réinventer l'espace conventuel traditionnel et la manière dont elles l'investissent. Les Anglaises sont d'ailleurs familières de cette séparation de fortune, puisque la création d'un microcosme monacal dans l'enceinte d'un lieu séculier est une pratique courante dans les réseaux catholiques en Angleterre[242]. Dans leur jeunesse, elles ont été habituées très tôt à vivre leur foi cachées et cloitrées entre les murs de leur maison familiale pour ne pas être démasquées par leurs voisins ou les soldats du roi[243]. Ainsi, à la dissolution des monastères, une partie des religieuses du

---

239 Laurence Lux-Sterritt, « Les religieuses anglaises au dix-septième siècle : un double exil pour la foi », dans *Strangers and pilgrims : métamorphoses spatiales du religieux dans les mondes anglophones (XVIIe-XXIe siècles)*, Forum (Atlande, 2021).
240 *Gravelines Chronicle*, 15.
241 Nicole Pellegrin, « La Clôture en voyage (fin XVIe-début XVIIIe siècle », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 2008.
242 Alexandra Walsham, Church Papists : Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England (Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 1993).
243 Pour plus de détails sur la piété domestique et les risques encourus par les catholiques anglais voir John Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850* (London: Darton, Longman and Todd London, 1979); Godfrey Anstruther, *Vaux of Harrowden : A Recusant Family*, RH Johns Ldt (Newport, 1953); Michael Questier et Peter Lake, *The Trials Of Margaret Clitherow: Persecution, Martyrdom And The Politics Of Sanctity In Elizabethan England* (Bloomsbury, 2011).

couvent urbaniste de Denney s'est réfugiée dans la demeure familiale de leur abbesse Elisabeth Throckmorton à Coughton Court où elles ont continué à porter l'habit et observer la vie monastique[244]. Clandestinité, pragmatisme et précarité sont le lot commun de la piété catholique en Angleterre. Une fois sur le continent, les religieuses sont donc déjà coutumières de cette pratique et savent ajuster leur vie religieuse aux contraintes matérielles et spatiales.

La précarité de leur situation affecte directement la manière dont elles vont mettre en place l'idéal contemplatif réformé tridentin. Malgré tout, les clarisses mettent en scène leur adhésion aux principes du Concile et leur volonté de vivre cloîtrées. Comme le souligne Isabel Harvey, les moniales font de la clôture un objet rhétorique dans la définition de leur identité spirituelle[245].

À Gravelines, la première année de construction, les Anglaises supervisent elles-mêmes les ouvriers, se positionnant en véritables contremaîtres du chantier. Leur méfiance envers eux suggère qu'elles n'avaient peut-être pas les moyens financiers de recruter artisans qualifiés[246]. Cette responsabilité pèse sur la communauté qui doit concilier supervision du chantier, participation aux travaux, et clôture portative. Pour ce faire, elles ne se rendent sur le chantier qu'en l'absence des travailleurs :

> The Religious went daily to assist the workmen in their absence, going alwaies at 8 o clock when they went out to breakfast, & wrought till 9, carrying sand, water, stones & what else was needfull against the workmen return'd. They did the same when they went out to dinner at 12 o clock[247]

Les sœurs travaillent à un rythme soutenu et ne peuvent se chauffer près du feu lorsque les hommes sont sur place[248]. Dans le but de soulager ses filles, l'abbesse désire recruter un contremaitre chargé de surveiller les ouvriers et de superviser les travaux à leur place. Un an après le début du chantier, son entreprise est couronnée de succès ; les religieuses bénéficient de l'assistance d'un menuisier expérimenté jusqu'à l'achèvement de l'édifice. Dans ces périodes de transition, les religieuses tentent de concilier leurs obligations spirituelles, financières et les impératifs de clôture, mais cela s'avère parfois délicat.

Philip Caraman a également traduit et édité l'autobiographie du jésuite John Gerard relatant les raids des officiers royaux dans les foyers catholiques, voir Philip Caraman, *Philip Caraman, John Gerard, The Autobiography of an Elizabethan* (London: Longmans, 1951).

244 Anne Bourdillon, « The Order of Minoresses in England » (Université de Manchester, 1966), 82-83.

245 Isabel Harvey, « Prendre en main la clôture : constructions stratégiques de la norme et réécritures pratiques de la Règle : Profils de religieuses italiennes du xviie siècle », dans *L'exception et la Règle : Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au xixe siècle* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022), https://doi.org/10.4000/books.pur.161195.

246 « Rouen Chronicle I », 43.

247 *Gravelines Chronicle*, 31-32.

248 *Ibid.*, 31-32.

À leur arrivée à Rouen, les Anglaises résideront successivement dans une auberge puis dans une maison de louage. Dans la première, qu'elles financent à leur frais[249], elles racontent leurs difficultés à maintenir une vie spirituelle équilibrée, notamment à cause de l'absence de clôture stricte. La chronique relate l'affluence croissante des laïques qui se pressent pour rendre visite aux religieuses « motivés par la nouveauté et la curiosité plutôt que par la charité[250] ». Néanmoins, la situation économique des Anglaises influe sur leur manière d'appréhender cette situation critique :

> Therfore seeing the affluence of people still to encrease […] we cou'd not but still cast our thoughts how we might bring our selves out of this confusion, & infine resolv'd to try our Superiour, who had first with many more diswaded us, fearing all charity wou'd retire; that we were not suffitiently known, & must have patience for a while[251].

Les Anglaises tirent parti de leur situation pour anticiper l'impact économique de leur claustration sur les finances de la communauté. Dans leur nouvel environnement, elles veillent à cultiver de bonnes relations avec les dévots locaux et à instaurer un climat favorable à l'épanouissement de leur jeune communauté exilée. Pour un temps, les considérations temporelles semblent ici prendre le pas sur les considérations spirituelles, au grand désarroi de la communauté.

Les sœurs ne cachent pas leur affliction de ne pas vivre dans un espace officiellement consacré et approprié à la vie contemplative. Dans sa lettre, la future abbesse de Rouen Mary Taylor décrit leur sentiment de détresse; elle raconte : « As I said before our harts lay still bleeding, & as turtles[252] we cou'd not but mourn to see our selves in the midst of this so strange & monstrous world[253] ». Les religieuses se comparent à des tourterelles tristes, en anglais « mourning doves », une espèce d'oiseaux dont le nom fait allusion à son chant plaintif. Cette métaphore lyrique évoque l'affliction des Anglaises face à cette vie nomade, contraire à l'idéal contemplatif auquel elles aspirent. Dans leurs écrits, elles décrivent le monde extérieur comme dangereux et impropre à la bonne pratique spirituelle, en témoigne la nécessité de trouver un autre lieu de résidence temporaire. Mary Taylor écrit : « we shou'd adhere to our observance, in taking some house that might be accommodated in some degree to keep a little order[254] ». Les distractions du monde empêchent les religieuses de vivre conformément à l'esprit réformé du Concile et de leur règle. Dans leurs textes de mémoire, les religieuses montrent qu'elles ont assimilé les valeurs du concile de Trente à tel point qu'il leur est inconcevable de vivre leur spiritualité en dehors d'un cloître établi et pérenne.

---

249 Elles versent la somme de dix livres pour six mois.
250 « Rouen Chronicle I », 25.
251 *Ibid.*, 25.
252 « *Turtles* » fait ici référence en anglais aux « turtle doves » aussi connues sous le nom de « mourning doves », une espèce de tourterelles très répandue.
253 « Rouen Chronicle I », 25.
254 *Ibid.*, 25.

Grâce à leur bienfaiteur, Monsieur Brown, elles sont en mesure d'établir leur communauté dans une maison de louage dans laquelle elles resteront huit ans. Si cet espace est plus calme que l'auberge, il demeure ouvert sur le monde. Malgré cela, les Anglaises mettent un point d'honneur à observer leur *horarium* quotidien et ce, même lorsqu'elles sont dans un espace séculier :

> They most exactly follow'd & perform'd all Religious observances, both by night & day; Reverend Mother Abbess [Taylor] being so zealous, that notwithstanding they were so incommodiously lodg'd, & were continually expos'd for a long time, to the troublesome & distract'd visits of the secular, yet wou'd she never permit, any relaxation in their regular observance, or customs of the holy Religion, having a continuall watchfull eye over her little Community, to the end that no imperfection might slide or get entrance into it, by the perpetual occasion of dissipation, that they had[255].

L'abbesse a la responsabilité de s'assurer que sa communauté ne se laisse pas distraire par la présence de séculiers et maintienne une pratique et hiérarchie strictes.

Ainsi, l'absence de clôture est un moyen de montrer l'attachement des clarisses anglaises aux valeurs tridentines et à la rigueur de leur ordre. Leur situation particulière complique la matérialisation de l'espace claustral, mais une fois leur couvent construit, les religieuses peuvent enfin observer la clôture. Les communautés célèbrent cette étape autour d'une grande cérémonie. À Gravelines, l'abbesse invite ses religieuses à soigneusement se vêtir pour l'occasion et la chronique indique qu'après cet instant elles n'ont plus pénétré dans les espaces qui ne leur étaient pas réservés[256]. De même, à Paris, les capucines françaises et leurs supérieurs masculins célèbrent la clôture par une grande cérémonie prisée de la noblesse locale. Leur chronique décrit ce moment privilégié comme un adieu solennel avant que les religieuses n'embrassent l'éternité du cloître : « Enfin les parentes des capucines sont admises à leur donner un dernier baiser avant que la clôture ne soit définitivement prononcée[257] ». De tels rituels soulignent l'importance de la claustration dans la vie du couvent et marquent les débuts officiels de la communauté[258].

Les documents des couvents français font mention de l'entrée des moniales dans la clôture, mais de manière plus succincte. Les clarisses de *l'Avé Maria* de Lille sont ici l'exception : leur mise sous clôture occupe une place centrale dans la réforme de la communauté puisqu'elle implique la modification de leur mode de vie et de l'architecture de leur bâtiment. Dans le cas des autres chroniques françaises étudiées, la clôture semble n'être qu'une formalité supplémentaire dans le processus de fondation mené dès le départ par de riches et influents bienfaiteurs. Contrairement

---

255 « Rouen Chronicle I », 27.

256 La chronique de Gravelines mentionne : « On the Eve of that great feast, the Abbess made the Religious go into the Church & dress in the best they cou'd for that solemnity performing their devotions there [...] offering themselves to embrace their new enclosure », *Gravelines Chronicle*, 37.

257 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 32.

258 James Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 2020), 54-55.

aux clarisses exilées, elles sont aussi plus enclines à jouir rapidement du soutien financier des dévots de la ville et ce, même cloitrées.

Pour les Anglaises, plus dépendantes des aumônes que leurs consœurs locales, la clôture peut représenter un frein aux dons. Les sœurs de Rouen sont conscientes de ce risque mais supplient toutefois leurs supérieurs ecclésiastiques de les cloîtrer officiellement :

> Reverend Mother Abbess got Mr. Browne to beg my Lord Archbishop to enclose them, which he did to their unspeakable comfort, for altho' all their friends told them that when they shou'd be once enclos'd they wou'd loose all their alms, yet the great & ardent desire they had to live retyredly, & according to their holy profession, made them rather choose to hazard their temporal subsistence, then frustrate their souls of their spiritual nourishment[259]

Malgré les mises en garde de leurs bienfaiteurs, les religieuses anglaises appréhendent leur claustration non pas comme une contrainte[260], mais plutôt comme une opportunité d'embrasser pleinement l'idéal contemplatif de leur ordre et de leur temps. La chronique de Rouen raconte que leur mise sous clôture leur procure une joie infinie :

> It is not to be imagin'd the straights & incommoditys the Sisters suffer'd at mas, when they had to the happiness to be enclos'd which was an unspeakable comfort to the poor Sisters, who then had the benefit of a little cell, in which after having labour'd all day in the works of holy Obedience, they might retyre & rest; *Tanquam columbas ad finestras suas*, as doves to their holes[261].

Autrefois tristes et errantes, les tourterelles ont désormais un nid dans lequel se réfugier. Les religieuses de Rouen vivent leur mise sous clôture comme un soulagement et l'aboutissement de leurs efforts. En effet, observer la clôture stricte est le signe que leur fondation est achevée avec succès et reconnue par les instances religieuses et politiques de la ville. Si, à première vue, elle réduit considérablement les rentes en interdisant aux religieuses de faire l'aumône, l'observation de la clôture confère au couvent une aura de sainteté très appréciée des mécènes mais aussi des familles catholiques[262]. Ainsi, le choix d'une claustration sévère assure la bonne réputation du couvent et donc sa prospérité financière[263].

---

[259] « Rouen Chronicle I », 28.

[260] Certains couvents européens comme celui de Murate à Florence et celui des Dominicaines de San Vicenzeo se sont fermement opposés à l'application des nouvelles directives du concile de Trente. Pour les couvents italiens voir Elissa B. Weaver, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women* (Cambridge University Press, 2002). et pour les couvents espagnols voir Helen Hills, *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe* (Routledge, 2003).

[261] « Rouen Chronicle I », 48-49.

[262] Claire Walker note que les ordres pauvres comme les Clarisses jouissent d'une grande popularité à l'époque moderne malgré l'austérité de la Règle de sainte Claire. Voir Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 15.

[263] Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 54-55.

La clôture est indispensable au bon déroulement de la vie contemplative mais occupe également la fonction de barrière protectrice pour les moniales. Entre les murs de l'enclos monastique, derrière leurs portes munies de grilles en métal et de verrous, la communauté est à l'abris des intrus. Cette fonction particulière est observable lorsqu'un mur qui encercle le couvent de Gravelines est détruit. La chroniqueuse insiste sur le sentiment d'inquiétude et de vulnérabilité de la communauté qui se sent menacée par l'absence des dispositifs de clôture traditionnels : « so that all might have access to the house that wou'd ; there being no lock nor bolt on the cloister side nor the refectory dore which caus'd no small apprehension [...] this lasted three months till the wall was built for their enclosure[264] ». Cette brèche donne lieu à l'intrusion d'individus et d'animaux, ce qui trouble grandement la tranquillité de la communauté. À la demande de l'abbesse, les autorités locales ordonnent à des soldats de surveiller le coté de la clôture qui est endommagé. La clôture préserve donc la pureté spirituelle des religieuses mais, plus concrètement, aussi leur sécurité physique et matérielle.

Une fois cloitrées, les moniales œuvrent à maintenir l'herméticité de leur enclos monastique, ce qui n'est pas chose aisée, de surcroît en milieu urbain. En effet, elles ne sont pas à l'abris d'altercations avec leurs voisins lorsqu'il s'agit du respect de leur claustration. Par exemple, peu après la construction de leur couvent, les religieuses intentent un procès contre Monsieur Le Page qui avait commencé la construction d'une haute tour donnant sur l'intérieur du cloître des clarisses anglaises[265]. Le président de Rouen donne gain de cause aux Anglaises et la tour est aussitôt détruite. Ce type d'incident n'est pas un cas isolé, particulièrement dans les villes à la géographie religieuse saturée. Les clarisses françaises de Rouen sont confrontées à une situation similaire avec le clocher de leurs voisins les pénitents[266].

La mise sous clôture est l'étape permettant aux communautés contemplatives d'exister officiellement. Paradoxalement, la clôture les renferme et les inscrit parmi les missionnaires de la Contre-Réforme. Ronnie Po-chia Hsia rappelle la spécificité de la résistance religieuse pour les femmes : « [it] took place not at the pulpit and in the market square preaching sermons, nor in the torture chamber and execution grounds undergoing martyrdom, but in the enclosed confines of the convents and in the boundless imagination of the mind[267] ». Les religieuses anglaises sont conscientes qu'en tant que femmes, la vie contemplative est la seule manière de contribuer à l'activisme catholique, comme en témoigne le passage de cette lettre écrite par l'abbesse Mary Gough aux mécènes du couvent de Gravelines :

---

264 *Gravelines Chronicle*, 42.
265 « Rouen Chronicle I », 49.
266 Trénard, *Histoire de Cambrai*, 103.
267 Ronnie Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770* (Cambridge, 1998), 140.

> We […] forsooke our Country, Parents and freindes […] to the ende that since we wer not able (in respect of our sex) to doe great matters, yet we might at the least by Penance and Prayer conjoine our selves unto those which labour in Gods vineyard, namely in our afflicted Country of England[268].

Les religieuses font de la clôture – ou de l'absence de clôture – un instrument rhétorique leur permettant de se positionner dans le mouvement de la Réforme Catholique. Embrasser l'idéal contemplatif est un acte militant qui leur permet de participer, à leur manière, à l'activisme catholique. Une fois la clôture mise en place, elles peuvent œuvrer pour leurs coreligionnaires anglais en priant pour le retour du catholicisme en Angleterre. La période qui suit l'achèvement, souvent partiel, du chantier conventuel est un moment important pour la communauté : les moniales investissent leur nouvel espace qu'elles agencent et préparent à recevoir la vie contemplative. Pourtant, cette installation demeure incomplète jusqu'à la célébration officielle de leur mise sous clôture.

b. Les difficultés de l'exil au service de l'esprit de pauvreté

Les difficultés rencontrées lors de la mise en place de l'idéal contemplatif sont l'occasion pour les Anglaises de rappeler les circonstances particulières de leur venue sur le continent et d'insister sur la précarité de leur situation. En ces temps troublés, il est courant que les moniales anglaises ou françaises se représentent en martyres de la foi catholique, prêtes à risquer leur vie au nom de leur religion. Dans leurs écrits, les clarisses anglaises se distinguent en s'auto-représentant comme des « étrangères[269] », « pèlerins exilés[270] » ou encore comme de « pauvres Religieuses bannies et exilées[271] ». De telles appellations mettent en avant la précarité de leur situation mais aussi le caractère singulier de leur expérience de la vie monastique sur le continent. Laurence Lux-Sterritt souligne la dualité de leur condition et rappelle que les religieuses sont étrangères à leur nouvel environnement, mais qu'en choisissant de quitter l'Angleterre elles « deviennent aussi étrangères à leur propre entourage personnel[272] ». Parce qu'elles décident de quitter l'Angleterre pour prendre le voile dans un autre pays, elles poussent au maximum l'idéologie du détachement affectif et matériel attendu par la règle. En outre, les clarisses anglaises mettent la précarité subie au service de l'idéal de stricte pauvreté qu'elles ont choisi d'embrasser en venant sur le continent.

---

[268] Cette lettre a été insérée dans le corps des chroniques de Gravelines.
[269] « Rouen Chronicle I », 18.
[270] *Ibid.*, 16; 20.
[271] *Ibid.*, 7. Ma traduction, « true strangers & exiled pilgrims », « poor exiled pilgrims », « poor religious banish'd and exil'd ».
[272] Lux-Sterritt, « Les religieuses anglaises au dix-septième siècle : un double exil pour la foi ».

Dès les balbutiements de leur communauté, elles placent au centre de leur expérience religieuse la précarité extrême de leur situation et leur pauvreté matérielle, qu'elles présentent en détail dans leurs chroniques. Lorsqu'elles s'installent dans la première maison de louage, les clarisses anglaises de Rouen décrivent l'insalubrité du bâtiment qu'elles estiment « inhabitable » en l'état : il n'y a pas de meubles, pas de lits et les sœurs sont forcées de dormir à même le sol avec des couvertures que la chroniqueuse dit ne pas oser décrire tant elles sont en piteux état[273]. Parce qu'elles ne perçoivent que très peu d'aumônes, elles ne peuvent pas non plus subvenir à leurs besoins quotidiens et mettent en péril leur santé :

> […] the greatest miracle of all, was the conservation of our healths in our poor lodging, most incommodious I assure you, & our dyet truly poor & wanting, so as in both, I in whom care was requisite for the discharge of what holy obedience had put upon me, was forc'd to pretend not to see it, because I knew not how to help it[274].

La chroniqueuse évoque son désarroi mais surtout son impuissance face à une telle précarité. De même à Gravelines, la communauté peine à préparer des repas nourrissants ; la chronique déclare : « at their coming the Schollars were lodg'd at the hospitall, having nothing for their supper but thinne milk & some crusts of brown bread[275] ».

Dans leur situation, se sustenter suffisamment est d'autant plus important que les sœurs de Gravelines participent activement à la construction de leur futur couvent. En l'absence des ouvriers, elles transportent de l'eau, des gravats, du sable et ne renoncent devant aucune tâche ardue. La chronique évoque un épisode particulièrement difficile quand les moniales et les novices doivent évacuer une grande quantité de terre humide, si compacte, qu'elles sont forcées de la déplacer à la main. La chroniqueuse rapporte qu'une jeune novice ne peut retenir ses larmes face à la difficulté de l'entreprise[276].

Par temps de pluie ou de fortes chaleurs, les Anglaises démontrent que leur motivation ne diminue pas. La chronique met en avant leur courage et leur implication dans le processus de fondation de leur propre communauté. De même, à Rouen, si elles n'ont pas à superviser les travaux, elles doivent travailler pour récolter suffisamment d'aumônes pour payer le loyer de leur maison de louage, les ouvriers, et assurer leur subsistance quotidienne. La chronique de Rouen montre que les impératifs de survies sont une préoccupation supplémentaire dans la mise en place de leur communauté :

> All the time we cou'd spare, after we had satisfied to the divine office, Mass, & the hour of prayer which we for most assurance kept after Mattins we bestow'd in working for

---

273 « Rouen Chronicle I », 22.
274 *Ibid.*, 25.
275 *Gravelines Chronicle*, 18.
276 *Ibid.*, 32.

> our living, & task'd our selves so exactly, as no apprentice in their mercenary condition, cou'd be more oblig'd than we in our affection to contribute what lay in us to that so sweet & fatherly providence of God, in providing our daily bread[277].

Contrairement à leurs homologues françaises, les Anglaises se doivent de concilier les activités spirituelles et les activités temporelles qui monopolisent parfois l'attention de toute la communauté[278]. Ces différents éléments font la singularité de leur situation et témoignent du courage de celles qui quittent le confort de leur maison en Angleterre ou plus tard, le confort d'une communauté établie, pour prendre part au renouveau monastique anglais sur le continent.

Leur mérite est d'autant plus grand que cette précarité ne prend pas fin à leur entrée dans l'espace conventuel. À Gravelines, le nouveau couvent – partiellement construit – est vide, ce qui force les religieuses anglaises à réutiliser le mobilier et les accessoires appartenant aux ouvriers ou à en emprunter dans leur maison provisoire :

> […] thus accomodated in the poorest manner that cou'd be ; truly resembling what it was at first, a stable & now a long thatched room of three partitions & the walls of clay, their cells having no windows on one side of the dortour it being the street side, & on the other but little ones & all of paper, the Quire & Refectory the like[279].

La chroniqueuse de Gravelines expose la vétusté et la fragilité de l'édifice malgré deux années de travaux. Ces descriptions relèvent de stratégies d'écriture destinées à mettre en exergue leur précarité de leur situation :

> The next day they return'd to the poor Convent of the Religious, the wall of which was made of earth & the top cover'd with straw; the length of the house was divided into 3 parts, one for the Refectory, the second for the Dortour & the third for the Quire; there was nothing more done before their coming, which was sooner then the lay sisters expected, so they had not a stoole to sitt on, nor a table to eate on, but sate on the ground, & had for their tables the boards which the men used[280].

Les murs du couvent sont faits de terre, le toit couvert de paille et le bâtiment se compose d'une seule pièce que les moniales divisent en trois parties : le réfectoire, le dortoir et le chœur. Cette précarité matérielle influe sur la manière dont elles vivent leur spiritualité au quotidien :

> They perform'd their office there & as the Dortour was part of the same long room, their beds lay close to one another as before said [...] so were oblig'd when they kept their meditation to sit or kneel on their beds & in bitter cold weather wrapped themselves in their blankets[281].

En outre, à leurs débuts, les religieuses de Gravelines ne possèdent pas d'infirmerie et placent les sœurs malades ou blessées dans le réfectoire. La précarité des Anglaises agit sur la création et

---

[277] « Rouen Chronicle I », 25.
[278] Lux-Sterritt, « Les religieuses anglaises au dix-septième siècle : un double exil pour la foi ».
[279] *Gravelines Chronicle*, 20.
[280] *Ibid.*, 18.
[281] *Ibid.*, 19.

l'agencement des espaces : la vie religieuse de la communauté est donc temporairement soumise à plusieurs ajustements. Cette difficulté découle de l'achat initial d'un terrain sur lequel se trouve déjà des bâtiments. Cela est certes moins couteux, mais engendre de nombreuses contraintes relatives à l'aménagement selon l'idéal de clôture. On observe à Gravelines et à Aire-sur-la-Lys que l'implantation du couvent dans une trame urbaine préexistante impacte directement l'agencement et la disposition des espaces.

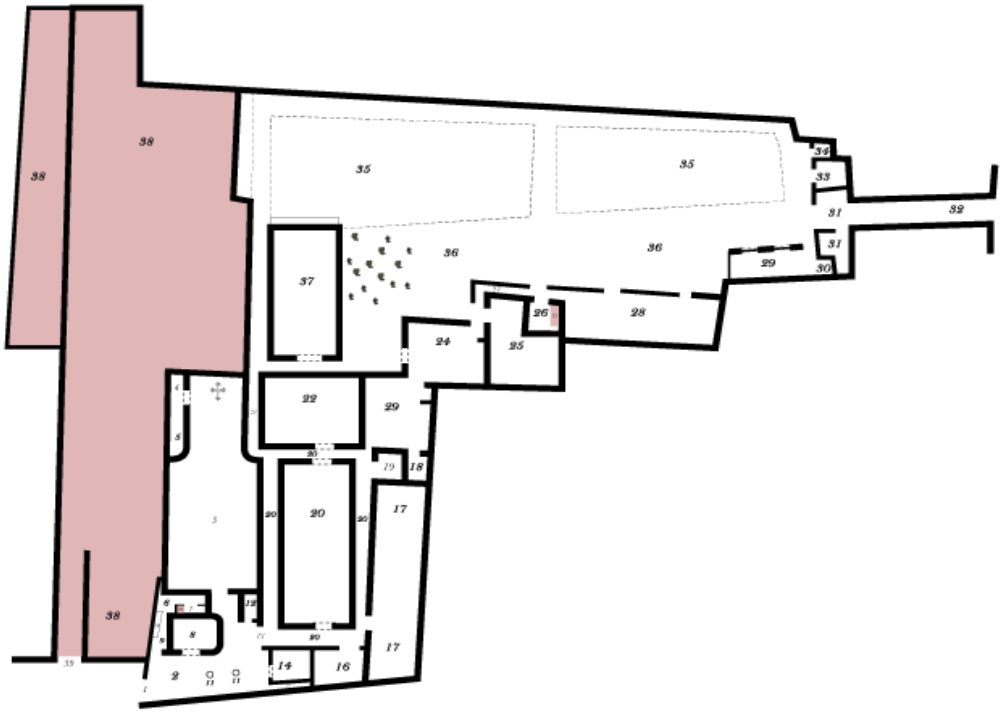


Figure 8 – Reconstitution facsimilé du plan-masse du couvent clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys, Archives du couvent des clarisses de Much Birch, 1. Porte du couvent ; 2. Avant cours ; 3. Église dudit couvent ; 4. Petite Sacristie 5. Emplacement de l'escalier qui conduit au jubé ; 6. Petite cour ; 7. Lieu d'aisance ; 8. Cuisine des RR. SS. Récollets ; 9. Allée qui conduit à la petite cour ; 10. Emplacement de l'escalier qui va aux chambres desdits RR. Frères récollets ; 11. Colonnes qui soutiennent une partie desdits chambres ; 12. Petites chambres du domestique ; 13. Entrée du cloître ; 14. Parloir ; 15. Autre petit parloir ; 16. Chambre d'Exercice et parloir des MM. Clarisses ; 17. Cave ; 18. Office ; 19. Emplacement de l'escalier qui conduit aux chambres des MM. au noviciat ; 20. Cloître ; 21. Allée qui conduit au jardin ; 22. Réfectoire des religieuses ; 23. Cuisine desdit religieuses ; 24. Buanderie ; 25. Bûcher ; 26. Lieu d'aisance ; 27. Allée qui conduit audit lieu ; 28. Grange ; 29. Cour des poulets ; 30. Poulailler ; 31. Laverie ; 32. Allée et porte cochère qui donne sur la rue de Saint Omer ; 33. Chapelle ; 34. Petit cabinet ; 35. Jardin ; 36. Cours des religieuses ; 37. Cimetière desdites religieuses ; 38. Maison appartenant au Sr. Papegay ; 39. Façade et entrée de laditte maison

Des photographies récentes[282] de l'ancien couvent de Gravelines en montrent l'intégration dans le parcellaire urbain. L'édifice est étroit et construit entre des bâtiments existants.

[282] Des plans détaillés des couvents ou des villes, des photographies et cartes postales s'ajoutent aux écrits et nous permettent d'appréhender l'aspect du bâti conventuel et son insertion dans l'espace urbain. Ces sources iconographiques nécessitent des recherches complémentaires et nous amènent parfois à faire un bond dans le temps puisque les édifices des Anglaises qui ont perdurés après la Révolution française ont été occupés par une ou plusieurs autres communautés religieuses ou réhabilités au fil des siècles. Les édifices ne sont plus référencés selon leur fonction originelle, les rues et places ont changé de nom et les bâtiments ont pu être rénovés ; il faut donc interpréter les sources iconographiques avec précaution.

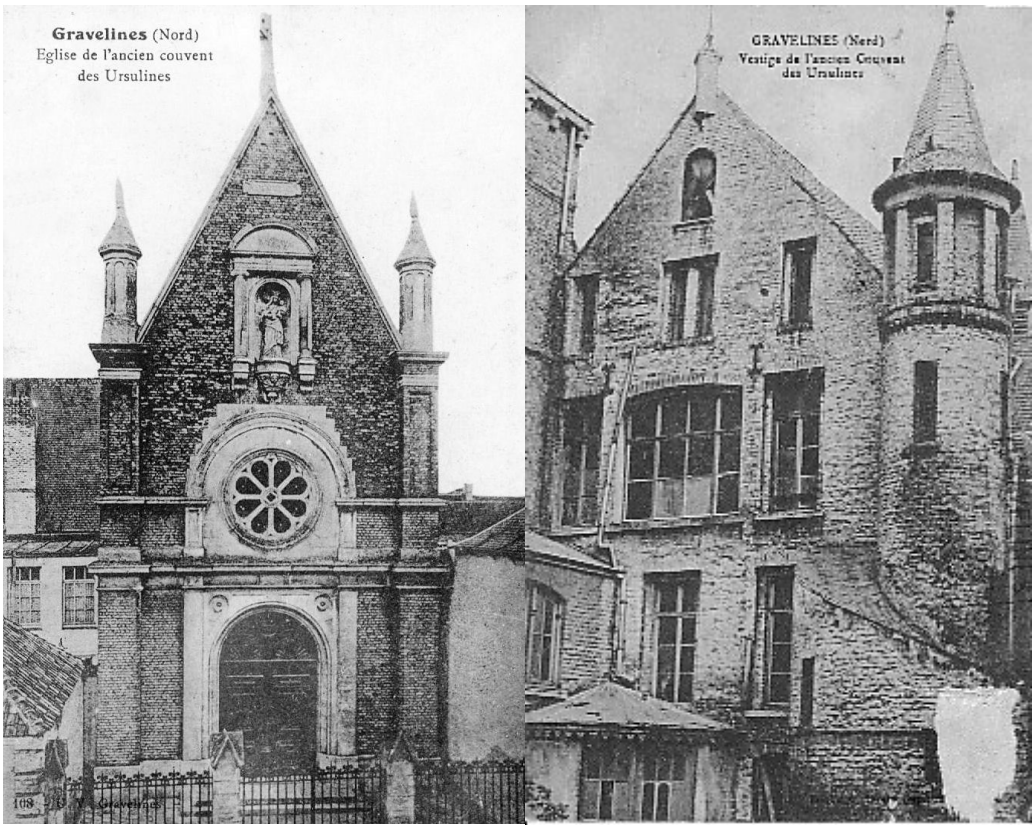


Figure 9 – Église et couvent des clarisses de Gravelines légué aux ursulines à la révolution, https://histopale.net/les-archives/gravelines/la-place/

À l'inverse, le couvent de Rouen, construit sur un terrain vierge en périphérie de la ville s'organise de manière plus traditionnelle avec un plan en cloître (voir plan-masse figure 10).

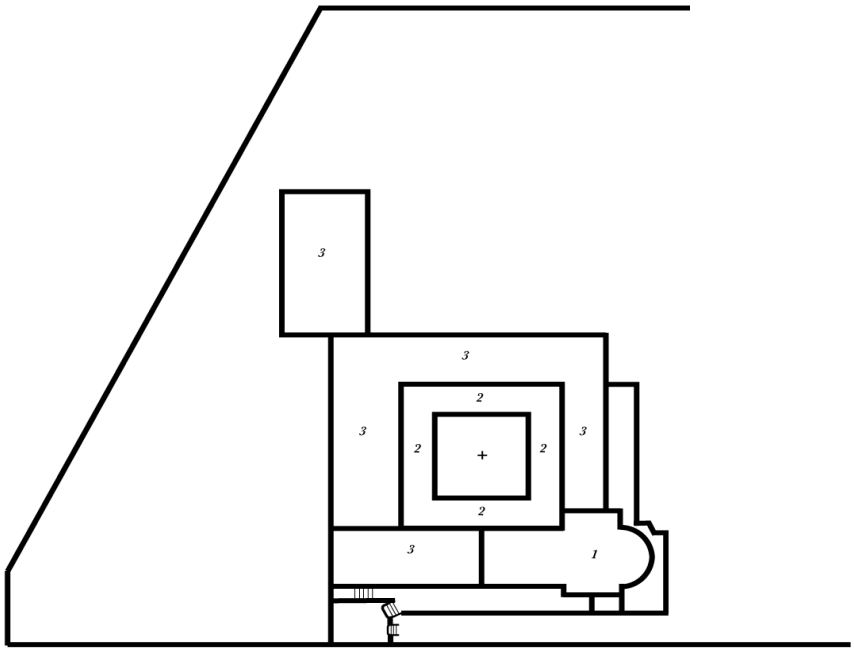


Figure 10 – Facsimilé du plan masse du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Archives de Much Birch.

Dans les chroniques, les clarisses anglaises exposent ouvertement la grande précarité de leur couvent qu'elles instrumentalisent pour servir l'idéal de pauvreté. En effet, si la règle et les constitutions ne donnent pas d'indications précises sur l'agencement des espaces dans le cloître, l'ouvrage *Ceremonies and Observances* rédigé par Mary Gough, l'abbesse délivre des informations précieuses sur la manière dont l'espace conventuel doit incarner l'idéal de pauvreté. Elle écrit : « They are to take Special care, not to Inlarge and multiply their Buildings after a Sumptuous manner, but according to the Example of the First founders, content themselves with humble and Pour houses of poor Folkes, & not the Pallaces of the rich[283] ». Les pièces ne doivent pas être trop spacieuses, l'architecture et la décoration trop luxueuses. Ainsi, derrière ce qui semble être une navigation hors du cadre, les clarisses anglaises s'inscrivent en réalité dans la norme prescrite par leur ordre. L'attitude de l'abbesse, face au doute de certaines jeunes religieuses, témoigne du rôle joué par l'agencement spatial dans l'observance de la stricte pauvreté. Peu de temps après sa construction, le cellier s'effondre. La chronique explique que sa structure était trop fragile, mais une sœur émet une tout autre hypothèse :

> One of the young Religious said unadvisedly she fear'd God was displeas'd with it, it being too spacious, & so made it fall, not reflecting how necessary it was to be of that bigness by reason of the great number of Religious the house was to contain, for which the Abbess gave her a most severe Reprehension to the end both she & others might be more advis'd[284]

De même, l'abbesse réprimande une autre religieuse lorsque celle-ci évoque ses difficultés à transformer l'agencement initial de la maison, qu'elle trouve bien plus confortable et harmonieux que le projet final envisagé par la communauté[285].

La précarité spatiale et matérielle est l'occasion pour les clarisses de rappeler que leur mode de vie est à l'image de la vie du Christ pauvre. Ainsi, elles établissent un parallèle entre les situations délicates dans lesquelles elles se trouvent et des passages de l'Évangile, comme ici à Rouen, dans leur maison de louage :

> […] the building being all of wood and lime, like unto an old farmers house, made me perticularly remember the holy stable, […] every one embrac'd their cobwebbs, their dust, their ruines, & the wind whistling at every crevisse with thanks that yet he had given us a lodging[286].

À l'exemple de Jésus, la communauté de Rouen nait dans un lieu dépouillé, qui souligne l'humilité des moniales. Les clarisses anglaises démontrent que si leurs espaces initiaux semblent peu propices

---

[283] PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (1727), 575, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
[284] *Gravelines Chronicle*, 33-34.
[285] *Ibid.*, 33-34.
[286] « Rouen Chronicle I », 22.

à l'épanouissement spirituel et à l'aspiration à la sainteté, ils sont au contraire un moyen de mettre leur foi à l'épreuve. Dès lors, elles embrassent cette précarité, qu'elles disent préférer aux palais les plus somptueux :

> Our harts lay still bleeding, & pin'd away, that we cou'd not even tast any comfort, & yet forc'd to accommodate, & even help by complying to that which consum'd our harts. […] how cou'd we sing the Canticles of joy that were in a strange land, depriv'd of all the comfort of our dear home, & your deare companys. There was no need of threatning our tongues to cleave to the roof of our mouths if we were not mindfull of it, that terreane Sion, more endear'd by us then the richest palace of the greatest Prince[287].

Leur maison de louage, si pauvre soit-elle, est comparée à Jérusalem, ville sainte où se sont déroulés les actes fondateurs du christianisme. Les sœurs se réjouissent de cette précarité extrême qui accompagne avant tout le début de leur communauté dédiée aux Anglaises. La pauvreté est présentée comme terreau fertile qui, très tôt, leur permet de s'en remettre à la volonté divine : « they having truly placed & fix'd the anchor of their hope in God, & therfore fear'd neither want nor penury, rejoycing in the incommodity of their lodging, & poverty of their dyet[288] ». À Rouen, les difficultés rencontrées sont l'occasion de souder la communauté et de faire l'exercice de la charité mutuelle :

> & yet with inward joy, which resulted even to the exteriour, not being able to abstaine from smiling, at bed & at table, to see them able to sleep, & eate, so little to their ease, gust & appetite, with such content, & satisfaction, as each one serv'd for incitement to the other, & the weakest not behind in courage to the strongest, every one bearing anothers burthen, that we might in all experience, how good & joyful a thing it was to live in one spirit & affection[289].

Les chroniques des clarisses anglaises utilisent la précarité de leur situation pour mettre en avant le courage dont elles ont fait preuve et pour édifier les futures générations de moniales. La chronique indique que les ouvriers décrivent les clarisses de Gravelines comme des « anges[290] » œuvrant sur le chantier en leur absence ; elle déclare aussi que le recteur de Saint-Omer, le père Scondonts, lors de sa visite au couvent, ne peut croire que les travaux se sont terminés si vite : « knowing the poverty of their beginning & how much they had built in so short a space said : certainly it was the work of God & not humane industry[291] ». Ces récits ont pour but de sanctifier la communauté et d'édifier les autorités et les mécènes locaux. Ces derniers reconnaissant les risques encourus par les Anglaises et saluent leur volonté d'installer leur communauté dans un esprit de rigueur. Lors d'une visite chez les clarisses de Gravelines, le provincial Florentious s'exclame : « See, said the good

---

[287] « Rouen Chronicle I », 24.
[288] *Ibid.*, 24.
[289] *Ibid.*, 25.
[290] *Gravelines Chronicle*, 31-32.
[291] *Ibid.*, 37.

father with what labour affection & devotion even with the danger of their lives they seek holy enclosure[292] ». Le père Florentious met en avant le courage et l'exemplarité des Anglaises. De même, le jésuite Julien Hayneuve se lie d'affection avec les clarisses de Rouen « parcequ'elles étaient de pauvres étrangères éxilées [...][293] ». En témoignage de sa compassion, il offre à la communauté quatre tomes de ses méditations. Les chroniqueuses des couvents exilés choisissent délibérément de mettre en exergue des anecdotes qui attestent de leur rigueur et de l'étendue de leur réseau. Elles prouvent ainsi, qu'en dépit des difficultés liées à la situation politique de leur pays, elles sont capables de s'installer et ce, conformément aux directives ecclésiastiques de leur époque.

Entre les murs de leur couvent, les Anglaises sont de véritables soutiens spirituels pour leur famille catholique. Dans leur correspondance, elles guident leurs coreligionnaires et leur transmettent des livres, des sermons ou des extraits de traités spirituels. Pour faciliter ces échanges, les autorités locales de Gravelines ont d'ailleurs exonéré les religieuses de la taxe d'envoi et de réception des courriers destinés à la survie et la diffusion de leur religion. Les catholiques anglais demandent également aux religieuses de prier pour des membres de leur famille mais aussi pour le retour du catholicisme en Angleterre.

Les couvents anglais deviennent donc des espaces fortement politisés, comme l'indique Claire Walker : « the new convents were most certainly perceived by many, both Catholics and Protestants, as embodiments of the Catholic minority's determination to defy the Church of England[294] ». La renaissance du monachisme féminin est un temps fort dans l'histoire du catholicisme anglais après la Réforme. Les nouvelles fondations représentent un point d'ancrage spirituel et moral important pour les religieuses elles-mêmes, mais aussi et surtout, pour les catholiques d'Angleterre. Avec le temps, les clarisses anglaises gagnent en popularité, se développent, essaiment et deviennent, à leur manière, des membres influents de la mission catholique. Les nouvelles fondations sont une source d'inspiration pour les femmes sur le sol anglais et en Europe, comme en témoignent les écrits de Françoise Taffin. Dans sa biographie, cette dévote française raconte que c'est dans la chapelle du couvent des clarisses de Gravelines qu'elle avait eu la vision qui la poussera à fonder son propre couvent puis sa congrégation de l'ordre réformé des sœurs de la Pénitences, ou capucines[295]. Cet épisode montre que, malgré des débuts

---

292 *Gravelines Chronicle*, 5-6.

293 « This good father took a great affection to the Community, *because they were poor exiled strangers* [...] », « Rouen Chronicle I », 53. Ma traduction.

294 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 116.

295 Matthias de Saint Omer, *La vie de la vénérable Mère Sœur Françoise de Saint Omer, fondatrice de la réforme des Religieuses de la Pénitence, dites vulgairement Capucines qui a eu son commencement aux Pays Bas en l'an 1614. Tyrée des mémoires qu'ont laissez par écrit les Vénérables Mères Sœurs Agnes et Sœur Ignace de Bourbourq, qui ont succédées à ladite Vénérable fondatrice leur propre Mère, en la charge de supérieure & Mère ancelle du couvent de S. Omer* (Saint Omer: Ioachim Carlier, 1666), 70-71.

difficiles, les établissements anglais trouvent leur place dans le paysage spirituel urbain local et en deviennent même des acteurs importants.

Conclusion

Ce premier chapitre s'est d'abord attaché à démontrer que l'ordre de sainte Claire cultive, en son sein, un esprit de rigueur propice à relayer les directives tridentines. Les exemples de fondations étudiés mettent en avant la façon dont le choix des religieuses de vivre selon la version de la règle la plus réformée constitue un positionnement à la fois au sein de leur Ordre, mais aussi dans le mouvement plus large de la Réforme catholique, faisant des clarisses colettines des religieuses « doublement réformées ». Après la dissolution des monastères, les nouvelles clarisses anglaises souhaitent recréer des espaces au fort potentiel sacré et devenir, non seulement des représentantes du catholicisme tridentin, mais aussi des participantes actives de la mission. Si, en théorie, l'adoption de ce cadre normatif réformé, centré sur la stricte clôture et l'observation du plus haut degré de pauvreté, s'accorde avec l'idéal monastique redéfini par les décrets tridentins, il apparait ici que ce mode de vie ne fait pas l'unanimité auprès des instances locales. L'analyse du processus de fondation des communautés monastiques françaises et anglaises démontre que les fondatrices, anglaises comme françaises, se heurtent à la méfiance des autorités civiles et des évêques, qui ne les soutiennent pas toujours, même lorsqu'elles sont issues d'illustres familles. Durant les négociations, les clarisses exilées mettent en exergue la précarité du catholicisme anglais dont elles sont les représentantes pour s'attirer les faveurs de personnages influents qui plaideront leur cause auprès des instances locales. Signe évident de leur prudence à l'égard des ordres séraphiques, les autorités locales imposent aux futurs couvents des conditions visant à limiter leur impact économique sur les villes.

Il est désormais possible d'affirmer que si le statut nobiliaire des fondatrices n'influe que très peu sur la validation du projet de fondation d'un nouvel établissement, leur implantation locale et leur aisance financière sont des avantages conséquents pour la future communauté. C'est sur cet aspect précis qu'il est possible d'établir une distinction entre les Françaises et les Anglaises. Les cas évoqués démontrent que la précarité des clarisses anglaises pèse autant sur la matérialisation de l'espace claustral que sur la mise en œuvre de l'idéal contemplatif. Si l'observation rigoureuse de la clôture n'est pas une caractéristique propre aux clarisses exilées, il importe toutefois de souligner qu'elle est, pour les Anglaises, la preuve d'un monachisme réformé[296]. Enfin, ce chapitre a mis en

[296] Voir par exemple le cas des Annonciades Celestes et des sœurs grises réformées : Piront, Julie, « Entre idéal de vie cloîtrée et contraintes urbaines. Étude architecturale des couvents des annonciades célestes fondés au XVIIe siècle dans l'espace haut-marnais », *Les Cahiers haut-marnais*, nº 272-273 (2015); Henneau, « Les débats relatifs à la clôture des moniales aux XVIIe et XVIIIe siècles : discours croisés entre deux mondes »; Pierre Moracchini, « La mise sous clôture des sœurs grises de la province franciscaine de France parisienne, au xviie siècle », dans *Les Religieuses dans le cloître et dans le Monde* (Actes du Colloque du CERCOR, Saint-Etienne, 1994).

avant la manière dont les clarisses anglaises instrumentalisent cette précarité subie pour revendiquer leur attachement aux valeurs tridentines et à la pauvreté évangélique choisie. Néanmoins, si l'observation de la stricte clôture et de la pauvreté augmente le caractère sacré de la communauté, elle rend les moniales d'autant plus dépendantes de leurs supérieurs masculins, tant pour le service spirituel que pour l'assistance financière. Le chapitre suivant sera consacré à l'étude du modèle économique des clarisses et des stratégies financières qu'elles déploient pour assurer la pérennité de leurs couvents.

Chapitre 2 – La précarité au cœur de l'économie monastique des clarisses

L'installation des dispositifs de clôture marque la rupture entre les religieuses et la société. Plus encore, la claustration établit une distinction entre l'univers sacré du couvent et le monde social, politique et économique qui l'entoure. Pourtant, les communautés contemplatives ne sont pas exemptes de toute problématique matérielle. Tandis que Max Weber les considère comme des réalités « anti-économiques[297] », c'est-à-dire qu'elles ne répondent pas aux exigences économiques laïques, son observation suggère qu'elles bénéficient de leur propre modèle économique alternatif. Loin d'une logique de rentabilité ou de croissance, l'économie monastique a pour objectif de répondre aux besoins de la communauté.

Le modèle économique des monastères du Moyen-Âge à nos jours a fait l'objet de nombreux travaux de recherche qui, tous, soulignent le délicat compromis entre vie spirituelle et problématiques matérielles[298]. Des travaux comme l'ouvrage d'Isabelle Jonveau *Le Monastère au travail. Le royaume de Dieu au défi de l'économie* ou l'article de Claire Walker, « Combining Martha and Mary : gender and work in seventeenth-century English cloisters » explorent cette difficile cohabitation des activités spirituelles et temporelles dans le cloître. Ce constat s'applique à tous les couvents ayant fait vœux de pauvreté, mais qu'en est-il des clarisses ?

Fondés dans le courant du XIIIème siècle, les ordres mendiants, en plus des possessions individuelles, refusent toutes formes de rentes, privées ou officielles[299]. Cet idéal de vie et les contraintes qu'il engendre, sont constitutifs de leur identité et les distinguent des autres ordres. Fabienne Henryot, dans son article sur la quête franciscaine à l'époque moderne, relève que

---

297 Max Weber, *Economie et société*, Agora les classiques (Paris: Pocket, 1995), 53.

298 Pour une étude de l'économie des couvents français, voir : Marie-Madeleine de Cevins et Ludovic Viallet, éd., *L'économie des couvents mendiants en Europe centrale: Bohême, Hongrie, Pologne, v. 1220-v. 1550*, Hors-série (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2018); Paul Bertrand, *Commerce avec dame Pauvreté: Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe et XIVe s.)* (Presses universitaires de Liège, 2004), https://doi.org/10.4000/books.pulg.4808; Benoît-Joseph Pons, « L'économie monastique et le travail », *Revue d'éthique et de théologie morale* 298, n° 2 (2018): 107-23, https://doi.org/10.3917/retm.182.0107. Pour une étude de l'économie monastique en exil, voir : Claire Walker, « Combining Martha and Mary: Gender and Work in Seventeenth-Century English Cloisters », *The Sixteenth Century Journal* 30, n° 2 (1 juin 1999): 397-418, https://doi.org/10.2307/2544710; Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003); Claire Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 » (1995); James Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 2020); Laurence Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies (Manchester: Manchester University Press Manchester, 2017).

299 Quatre ordres religieux sont qualifiés d'ordres « mendiants » par le concile de Lyon en 1273. Il s'agit des frères mineurs, des Dominicains, des Carmes et des ermites de saint Augustin.

l'émergence des ordres mendiants au Moyen-âge constitue, sur le plan économique, une « véritable révolution » dans l'Église et le monde monastique traditionnel[300]. Si la précarité est au cœur de l'économie des clarisses, elle est aussi « la garantie même de la pérennité de l'idéal mendiant[301] ». Cette affirmation souligne que l'instabilité matérielle est la condition nécessaire à la mise en œuvre de l'idéal de pauvreté et à son maintien dans le temps. Plus encore, l'absence de garantie financière constitue le prérequis à l'atteinte de la perfection spirituelle. Les clarisses doivent donc opérer une gestion temporelle qui leur permette d'assurer leur survie, sans jamais tomber dans le confort.

Pour les établissements féminins à l'époque moderne, cet équilibre est d'autant plus délicat à maintenir que les sœurs sont contraintes d'observer la stricte clôture et que la concurrence entre les couvents, de plus en plus nombreux dans les villes, augmente. En outre, les guerres de religion font rage dans tout le pays[302]. Dans ce contexte instable, les religieuses doivent concilier vie contemplative et impératifs temporels. Alors que, dans leurs écrits, les Anglaises instrumentalisent les difficultés financières rencontrées à leurs balbutiements pour servir l'idéal de pauvreté, ce chapitre démontre qu'elles œuvrent activement à leur survie. Pour ce faire, il explore les modalités de subsistance des clarisses anglaises et françaises. Il analyse d'abord les contraintes induites par l'observation de l'idéal de pauvreté, puis, l'élaboration de stratégies financières et, enfin, leur rapport à la matérialité.

I. Vivre pauvre : organisation et contraintes

Vivre selon le plus haut degré de pauvreté contribue au charisme spirituel de la communauté dont le mode de vie s'inscrit alors dans la droite ligne des prescriptions de saint François et de sainte Claire. Pourtant, les difficultés rencontrées par la fondatrice pour que ses consœurs de saint Damien, comme les franciscains, observent l'idéal de pauvreté, montrent qu'il induit des contraintes propres aux moniales. Contrairement à leurs coreligionnaires masculins, les clarisses ne peuvent quitter l'enceinte claustrale, depuis laquelle elles gèrent leurs affaires temporelles. Alors que la pauvreté évangélique est l'essence même de la spiritualité des clarisses, la survie des couvents relevant de cet idéal nécessite une organisation spécifique qui implique les sœurs elles-mêmes, mais aussi des individus extérieurs.

---

300 Fabienne Henryot, « La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Evangile », *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea*, 2012. https://hal.science/hal-00804632v2

301 *Ibid.*

302 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 75.

a. « Le privilège d'une vie sans privilèges[303] »

Fervente partisane des idées de François d'Assise, Claire d'Assise fut la première femme à rejoindre le mouvement franciscain et à partager son idéal primitif, centré sur la pauvreté. Avec l'aide de François, Claire décide de s'installer dans la chapelle de Saint-Damien avec un petit groupe de femmes pour y vivre recluses sous sa direction. Claire d'Assise prend par la suite le titre « d'abbesse » et la communauté adopte une première législation, la *Formula Vitae*, rédigée par le fondateur franciscain. Rapidement, ce modèle monastique gagne en popularité auprès des femmes qui créent, partout en Italie puis en Europe, de nombreuses communautés se réclamant de l'esprit de Saint-Damien. Aux balbutiements de ce qui deviendra le second ordre franciscain, la question de la pauvreté féminine interpelle les autorités ecclésiastiques, notamment dans les modalités de sa mise en œuvre pratique. En effet, embrasser à la fois l'idéal de pauvreté et de stricte clôture implique des contraintes importantes puisque cela requiert l'assistance quotidienne de frères quêteurs qui ne souhaitent pas toujours assurer le soin de ces communautés. Ils désirent, au contraire, leur imposer la possession de biens en commun. Cette alternative permettrait à ces communautés féminines d'être financièrement autonomes et déchargerait alors les frères de cette responsabilité à la fois lourde et chronophage. Toutefois, Claire d'Assise s'oppose fermement à cette altération de l'idéal de pauvreté tel qu'il avait été pensé par François d'Assise. Son combat témoigne, certes, de sa ténacité tant exaltée dans sa *Vita*, mais aussi des contraintes logistiques entraînées par l'observation de la stricte pauvreté conjuguée à la stricte clôture.

Pour garantir cet idéal à sa communauté de Saint-Damien, la religieuse assisiate s'adresse d'abord au pape Innocent III (1198-1216), puis à Grégoire IX (1227-1241) qui lui accorde alors le « privilège de pauvreté ». Ce document formalisé sous forme manuscrite stipule que personne ne peut contraindre les sœurs d'Assise de posséder des biens en propre ou en commun. Dans ce document, la religieuse défend, pour ses consœurs présentes et futures, le droit de vivre dans la pauvreté :

> This poverty I have alwaies byn carefull (with the grace of God) to observe, and to cause it to be observed, and for security I have made profession therof, unto our holy Father Pope Inocent the fourth, in whose time we began, and have renewed it to his successours : that by no meanes an in no time, we should decline from this holy Poverty, which we have vowed unto God, and unto S. Francis[304].

---

[303] Marco Bartoli, *Claire d'Assise*, trad. par Jean François Godet-Calogeras, Des chrétiens. Bienheureux du Seigneur (Le Sarment-Fayard, 1993), 121.

[304] *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, English College Press (Saint Omer, 1621), 58-59.

Cet extrait met en exergue le statut central de Claire d'Assise au sein du mouvement franciscain primitif et montre sa « détermination à partager et défendre l'idéal de pauvreté de François d'Assise[305] ». Cette volonté d'obtenir du pape l'autorisation de vivre recluses dans la pauvreté a par ailleurs longtemps contribué à entretenir son statut de « fondatrice » ou « architecte [306] » de l'ordre des clarisses[307]. Lorsque son idéal est officiellement formalisé dans la première règle approuvée par le Pape Innocent IV en 1254, il est alors largement diffusé aux communautés féminines mendiantes installées en Italie. Ainsi, pour les femmes, la possibilité de vivre cloîtrées et pauvres n'allait pas de soi et résulte d'une longue bataille menée par Claire d'Assise contre les réticences des frères franciscains et des institutions pontificales.

La première règle, traduite en anglais pour les clarisses exilées, dans son chapitre V intitulé « How the Sisters may not receive any possession by themselves, or by any person interposed », situe François d'Assise aux fondements de cet idéal et rappelle les circonstances de sa transmission : « The Holy Father perceiving, that we feared noe povertie, labour, tribulation, vilitie, or contempt of this world, but that we esteemed these, as great riches, he being moved with pitty did write unto us a forme of life[308] ». Le texte présente l'esprit de pauvreté comme un privilège, concédé aux sœurs en témoignage de leur pugnacité, et comme un héritage spirituel légué par François d'Assise.

En effet, ce chapitre dédié à la pauvreté se distingue des autres chapitres de la règle par la nature de son contenu. Jusqu'au point numéro six, il s'agit d'une alternance de voix entre Claire, qui parle au nom de sa communauté de Saint-Damien, et François d'Assise :

> 5. And unto the end that we should in no time decline from the most holy poverty, which we had imbraced, nor those also who should succeed after us; a little before his death, he wrote againe unto us his last will, saying in these words[309].
> 6. I Brother Francis, the least of all, will follow the life and poverty of our most soveraigne Lord Jesus Christ, and of his most holy Mother; and will persevere in the same unto the end; and I beseech you all my daughters and Sisters in our Lord Jesus Christ, and counsell you, that you will alwayes live in this most holy life, and poverty: and take great care that you do never depart from the same through the teaching or counsaile of any one[310].

---

[305] Lezlie S. Knox, « Clare of Assisi: Foundress of An Order? », dans *An Unemcumbered Heart: A Tribute to Clare of Assisi, 1253-2003*, éd. par Roberta McKelvie et Jean François Godet-Calogeras (Saint Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 2004), 12.
[306] *Ibid.*, 14.
[307] Considérée comme fondatrice de l'ordre de sainte Claire, de récentes études ont déstabilisé cette assertion. Ce combat auprès des autorités ecclésiastique a été perçu comme un désir particulier de fédérer sous une même institution les religieuses de Saint-Damien, les communautés dont elles a assisté la fondation, mais aussi les différents groupes de pénitentes qui se multiplient dans l'Italie du XIIIème siècle, Néanmoins ce récit a été récemment nuancé par plusieurs chercheurs qui ont établi une distinction entre les communautés fondées par les religieuses de Saint Damien et les communautés qui ont rejeté les formes de monachisme traditionnelles et opté pour une vie de pauvreté hors des murs de la clôture, *Ibid.*, 6.
[308] *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, Thomæ Geubels (Saint-Omer, 1665), 102.
[309] *Ibid.*, 29.
[310] *Ibid.*, 30.

En rapportant au discours direct les paroles de saint François, la règle primitive inscrit la pauvreté dans l'histoire et l'identité des fondateurs. Les restrictions sont explicitées :

> [...] Not to have or receive possessions or propriety, eyther by themselves or by other meanes interposed, nor any thing that may rightly be called propriety, besides only a little ground which necessity doth required for the decency and separation of the monastery, & this ground shal not be tilled otherwise then as a garden for the use of the Sisters[311].

L'idéal de pauvreté est si exigeant que certains couvents oscillent parfois, au cours de leur existence, entre plusieurs règles. C'est le cas du couvent français de Reims. Première fondation de clarisses installée en France en 1220, elle relève initialement de la première règle, transmise par les moniales de Saint-Damien elles-mêmes. Néanmoins, en 1519, les clarisses rémoises et leur conseillers masculins choisissent d'adopter la règle d'Isabelle[312]. Ce changement de cadre normatif n'est pas anodin puisque, trois siècles après sa fondation, le monastère se trouve alors en grande difficulté financière. L'observance d'une règle plus souple permet aux religieuses de disposer du patrimoine foncier qu'elles avaient accumulé jusqu'alors et dont elles ne pouvaient tirer profit jusqu'ici[313]. De la même manière, la chronique des clarisses de Lille fait mention des clarisses belges de Petegem qui, à leur fondation, ont opté pour la règle urbaniste. La chronique déclare : « on les autorisa à adopter la règle des Urbanistes, parce que, vivant à la campagne, elles n'auraient pu compter sur des aumônes suffisantes[314] ». Ces deux exemples démontrent que les autorités ecclésiastiques sont conscientes des contraintes et difficultés financières liées à l'observation de la stricte pauvreté.

En choisissant de vivre selon l'idéal de pauvreté malgré la précarité de leur situation et les complexités que cela implique, les Anglaises honorent ce privilège, acquis de haute lutte par la fondatrice de l'ordre. Les sœurs revendiquent leur décision de ne vivre que de dons et louent les mérites de la première abbesse de Gravelines, Mary Gough, à qui la chronique dédie un chapitre intitulé « Of the zeal of the Abbess to settle the monastery in the strictest poverty [...] », dans lequel elle est décrite comme « alwaies solicitous to found her monastery in the strictest poverty & truest observance of their Rule [315]». Même si les clarisses anglaises de Gravelines n'observent pas tout de suite la réforme colettine, elles relèvent de l'idéal primitif qui demeure rigoureux. Les sœurs mettent en avant leur amour de cette valeur centrale de l'ordre et leur détermination à ne pas déroger à la règle. Du fait de leur situation d'exilées, ce choix représente une prise de risque considérable

---

311 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, Thomæ Geubels (Saint-Omer, 1665), 31.

312 Voir Pierre Moracchini, « Le monastère de Reims au temps des réformes », dans *Actes du colloque de Cormontreuil : Sœurs pauvres, 1220-2020. Huit siècles de vie clarisse à Reims* (Etudes Franciscaines, 2020).

313 Elles sont supposées relever de la première règle adoptée en 1220, mais Pierre Desportes note qu'en 1328, les sœurs touchent des revenus réguliers provenant des huit maisons dont elles ont héritées au fil du temps et bénéficient aussi de plusieurs surcens. Elles adoptent la règle mitigée d'Isabelle à partir de 1519. Voir Pierre Desportes, « Reims et les Rémois : aux XIIIe et XIVe siècles » (Paris, A. et J. Picard Paris, 1979), 332.

314 Louis Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille (1453-1792)*, Imprimerie Danel (Lille, 1868), 505.

315 *Gravelines Chronicle*, 35.

puisqu'elles se trouvent éloignées de la communauté catholique anglaise, et donc, de potentielles sources de financement. En outre, leur positionnement est d'autant plus osé que les Anglaises ont l'interdiction de mener des quêtes : leurs sources de revenus se limitent donc aux dots de religion ainsi qu'aux dons de leurs bienfaiteurs. Les textes normatifs régulent la manière dont les clarisses vont opérer la gestion de leur vie temporelle, à commencer par les administrateurs extérieurs.

b. Les garants de la pauvreté : les administrateurs extérieurs

Les différentes branches de clarisses se distinguent dans la manière dont se compose le personnel extérieur au cloître, chargé de la quête quotidienne ou des affaires extérieures. Les couvents relevant de la première règle ne sont pas autorisés à se voir attribuer un groupe masculin à leur service, mais bénéficient de sœurs appelées tourières, converses ou « sœurs du dehors[316] ». Leur rôle est d'assurer le lien avec le monde extérieur[317]. Chez les clarisses de la première observance, ces sœurs relèvent de la règle du tiers ordre ; elles ne font pas vœu de clôture et vivent dans un espace attenant au cloître, ce qui facilite les interactions avec l'extérieur. En revanche, pour les colettines, les sœurs converses, à l'instar des professes, sont soumises à la clôture. Cette distinction entre les deux branches explique que l'évêque n'ait pas accepté que les clarisses de Gravelines, Dunkerque et Rouen observent la réforme colettine dès leur installation. La tourière est ainsi chargée de collecter les aumônes, les dons et les marchandises pour la communauté. Ces officières sont recrutées comme « servantes[318] » de la communauté et occupent un rôle clé dans la vie temporelle et la subsistance des couvents anglais. La chronique des anglaises de Rouen – alors devenues colettines – déplore le décès de leur tourière, Catherine Alexander :

> [In month year], our Tourriere Sister Catherin Alexander dy'd very happily, after having serv'd the Community with great fidelity & affection, the space of 27 yeare, never sparing her self the least, nor car'd what she suffer'd, when it was a question of serving the Religion, or for the good of the house; she was a most Innocent soul, & gain'd the people much by her Innocency, & harm-less sweet simplicity, being never weary or asham'd to beg for the Community, & therfore got us much alms in the town, so we soon found a want of her after her death, [...] She had been admitted by Mother Abbess & the Community for a perpetual servant of the house[319].

---

316 Pierre Moracchini, « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVIIe siècle) », *Revue Mabillon*, nº t. 12 (2001): 221. En anglais elles portent le nom de « externs » ou « external lay sister ». Mary Ward était une sœur laie externe lorsqu'elle est arrivée à Saint Omer, voir Mary Catherine Elizabeth Chambers, *Life of Mary Ward : foundress of the Institute of the B.V.M.* (London: Burns & Oates London, 1909), 128; 159.

317 Christine Cercy et Corinne Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille », *Revue du Nord* 368, nº 5 (2006): 33.

318 « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 134.

319 *Ibid.*, 134.

La notice de la tourière met en exergue son aisance et son dévouement sans limite, ce qui lui permet d'assurer la subsistance de ses consœurs, vouées à la stricte pauvreté. Postée au parloir du couvent, elle est l'intermédiaire entre les moniales et les visiteurs ; elle leur fait part des besoins de la communauté ou sollicite leur assistance financière lorsque cela est nécessaire. Son rôle est donc crucial et nécessite un certain talent. À ce titre, la chronique expose les difficultés rencontrées par une autre tourière, sœur Anne Wood, dans l'exercice de ses fonctions :

> On the last of April was cloath'd Sister Anne Wood their Tourriere, who had truly deserv'd that happiness, for altho' she was a good gentlewoman she had serv'd without as Tourriere the space of fourteen yeares, with incredible fidelity, affection & painfull labour, the seven last were *truly laborious & full of sufferings, in regard of their being strangers, & also of their building*[320].

Le statut précaire des couvents anglais, d'autant plus lorsqu'ils sont réformés, fait peser une lourde responsabilité sur les tourières, notamment dans les premiers temps de la communauté. Le recrutement d'une nouvelle tourière est une affaire importante et fait toujours l'objet de multiples débats entre les officières.

Parce le couvent de Gravelines, dans ses débuts, n'est pas encore soumis à la réforme colettine, les sœurs converses peuvent occasionnellement se rendre auprès des mécènes locaux :

> About the beginning of this yeare Mrs Anne Bently & Mrs Francis Havers came out of England & were Schollars with the lay Sisters for about half a year. Mrs Anne Bentley was very low & little so went seldome abroad with them, but Mrs Francis went ordinarily with them for companion, particularly to the Governour's house where they went often for butter milk & skimm'd milk which they daily gave them[321].

Les clarisses anglaises de Gravelines ont interdiction de quêter en ville mais ont l'autorisation de collecter les aumônes chez leurs bienfaiteurs. Toutefois en 1629, dans un souci de tendre vers l'esprit réformé de Colette – qu'elles adopteront cinq ans plus tard – elles choisissent de cloîtrer leurs sœurs converses qui relèveront alors de la première règle[322]. À Rouen, avant l'adoption de la réforme, les sœurs converses sont accompagnées par les écolières qui, en plus de recevoir une éducation au couvent, les assistent dans leur quête quotidienne.

Contrairement aux clarisses de la première règle et aux colettines, les clarisses françaises de *l'Avé Maria* bénéficient de l'assistance de « frères quêteurs ». Ces moines d'observance franciscaine sont souvent installés dans une maison attenante au couvent des sœurs et ont pour mission de

---

320 « Rouen Chronicle I », 52. Mes italiques.

321 *Gravelines Chronicle*, 26-27.

322 La chronique précise que la situation économique de la communauté s'est stabilisée et qu'elles peuvent tendre, peu à peu, vers un idéal réformé : « After a yeare or two by Gods speciall Providence & the Alms of charitable persons their house was compleatly built againe, & the yeare 1629 they took in their lay sisters who were profess'd of the third order & lived without for the service of ye Community: but when they were admitted into the Convent, they all made profession of the first Rule, it being wholy contrary to Saint Collets reform to keep any lay sisters that did not vow enclosure », *Ibid.*, 27.

récolter les aumônes au nom de la communauté. Le couvent français d'Alençon en compte trois ; le nécrologe rend hommage à Pierre Feillet[323] qui accomplit les quêtes quotidiennes pendant trente ans. À Lille, la quête est entreprise par les moines récollets, qualifiés par la chroniqueuse de « pères nourriciers[324] » tant leurs services sont essentiels à la survie du monastère. Le Magistrat de Lille[325] avait initialement limité leur nombre à trois, mais la chronique indique que cette directive n'a jamais été appliquée et justifie cette transgression de la manière suivante :

> [Les récollets ont] toujours été au nombre de 11 ou 12, nombre rigoureusement nécessaire pour subvenir en même temps aux besoins des sœurs et à ceux du public qui fréquentait leur église, nombre qu'on ne pouvait diminuer sans modifier la constitution primitive du couvent des Pauvres-Claires et l'asseoir sûr d'autres bases […][326].

Le rôle des frères auxiliaires ne se limite pas à la sphère claustrale mais s'étend aux espaces publics comme l'église du couvent.

Ces quêtes sont soumises à un contrôle scrupuleux des institutions civiles et religieuses qui en déterminent les acteurs, le périmètre, la fréquence et la nature. À Lille, les frères quêteurs, s'ils doivent pourvoir aux besoins matériels de la communauté, ne peuvent accepter d'aumônes en argent. En 1655, lorsque le Magistrat autorise qu'une quête exceptionnelle soit menée dans Lille à l'intention des clarisses, il nomme deux prêtres de l'église de Saint-Maurice chargés de récolter des sommes en argent[327]. De même à Alençon en 1788, le frère cordelier Thomas Lainé se voit délivrer par les maires et échevins locaux un passeport pour se rendre dans les villes alentours et mener la quête quotidienne pour les moniales d'Alençon[328]. Le couvent dispose alors d'une écurie avec deux chevaux, dont les frères se servent lors des quêtes[329].

Cette assistance non négligeable dont peuvent bénéficier les maisons de l'*Avé Maria* n'est toutefois pas définitive et peut être altérée par des facteurs extérieurs. Ainsi, en 1667, la conquête de Lille par Louis XIV (1643-1651) modifie l'organisation politique et religieuse de la ville, autrefois située en Flandres, dans les Pays-Bas espagnols[330]. Dans leurs efforts pour intégrer Lille au royaume de France, les officiers royaux choisissent de ne pas modifier le fonctionnement administratif

---

323 Au 30 juin, il est écrit au sujet de Pierre Feillet : « il fit pendant 30 ans tous nos voyages avec beaucoup de fidélité et d'édification […] », MS, « Nécrologe des clarisses d'Alençon » (s. d.), Archives privées des clarisses d'Alençon.
324 Les frères récollets sont installés dans une maison attenante au couvent et « érigé en gardiennat ». Voir Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 529.
325 Au XVIIème siècle, la ville est toujours administrée par le Magistrat. Cette institution communale se compose de 40 personnes mandatées pour administrer des affaires quotidiennes des habitants : justice, police, défense de la ville, ravitaillement, travails publics.
326 Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 529.
327 Ils récolteront auprès des Lillois la somme de 450 livres, voir *Ibid.*, 523.
328 AD Orne, Série H, H5560.
329 AD Orne, Série H, H4130.
330 Autrefois sous l'égide du roi espagnol Philippe IV.

local tandis que la géographie des provinces religieuses se voit entièrement redessinée[331]. En 1672, les instances religieuses locales exhortent les récollets à quitter leur maison puisque leur province appartient à « des localités demeurées à l'Espagne[332] ». Ils sont alors remplacés par de nouveaux moines « sujets de la France[333] ». La chroniqueuse de Lille évoque, avec émotion, la fidélité de ces frères quêteurs : « […] tout le temps qu'ils nous ont eues en charge, ils nous ont toujours maintenues, par la grâce de Dieu […][334] ».

Ces changements ne s'arrêtent toutefois pas là : en 1679, le traité de Nimègue modifie de nouveau la distribution des provinces. À la demande du roi, les anciennes custodies sont supprimées au profit de deux nouvelles provinces : celle de Saint André – à laquelle appartient le couvent des clarisses de Lille – et celle de Saint-Antoine de Padoue[335]. Le 20 février 1680, Le père secrétaire du commissaire se présente à la grille du couvent et annonce que :

> […] conformément aux intentions du roi et du Père comissaire, des modifications considérables allaient être introduites dans leur administration. Le petit couvent des Récollets, annexé à leur maison et chargé en meme temps de leur donner les sacrements et de subvenir à leurs besoins temporels, était *supprimé* ; des Récollets du grand couvent devaient les remplacer pour les fonctions du ministere sacré[336].

Les restructurations consécutives des provinces transforment ainsi la nature du personnel hors clôture. Désormais, les frères ont pour seule mission d'assurer le service spirituel du couvent de Lille ; ce sont des sœurs converses qui seront chargées de solliciter les aumônes des dévots[337]. Pour accompagner les clarisses lilloises dans cette transition, le commissaire se rend lui-même au couvent des colettines de Douai pour y désigner trois converses « destinées à instruire et former des novices selon les usages de leur institut[338] ». C'est ainsi que, le 5 mars 1680, les sœurs Marie-Barbe Delerue, Eléonore-Rose Courtecuisse et Catherine-Bonne Verrière arrivent au couvent de Lille. Un mois plus tard, trois jeunes filles sont reçues et formées par les colettines de Douai. À terme, deux des trois clarisses douaisiennes reçoivent l'ordre du provincial d'intégrer définitivement le couvent de Lille[339]. Ainsi, la nouvelle configuration des clarisses lilloises les rapproche des pratiques observées dans les communautés de clarisses colettines anglaises.

---

331 Le ministre général des franciscains, Fançois-Marie Rini de Politio ordonne que les couvent franciscains cessent d'appartenir à leur ancienne province (custodie de saint Hubert). Ils forment à la place trois custodies (Saint-André, Saint Joseph et de Flandres) avec, pour commissaire, un visiteur français de la province voisine, le Père Hyacinthe Lefebvre. Cette custodie de saint Hubert ne compte que trois couvents, dont celui des clarisses de Lille, voir Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 550.
332 *Ibid.*, 550.
333 *Ibid.*, 550.
334 *Ibid.*, 550.
335 *Ibid.*, 553.
336 *Ibid.*, 553-554. Mes italiques.
337 *Ibid.*, 554.
338 *Ibid.*, 554.
339 *Ibid.*, 555.

Les sœurs converses et frères quêteurs ne sont pas les seuls à assurer le soin des communautés, qui ne se limite pas aux quêtes quotidiennes mais recouvre une large variété d'activités administratives, financières et juridiques – achats, ventes ou échanges de marchandises ou biens immobiliers (pour les urbanistes uniquement). Fabienne Bliaux, dans son étude sur les clarisses colettines amiénoises, relève que cette fonction est souvent occupée par un homme ou d'une femme issue de la bourgeoisie, mécène du couvent[340]. S'ils interviennent à titre bénévole, les procureurs-syndics ont néanmoins un statut privilégié au sein de la communauté et bénéficient souvent d'un droit de sépulture dans l'enceinte du cloître ou de l'église. Cette observation s'apllique aussi aux Anglaises. À Gravelines, elles peuvent notamment compter sur le soutien de John Gage, généreux mécène du couvent qui les avait assistées lors de la fondation : « Mr John coming to see them about two years after the beginning of their monastery, speaking of their manner of life which he thought very strict, sayd that he had rather be their *Procuratour* then shairer with them[341] ». Selon la chronique, l'homme ne souhaite pas tirer profit de son statut de co-fondateur pour vivre aux crochets de la communauté ; il leur propose plutôt de devenir leur syndic.

Ce statut d'administrateur n'est toutefois pas exclusivement réservé aux laïcs. Des religieux séculiers, à l'exemple du père Wilson du séminaire de Saint-Omer, assistent les Anglaises de Gravelines. Nommé comme assistant spirituel des sœurs, il visite régulièrement les moniales pour entendre leurs confessions et conserve ce statut jusqu'en 1654, lorsqu'une violente explosion détruit une partie du couvent[342]. Dans cette situation de crise, le père Wilson outrepasse les limites de sa fonction spirituelle initiale pour venir en aide aux Anglaises, alors en position d'extrême vulnérabilité. La chronique indique que l'homme effectue de nombreux voyages dans le but de régulariser leur situation :

> […] this [the fire] opened a way to have recourse to their friends abroad, amongst whom one that manag'd most of their businesses & made many journeys for that effect to Bruxells to the Popes Nuntio & the Infanta was Mr Wilson a secular Priest that liv'd in the College of St Omers[343].

Cet épisode souligne que les procureurs-syndics sont des acteurs essentiels à la survie des institutions exilées. Libres de circuler dans le siècle, ces administrateurs deviennent les porte-paroles des communautés anglaises ; ils sont notamment chargés de présenter les requêtes ou messages des moniales aux catholiques anglais outre-manche. C'est ainsi que Monsieur Stillington

---

340 Fabienne Bliaux, « Les Saintes-Claires d'Amiens au XVIIIe siècle », *Revue du Nord*, 1997, 105.
341 *Gravelines Chronicle*, 104.
342 Plusieurs hommes assurent le service spirituel des clarisses anglaises de Gravelines. Aux côtés du Père Wilson, le père Georges, le jésuite Roger Lee et Monsieur Norton, un prêtre séculier chargé d'assurer une partie de l'éducation des novices, voir *Ibid.*, 26.
343 *Ibid.*, 153.

présente en Angleterre une pétition rédigée par l'abbesse Gough, dans laquelle elle fait état de la situation du monastère et demande une assistance financière[344]. De la même manière, Madame Frances Bedingfield – alors en voyage à Rome – se rend auprès du père Monaco (confesseur du Cardinal Mazarin) à qui elle demande de rendre visite à la communauté de Rouen, alors en difficulté économique[345]. Sa demande encouragera le père Monaco à solliciter du Cardinal Mazarin, une aumône de cent cinquante pistoles[346]. L'annaliste du couvent reconnait Frances Bedingfield comme « the first procurer of this alms[347] ».

Néanmoins, cette fonction n'est pas sans risque pour ces administrateurs qui s'aventurent régulièrement sur le sol anglais pour mener à bien la gestion des couvents exilés. Le 29 novembre 1695, le confesseur de Rouen, Roger Trentham, quitte la communauté pour se rendre en Angleterre et poursuivre une affaire qui avait été entamée par le précédent syndic, Monsieur Rigmaiden. Le récit de voyage du confesseur fait état des dangers encourus par les catholiques en Angleterre :

> He was faine to go by Flanders, & he pass'd thro' many dangers, before he came to London, which was on the 23 of December. Towards the end of February the year 1696 whilst he was at London, there arose a terrible persecution against all those that were for King James, no less than two thousand were put into prison, & several were put to death. He was listed among others for a Roman priest that came lately over from France, to give informations for King James, & he had been without doubt carried to prison, had not the divine providence inspir'd a friend of his to tell him of his being listed amongst those that were to be put in prison, which made him change his lodging, & seek the protection of a kinsman of his who was an Officer of the Prince of Orange, & who had so much kindness for him, as to bring him over in his ship, & he arriv'd at Bruges the 22 of May, after having pass'd several dangers, & suffer'd much hardship both by sea & land, & in coming from Bruges to Dunkerk, was againe threaten'd by a band of soldiers to be carried to prison, because he had no pass[348].

La gestion temporelle des établissements exilés, parce qu'elle implique de retourner sur le sol anglais, n'est pas sans risques pour les administrateurs qui voient parfois leur vie menacée. En l'absence de leur confesseur, les clarisses rouennaises doivent repenser l'organisation de leur accompagnement spirituel et lui trouver un remplaçant. Elles nomment ainsi le prêtre et missionnaire jésuite Edward Cary.

Dans les couvents français, le processus de désignation des syndics est bien plus formel que chez les Anglaises qui procèdent souvent à des nominations de fortune. En 1609, à Alençon, c'est le ministre provincial qui est en charge de nommer Abraham Le Hayer comme « père syndic et procureur des religieuses du monastère de l'Ave-Maria d'Alençon, pour défendre et garder leurs

---

344 *Gravelines Chronicle*, 34.
345 Sa sœur, Margaret Bedingfield est vicaire chez les clarisses anglaises de Rouen.
346 « Rouen Chronicle I », 30.
347 *Ibid.*, 30.
348 « Rouen Chronicle I », 178.

droits, privilèges, affaires et négoces[349] ». La nomination de ce personnel « hors clôture » peut aussi émaner de la communauté elle-même. En novembre 1710, l'abbesse Marie de Saint-Laurent, sa vicaire et les sœurs discrètes rédigent des lettres d'assurances à destination du père franciscain André Le Sage, « pour demeurer toute sa vie au service de la maison[350]». Ce choix nécessite tout de même l'approbation de leur supérieur et du ministre provincial, le père Droulin. Le renouvellement des services d'André Le Sage (en 1734) est également soumis au contrôle scrupuleux du frère Charles Bourget, ancien secrétaire de l'ordre de saint François et ministre de la France parisienne. Ainsi, les autorités ecclésiastiques françaises effectuent un suivi attentif des hommes qui gravitent autour des communautés féminines et administrent leurs affaires.

Les sœurs elles-mêmes veillent à encadrer, voire réguler, les agissements de leur syndic. Dans une correspondance entretenue avec monsieur Le Sage, les clarisses françaises d'Alençon explicitent les modalités et conditions de cette collaboration. Elles indiquent que ce contrat serait rompu en cas de : « désobéissance formelle, de scandale notoire, de commerce honteux et d'infidélité dans les quêtes faites pour la communauté[351] ». La teneur de cette lettre, faisant office de contrat entre les deux parties, indique que les clarisses se montrent prudentes lorsqu'il s'agit de confier leurs affaires temporelles à une personne extérieure. Elles n'ont en effet aucun contrôle sur les agissements de ces administrateurs chargés de réceptionner l'argent des aumônes et à qui elles confient parfois des sommes conséquentes. Intermédiaires entre les sœurs et de potentiels donateurs, ils réceptionnent l'argent et le transmettent en main propre aux communautés, comme le père Barton, qui réceptionne 1000 pistoles auprès de son ami Sir Richard Forster, et les envoie à l'abbesse de Rouen[352].

Les sœurs converses et les syndics, par leur présence au monde, sont des acteurs indispensables de l'économie conventuelle des clarisses. Chez les Françaises, les syndics se consacrent pleinement à leur activité de gestionnaires. Leur nomination est très encadrée par les autorités civiles et ecclésiastiques qui définissent les conditions précises de leurs fonctions tandis que chez les Anglaises, il s'agit la plupart du temps de nomination de fortune. Les clarisses anglaises, parce qu'elles sont exilées, ne jouissent pas d'un ancrage local suffisant pour tisser des liens de confiance avec un bienfaiteur qui endosserait cette responsabilité sur le temps long. Elles attirent toutefois la sympathie de plusieurs hommes et femmes qui prennent temporairement en charge leurs affaires. Bien plus que de simples gestionnaires, ces personnels « hors clôture » garantissent le maintien de l'idéal de stricte pauvreté et de stricte clôture en prenant en charge une partie des

---

349 AD Orne, Série H, H4134.
350 AD Orne, Série H, H4134.
351 AD Orne, Série H, H4134.
352 « Rouen Chronicle I », 50.

préoccupations temporelles de la communauté. S'ils agissent hors du cloître, ces derniers ne sont que le relais des directives de l'abbesse et des officières responsables de la gestion des finances à l'intérieur du couvent.

c. Économie domestique : une responsabilité collective

La gestion de l'économie interne de la communauté incombe à plusieurs officières, à commencer par l'abbesse[353] dont les qualités d'administratrice temporelle font partie intégrante de sa fonction. Elle doit maintenir l'équilibre social, spirituel et financier de la communauté[354]. Dans le chapitre « The vertues & death of Rd Mother Bagnall the 7th Abbess att Graveline[355] », la chronique rend hommage aux talents de gestionnaire de l'abbesse : « […] she was indefatiguable & assiduous for the Communitys advancement in Spiritualls & temporals […][356] ». La chronique présente le lien filial qui opère entre les sœurs et leur supérieure :

> All Religious ought to consider their Superiour as given them of God to be their *true Mother*, both in nature & spirit, *first in providing with continuall solicitude & care all things necessary for their temporall subsistence* & secondly for their spirituall good […] which does not require from any natural parent nor is embraced by them, unless a few years whilst their children are under age, whereas *it will be exacted of the Superiour to the last moment* as 'tis said in the Rule, she is to be their *last refuge*, not limitting it to any thing, either to temporall or spiritual necessitys but including all[357].

L'extrait reprend la métaphore de la famille séculière et spirituelle mais précise que, lorsqu'il est question de l'aspect matériel et financier, le rôle de l'abbesse outrepasse celui traditionnellement endossé par une mère. En effet, le devoir de l'abbesse de subvenir aux besoins de ses « filles spirituelles » est décrit comme inconditionnel et perpétuel. L'image convoquée ici est puissante : la mère supérieure s'érige en protectrice de sa communauté.

Au quotidien, l'abbesse doit assurer une distribution équitable des aumônes reçues en fonction des besoins communs ou particuliers, comme le précise les *Constitutions* :

> We ordaine, that the Almes or thinges given in particular, or sent unto the Sisters shall be distributed, in particular, or in common, unto those who have need according to the discretion of the Abbesse ; and we will not have it to be lawfull for any Sister, to give that which is sent unto her, or given her by her parents or friends, unto any other needy Sister, or to send it to any other person forth of the Convent, witout the expresse leave of the Abbesse[358]

---

353 Les abbesses des communautés anglaises de Gravelines, Dunkerque et Rouen sont listées en annexes 15 – 17.
354 *Gravelines Chronicle*, 222.
355 *Ibid.*, 247.
356 La Mère Bagnall décède en 1736, *Ibid.*, 247.
357 *Ibid.*, 48. Mes italiques.
358 Colette de Corbie, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, trad. par Elizabeth Evelinge (Saint-Omer, 1622), 94-95.

Ainsi, les sœurs ne peuvent disposer à leur guise des aumônes qui leur seraient envoyés personnellement par des proches et doivent s'en remettre au jugement de leur supérieure. L'abbesse se doit de faire un suivi régulier des besoins de ses religieuses afin de distribuer judicieusement le budget de la communauté. Dans l'ouvrage *Ceremonies and Observances,* rédigé par Mary Gough, la première abbesse de Gravelines met en garde les religieuses contre l'abondance de dons, qui n'est pas une condition désirable puisqu'elle éloignerait la communauté de l'idéal de stricte pauvreté. Des aumônes trop nombreuses seraient le fruit du « démon de midi[359] » qui, pour déguiser la malice de son entreprise, revêt l'apparence d'un « Ange de lumière[360] ». L'ouvrage encourage les religieuses à ne pas faire partie de ces « faux pauvres[361] » qui ont, par le passé, bafoué l'esprit de l'ordre et mené à la création de branches à l'observance mitigée. Ainsi, les aumônes sont nécessaires à leur survie mais ne doivent pas les détourner de la rigueur de leur vocation.

Outre les aumônes spécifiques, l'abbesse est responsable du budget général de la maison, qu'elle doit gérer avec beaucoup de prudence pour prévenir l'endettement. Si elle est à éviter, la contraction de dettes n'est pas proscrite mais doit être soumise à l'examen des sœurs de chœur, comme le précise la règle : « No great debt shall be made without the consent of all the Sisters, in time of manifest necessity, and that shall be done by meanes of their procuratour[362] ». Dans le cas des clarisses de la première règle ou colettines, le risque d'endettement est accru car les sœurs ne peuvent percevoir de revenus fixes. À ce titre, la chronique de Rouen raconte comment procède l'abbesse Mary Taylor, lors de la construction du couvent, pour éviter les dettes :

> During her life she was building one thing or another, & as God sent her means, for never wou'd she run in debt, & therefore when her money was spent she ceas'd building till it pleas'd God to send her a supply […][363].

Le passage fait état de toute la mesure dont elle fait preuve pour ne pas endetter la jeune fondation, même si cela implique de différer leur installation. Une fois la construction achevée, les sources rendent hommage à l'habilité de la supérieure dans la gestion des finances tout au long du processus :

> For this has been a true house built of the pure providence of God, since we are sure of that after all was done & finish'd, we were not one penny in debt, which truly may well be esteem'd a miracle, considering the vast expences which were made in the building of it, for persons of our poverty[364].

---

359 PCD MS 63, The Ceremonies of our holy religion by Mother Mary Goudge, 1731, p.153-4.
360 *Ibid.*, 153-154.
361 *Ibid.*, 153-154.
362 *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, 22.
363 « Rouen Chronicle I », 54.
364 *Ibid.*, 81.

Ici, une gestion irréprochable des ressources participe à la sanctification de la supérieure d'une part, et de la future communauté d'autre part.

Les chroniques révèlent la lourde charge que représente la gestion des affaires temporelles du monastère. Dans le cas des couvents anglais, fondés *ex nihilo*, les textes de mémoire montrent que la rupture causée par la dissolution des monastères affecte la formation des abbesses. En 1613, la chronique raconte que Mary Gough, ne dispose pas de l'expérience nécessaire à la gestion de l'économie domestique de la communauté, mais explique que cela n'entache en rien le respect que lui porte sa vicaire, Anne Brook :

> She [Anne Brook] was as a nurse unto the Superiour [Mary Goudge] taking the whole care of her health unto herself […]& whensoever she was in any trouble, through any difficulty much business or overtyr'd with labour she wou'd give her all the comfort & encouragement she cou'd, saying patience dear Mother for Gods sake […] she took it with all humility & sweetness in like manner altho' the Abbess had no skill in what belong'd to the sick or household affairs (her obediences in Religion never giving her the means for it)[365].

Ce passage fait allusion aux clarisses urbanistes françaises de Saint-Omer avec qui Mary Gough avait évolué jusqu'alors et qui, selon la chronique, n'a pas été une expérience formatrice. En effet, par sa nationalité et la barrière de la langue qu'elle induit, Gough ne pouvait accéder aux charges d'officières ; de plus, l'observance mitigée des clarisses urbanistes ne pouvait être une formation satisfaisante puisqu'elle n'était pas représentative des véritables enjeux liés à la stricte pauvreté. Pourtant, une grande partie charge abbatiale chez les clarisses réformées se concentre sur les finances. Selon les besoins de la communauté, les supérieures formulent des requêtes particulières auprès de leur procurateur ou syndic, comme le fait ici Mary Gough, au départ de John Gage pour l'Angleterre :

> [she] said that for spice they us'd good herbs in the garden & for fruit they had sometimes need of it in regard of their collations. Therefore when he went into England he sent them rice ottmeale, ling & fruit which was the first time of having any of those provisions in the house unless it were some little fruit as before sayd[366].

L'abbesse est donc l'administratrice des dépenses générales ayant trait au développement de la communauté.

Elle n'est toutefois pas seule et peut compter sur l'assistance de la dépensière, principale gestionnaire de l'économie domestique du cloître, dont le rôle est soigneusement détaillé dans l'ouvrage *Reciepes and Instructions for what is Eaten in our Community* de Rouen :

> The Dispenscier is to have the generall care of all the household affairs as far as concerns the kitchin, & the providing of meate for the community, ordering & disposing of all the

---

[365] *Gravelines Chronicle*, 58.
[366] *Ibid.*, 104.

> provisions brought in by the Portress […] Coming to her office, she is to receive a general direction from the Abbess both for the ordinary provisions for the yeare, & Advent & Lent, as also for the distributions of the portions; supplying the want of them with something else, when any of them faile, not giving upon ordinary days the portions that are appointed or used for special solemnitys; On perticular days she must sometime before know of the Abbess what she will have […][367].

Sous l'égide de la supérieure, la dépensière est chargée de pourvoir aux besoins de la cuisine, d'entreposer et d'assurer la bonne conservation des denrées alimentaires reçues, quêtées ou achetées chaque semaine. Cette officière doit ainsi faire preuve d'un sens aigu de l'anticipation et de l'organisation de sorte à assurer l'approvisionnement régulier du cellier de la maison et proposer aux sœurs des repas les plus complets possible[368]. Pour ce faire, elle travaille de concert avec d'autres sœurs de la communauté comme la portière[369] et les sœurs converses, à qui elle doit communiquer – dans un délai raisonnable – la liste des denrées dont la cuisine aura besoin dans les jours à venir[370] :

> She must be very provident & forseeing making known what she wanteth unto the Portress sometime before her old provisions are wholy spent to the end the community be not disappointed, & the Sisters within & without too much hinder'd or hasten'd[371].

Une gestion négligente aurait de lourdes conséquences sur le fonctionnement de la communauté. Chargée de la cuisine, la dépensière coordonne la préparation des repas et collations conformément à *l'horarim* quotidien ; c'est elle qui convoque les moniales au réfectoire en sonnant la cloche. En cuisine, elle doit également veiller à respecter la manière dont seront mobilisées et préparées les provisions tout en portant une attention particulière aux quantités utilisées. Les instructions contenues dans le livre *Reciepes and Instructions* de Rouen reflètent l'esprit de pauvreté de la règle mais permettent aussi – de manière pratique – de ne pas trop dépenser. En outre, la dépensière forme et supervise les sœurs qui travaillent à ses côtés, de sorte que ces préceptes, propres à l'ordre de sainte Claire, soient attentivement appliqués. L'ouvrage insiste sur la notion de tradition et la transmission des « ancient customes[372] », telles que pensées par Claire d'Assise[373].

---

367 Nicky Hallett, éd., « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, Life Writing*, vol. 3 (london: Pickering & Chatto, 2012), 327.

368 Le *livre des recettes* présente en effet des menus indicatifs pour l'Avent, le Carême et les collations, mais la dépensière doit parfois prévoir quelques approvisionnements particuliers pour les sœurs malades, novices ou écolières.

369 BW28, « Office of the Portress » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.

370 Il est précisé qu'elle se doit de maintenir, en toutes circonstances, une « sainte union » avec la portière, voir Hallett, « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) », 327.

371 Hallett, 327.

372 Hallett, 327.

373 L'espace de la cuisine n'est pas exempt de toute discipline et, à l'instar des autres espaces conventuels, les sœurs s'exécutent en silence. La dépensière supervise les tâches dangereuses comme la clarification de l'huile : « the Dispencier & her companion took cair to clarifye the Rape oyle (colza) having had the leave & benediction of Holy Obediencee to preserve them from dangerous accidents which might arrive », Hallett, « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) ».

La dépensière doit être capable d'opérer une gestion de l'approvisionnement du couvent en accord avec les régulations imposées par l'idéal de pauvreté. En effet, les denrées entreposées dans l'enceinte du cloître font l'objet d'une attention particulière. À cet égard, les *Constitutions* stipulent :

> […] they shall not have granaries or cellers so full of thinges bought or begged, or otherwise gained, in so great plenty and aboundance, that they should sell of the the said provision, or be therewith able to passe their life a whole yeare, without begging : this doth wholy repugne unto their poverty[374]

Il est donc explicitement proscrit que les clarisses colettines constituent des réserves qui leur permettraient, pendant un temps, de ne plus dépendre des aumônes. De la même manière, les quantités indiquées par la dépensière à la sœur tourière sont strictement régulées par les *Reciepes and Instructions* qui précise : « Noe Dispenscier can without a particular leave of Superior require of the Portress more than her ordinary allowance of white bread ; sweets, milk etc only for a portion of custards, trifle or Creame boüily […][375] ». Pour assurer le service quotidien de ses consœurs, la dépensière doit composer avec les diverses contraintes imposées par les textes normatifs mais aussi avec les aléas quotidiens.

Le livre *Reciepes and Instructions* rappelle le caractère aléatoire des aumônes, en nature et en argent. L'ouvrage prend en considération le prix des marchandises et autorise une certaine latitude lors de la conception des repas. Par exemple, si les aumônes récoltées le jour des cérémonies de la prise du petit habit et des professions sont conséquentes, la dépensière peut exceptionnellement agrémenter les plats de denrées plus coûteuses comme de la crème, du sucre ou des épices. De la même manière, du sucre est ajouté aux tartes si les finances le permettent[376]. Certaines denrées, comme le hareng, le saumon ou les pois ne peuvent être achetées qu'à condition qu'elles soient à un prix qualifié de « raisonnable[377] ». Les sœurs sont au fait des différentes fluctuations du prix des denrées dont elles ont besoin. En 1718, les clarisses urbanistes d'Argentan observent :

> […] tout etoit dune cherté si excessive que si le bon dieu navoit pas donné abondance de grains et de fruits on auroit péri les veaux etoient a 25ℓt ou 30 la toille ordinaire a 3tt laune les leines de même jusquau sucre qui fut au mémé prix ce qui derangea si fort le cours ordinaire de la marchandise quon fut longtemps sans la voir sur le pied quelle etoit auparavant[378]

---

374 de Corbie, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, 90.
375 Hallett, « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) », 326-27.
376 *Hallett, 323.*
377 *Ibid.*, 325. Ma trauction.
378 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres » (Argentan, s. d.), 29, 472 J 14, AD Orne.

Cet extrait, pourtant tiré d'un couvent urbaniste et français aux revenus plus élevés que ceux des Anglaises, révèle que derrière les murs du cloître, les sœurs procèdent à un suivi attentif du cours des marchandises et opèrent certains choix stratégiques dans leurs achats lorsque cela est nécessaire. Elles vont même jusqu'à se fournir dans des villes voisines lorsque les prix y sont plus avantageux, ce qui implique qu'elles – ou leur syndic – procèdent à une étude de marché avant d'effectuer leurs achats. La chronique d'Argentan poursuit :

> En 1725, il y eut de si grandes pluyes que tous les grains ne purent murir ni sécher, ce qui fit une cherté très grande, ayant achetté le bled jusqu'à 13 ℔ 10 s. le boisseau, nous en fimes venir de Caen qui revenoit à 7 ℔ le boisseau ne pouvant menger de celui d'icy faisant le pain tout bleu, ce qui fit cette grande disette […][379].

Des facteurs purement extérieurs comme la météo et l'inflation influent donc sur le montant des dépenses de la cuisine et la logistique d'acheminement des marchandises. Ainsi, la dépensière procède à de nombreux ajustements en fonction des prix des produits, de leur disponibilité et de la réception d'aumônes en nature, toujours sous l'œil attentif de l'abbesse. En 1675, la dépensière des colettines anglaises de Rouen, sœur Lucy Claire, propose à la mère Giffard de remplacer le cidre que consomme traditionnellement la communauté – et qui venait à manquer cette année-là – par de la bière forte : une commande annuelle de quatre tonneaux est ainsi passée et les portions servies réévaluées[380]. Chez les clarisses, les rations sont soigneusement calculées pour convenir à un régime alimentaire – ni trop riche, trop gras ou trop sucré – conforme au principe de pauvreté. Cela permet aussi une meilleure anticipation du ravitaillement des celliers et évite les potentiels reliquats.

En effet, si le livre de cuisine de Rouen précise qu'il est peu souhaitable de servir des denrées périmées ou indigestes, il exhorte cependant les sœurs à ne rien gaspiller. Pour éviter les pertes financières et le gâchis, la dépensière et les sœurs de la cuisine examinent quotidiennement le contenu des plats lorsqu'ils sont renvoyés en cuisine pour pouvoir procéder à des ajustements futurs :

> She [the dispenser] made 5-6 great cakes [...] she cutt them in peeces & sent them to the refectory in portion dishes after the manner of aple-pyes; this has bin chainged by reason of a greate quantity of peaces that were left & hard to dispose of[381].

Lorsque cela est possible, les sœurs de la cuisine doivent donc trouver le moyen astucieux de réutiliser certaines denrées encore comestibles. L'ouvrage mentionne, à plusieurs reprises, l'utilisation de pain rassis pour accompagner les plats ou la confection de gâteaux à partir de la

---

[379] MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres » (Argentan, s. d.), 29, 472 J 14, AD Orne.
[380] Hallett, « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) », 325-26.
[381] *Ibid.*, 324.

levure récoltée au fond des tonneaux de bière[382]. Les clarisses mettent un point d'honneur à faire un usage consciencieux des marchandises achetées ou reçues, ainsi que des ustensiles dont elles se servent dans l'exécution des tâches domestiques, notamment en cuisine :

> She must be carefull that such things that belongs to the kitchin be not by negligence & ill usage carelessly lost or broken […]. & when anything is broken or worne as potts, kettles, tubbs & the like if with mending they may serve again she must be carefull before they be gone too farre to have them brought to the portress to procure them to be mended & when any thing is wholy worne or broken she must beg to have it supply'd least she come to want it when she hath need therof[383]

L'ouvrage des recettes les exhorte ainsi à prendre grand soin du matériel qu'elles utilisent au quotidien et à prêter attention à l'état de leur dégradation de sorte à les réparer le plus tôt possible. Ils ne pourront être remplacés qu'une fois qu'ils seront « entièrement usés ou cassés[384] ».

L'esprit de pauvreté est donc mis en pratique dans la réalisation des tâches domestiques quotidiennes et s'inscrit dans toute une philosophie de vie ; la chronique de Gravelines déclare :

> Nothing being more commended to them to perform their obediences with the greatest & exactest poverty & spare & neere use of all things ; likewise in rencing or washing any thing they us'd were they in the kitchin, sickhouse or other place, they were not to take more water then was necessary, which was also to be observ'd in the washing of their hands[385].

Les clarisses opèrent une gestion attentive de tous les biens, denrées et ressources qui se trouvent dans le cloître :

> In sweeping after dinner, the leaves & small sticks were not cast into the fire, but layd aside & the like if there were any scattered about the chimney being all put together to light the fire at night, or the next day & in any place in the house where they found sticks or straw a little piece of paper or what was proper for burning, they were carefully to take up & often kiss'd it out of their great affection to holy poverty, & the like of any thred or bitts of cloath that might any ways serve for mending their woollen or linen cloaths, not permitting the least to be loast, & everything to be put to its proper use, which they did with *such affection & love for that holy virtue*, […] they were also to be as carefull in the garden that *each thing might be put to the greatest profit*, first in the use of their spades, basketts & what elce belong'd therento, they were to be kept cleane & not permitted to stand in the raine, not to cast great weeds, root tops, straw, wood, or the like on the dunghill, but to lay them dry & look to them that they did not rott, till they were fit to burn; being often told that holy poverty was the precious pearl & jewell with which their crowns were to be composed to become pleasing to their heavenly spouse[386].

Chez les clarisses, la pauvreté constitue un mode de vie qui participe – aux côtés des pratiques spirituelles – de la sanctification des religieuses. Ainsi, rien ne se perd : tout est transformé, réutilisé et consommé avec modération. Par exemple, les moniales n'abusent pas de la chaleur du feu :

---

382 Hallett, « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) », 332.
383 *Ibid.*, 325.
384 *Ibid.*, 326. Ma traduction.
385 *Gravelines Chronicle*, 111-12. *Mes italiques*.
386 *Ibid.,* 111-12.

« being told they shou'd remaine so long in purgatory as they permitted them upon the fire without necessity[387] ». Ces pratiques, rencontrées chez quelques individus aux penchants ascétiques dans d'autres couvents, sont ici communes à toutes et profitables aux finances de leur communauté. Par ailleurs, les sœurs n'hésitent pas à partager les principes de ce mode de vie avec leurs consœurs d'autres ordres. Un épisode de la chronique de Rouen raconte comment les Anglaises, alors hébergées chez les bénédictines, conseillent leurs consœurs alors en proie à des difficultés financières :

> The Abbess told me how since their losses in the wars, they had wrought for their living, but by the expence they had made, she thought it more for their benefit to work for themselves, spinning their linning, saving money by mending their cloaths in due time, & other the like, wherin I did second her with our practise[388].

La chronique démontre l'efficacité des pratiques domestiques des clarisses pour surmonter les périodes de grande précarité.

Les officières et les personnels « hors clôture » sont donc les garants d'une part, du privilège de pauvreté obtenu par la fondatrice de l'ordre et, d'autre part, de la pérennité de leur communauté. La distribution minutieuse des fonctions afférentes à la gestion temporelle suggère qu'il s'agit d'une lourde tâche qui, si elle est exécutée avec succès, participe de l'aura de sainteté du couvent. Chez les clarisses, c'est bien leur aptitude à vivre, voire à survivre, avec presque rien qui fait la richesse de leur mode de vie, comme en témoigne l'exemple suivant tiré de la chronique : « Their expences were so small that many wonder'd how they liv'd with so little as they did likewise themselves, being about 30 in number with the lay Sisters & Schollars[389] ». La gestion temporelle de la communauté, si elle est indispensable à sa survie, se fait toutefois au détriment de l'idéal contemplatif puisque les préoccupations quotidiennes des officières sont tournées vers le siècle. Les sœurs sont en effet amenées à réfléchir à cet aspect matériel de la vie du couvent et à mettre en place des stratégies financières pour diversifier leurs sources de revenus.

---

387 *Gravelines Chronicle*, 110.
388 « Rouen Chronicle I », 12.
389 *Gravelines Chronicle*, 104.

II. Stratégies financières des clarisses

Les clarisses réformées ne peuvent disposer de revenus fixes, leurs finances reposent exclusivement sur la générosité des bienfaiteurs. Les sponsors initiaux, évoqués dans le chapitre précédent, donnent l'impulsion financière indispensable à l'installation de la communauté mais leur soutien, parfois ponctuel, ne suffit pas subvenir à tous ses besoins. Pour s'assurer un avenir pérenne, les moniales élaborent des stratégies économiques, communes à tous les couvents. Isabelle Jonveaux observe que ces impératifs financiers se heurtent aux impératifs spirituels des religieuses ; elle écrit :

> La vie monastique, quel que soit son contexte social, est soumise à une tension entre, d'une part, les aspirations à la consécration totale au but de recherche divine et, d'autre part, la nécessité de développer des activités de travail et d'économie pour la subsistance de la communauté[390].

D'une communauté à l'autre, la mise en œuvre de ces stratégies n'engage pas toujours le même degré d'investissement. Si la partie précédente suggérait que l'ancrage local des Françaises était un atout dans gestion temporelle de leur couvent, il s'agira ici de vérifier cette observation par l'analyse de leurs stratégies financières. Soutenues par leurs réseaux d'influence, les religieuses françaises jouissent d'une relative sécurité dont leurs coreligionnaires exilées ne bénéficient pas. Jutta Sperling note par exemple qu'en Italie, à la fin de la renaissance, sur les quarante couvents installés à Venise, seulement quinze rencontrent des difficultés financières[391]. Ainsi, cette partie analyse la manière dont les Anglaises parviennent à assurer leur subsistance dans le contexte de l'exil et les sacrifices que cela requiert.

a. Recrutements et éducation des jeunes filles

La première source de revenu des communautés sont les dots versées par les moniales à leur profession. Pour survivre et se développer, les communautés exilées doivent rapidement procéder au recrutement de nouvelles postulantes. Le montant des dots varie en fonction des ordres et des couvents et les abbesses les négocient généralement – à la hausse – auprès des familles[392]. Le concile de Trente exhorte les communautés à définir le nombre de résidentes en fonction des ressources financières du monastère et à ne pas percevoir la dot de religion de la postulante avant la

---

390 Isabelle Jonveaux, *Le Monastère au travail. Le royaume de Dieu au défi de l'économie* (Paris: Bayard, 2011).
391 Jutta Sperling Gisela, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice* (Chicago, 1999).
392 Voir le chapitre 4 « Financing the Conventual Movement » dans Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*; Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 58.

prononciation de ses vœux définitifs[393]. Attentifs à la question des vocations forcées, les pères conciliaires ôtent aux jeunes filles la pression d'un engagement financier de la part de leur famille.

Des recrutements fréquents assurent donc une rentrée d'argent régulière et participent à l'équilibre financier des couvents. Dans les *Remarques* des urbanistes d'Argentan, les Françaises exposent sans détours l'importance des dots des religieuses dans l'économie générale du couvent :

> […] tous les argens mentionez si dessus tant pour les acquets batiments et repartitions sont provenus des religieuses qui ont aportée largent que lon a employez a toutes ces choses et non point en de penssion constituée […] tout ce quil a de rente constitue en cette maison sont provenue de largent des religieuses […][394].

Cet extrait souligne le rôle essentiel de ces sommes d'argent qui constituent une partie importante du capital financier de la communauté et leur permet d'investir dans de nouvelles propriétés : « […] en 1729 nous achettames six acres de terre a belle etoille qui couterent 4181 livres tournois on y employa le reste des amortissements et le surplus on emprunta et fut rendu des dottes de filles qui virent lannée dapres[395]». Le recrutement de nouvelles postulantes fait partie intégrante des stratégies financières déployées par les couvents pour survivre et se développer. Lorsque les urbanistes françaises d'Argentan achètent –au prix de 4200 livres tournois – les près qui jouxtent les murs de leur clôture, elles recrutent deux nouvelles postulantes pour couvrir les frais engendrés par cette nouvelle acquisition. Leur chronique précise sans ambages : « pour ne bailler point d'argent on prit deux filles[396] ». Cette attitude est révélatrice de la manière dont les Françaises considèrent les recrutements et les dots qui accompagnent la réception d'une nouvelle sœur. Un recrutement abondant est profitable aux finances des monastères, toutefois, les moniales doivent veiller à ne pas dépasser la capacité d'accueil maximale de leur établissement. Les travaux d'agrandissement sont en effet coûteux et les sœurs, contraintes par la topographie urbaine, ne sont pas toujours en mesure d'étendre la superficie de leur maison[397]. Ce sont ces considérations qui ont poussé les Anglaises de Gravelines, dont le couvent était à la fois surpeuplé et incapable de subvenir aux besoins de toute la communauté, à essaimer à Rouen.

Dans les couvents anglais de la stricte observance – qui ne sont pas autorisés à posséder d'autres biens immobiliers que leur couvent – les dots des religieuses sont utilisées pour construire et aménager le couvent. En 1613, à Gravelines, la réception de plusieurs postulantes anglaises et les retombées économiques que cela entraine est une étape significative dans le développement de

---

393 Dominique Dinet, Catherine Désos, et Jean-Pascal Gay, « Les dots de religion en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Au cœur religieux de l'époque moderne*, 2011, 6.
394 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 31-32.
395 *Ibid.*, 30.
396 *Ibid.*, 30.
397 Walker, Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries, 78.

la communauté. Les trois cents livres sterling de dot de sœur Francis Havers sont ainsi employées à acheter le terrain sur lequel les sœurs feront construire leur infirmerie, elle-même financée par une partie de la dot de sœur Joanne Alcoke, s'élevant à deux cent trente livres. À Rouen, l'abbesse Taylor emploie 6200 livres sterling de la dot de sœur Cecily Arundell, ainsi que deux cents pistoles de celle de sœur Lucy Francis Petre pour débuter la construction de leur église, des chapelles et du dortoir ; les travaux démarrent en 1663 et se terminent l'année suivante[398]. L'argent versé par les familles des Anglaises à la réception de leurs filles participe donc directement à la survie et au développement du catholicisme anglais sur le continent.

Les sommes évoquées plus haut suggèrent que le montant des dots versées par les familles des jeunes Anglaises n'est pas fixe ; il est en général assez modeste comparé à leurs homologues françaises ou aux communautés exilées d'autres ordres. Par exemple, chez les bénédictines anglaises de Cambrai, le montant minimum de la dot est de quatre cents livres sterling tandis que chez les bénédictines de Pontoise et les sépulcrines de Liège, il varie entre trois cents et quatre cents livres sterling[399]. Sur les quatre couvents de clarisses exilées, la plus haute dot enregistrée s'élève à 6000 livres, tandis que certaines moniales sont reçues sans contrepartie financière. À la fondation de Gravelines, le versement d'une dot semble toutefois obligatoire, à en croire le passage suivant :

> En conformité des statuts de l'ordre, chaque religieuse de chœur avait à fournir une dot au couvent ; mais comme Mmes Goudge, Towler, Darrell, Campion et Antoinette-de-Saint-Jean, étaient pour le moment sans fortune, sir Gage s'obligea à verser, à toute réquisition, 500 livres sterling pour les parts contributives des trois premières de ces dames[400]

Pour prendre le voile, les premières clarisses anglaises – dont la future abbesse, Mary Gough – font appel au soutien financier de John Gage, bienfaiteur du couvent. Quelques années plus tard, en 1613, la chroniqueuse indique que les dots sont désormais facultatives et souligne le caractère aléatoire de leur montant, elle écrit : « [the amount of their dowry] being only a hundred pound few wou'd give more, some [sisters] were taken with less & several with none at all[401] ». Ce constat démontre que l'abbesse porte un regard réaliste sur la situation financière fragile des familles anglaises, qu'une dot de religion trop élevée pourrait dissuader d'envoyer leur fille dans ce couvent. Cela reflète également la volonté de la maison-mère de se soumettre au degré de pauvreté le plus strict et de vivre uniquement d'aumônes. Ce changement de politique interne amène alors la supérieure à repenser leur modèle financier et à adopter une tout autre stratégie : elle pousse ses

---

398 « Rouen Chronicle I », 81.

399 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 59.

400 Raymond de Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* (Dunkerque : imprimerie de B. Kien, 1857), 18, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.

401 *Gravelines Chronicle*, 44-45.

filles spirituelles à écrire à leurs proches en Angleterre dans le but de collecter des dons en nature ou en argent. Entre autres, les religieuses proposent à ceux qui répondraient positivement à leur requête, de recevoir leur fille sans contrepartie financière[402]. Au nom de l'esprit de pauvreté, les clarisses gravelinoises sacrifient une source potentielle de revenu et laissent à la parentèle des postulantes la liberté de participer – quand ils le souhaitent et à la hauteur de leurs moyens – à l'économie de la maison. Par exemple, le père de sœur Margaret Radcliffe promet à la communauté qu'il leur « témoignera de sa charité[403] », ce que le livre de comptes du couvent confirme. De la même manière, le père de sœur Margaret Claire Baite s'engage à verser une somme conséquente à la réception de sa fille et à léguer au couvent une grande partie de son héritage à sa mort[404]. Cette nouvelle stratégie, si elle semble risquée, peut aussi s'avérer plus avantageuse. En effet, les clarisses privilégient la création d'un réseau de bienfaiteurs fidèles. En acceptant de recevoir gracieusement les filles des familles catholiques anglaises, elles scellent un lien indéfectible avec ces dernières. Leurs donations ne se limitent pas à un versement ponctuel sous forme de dot, mais ouvre un plus large éventail de possibilités. Par exemple, les sœurs Petre entrent au couvent de Rouen avec 500 livres de portion ; il est dit de leur père, William Petre, qu'il sera « un bienfaiteur perpétuel de cette maison, envoyant chaque année, une chose ou une autre[405] »

Une politique différente semble s'appliquer chez les Françaises qui refusent les dots impayées, comme l'illustre cet épisode conflictuel raconté dans les *Remarques* d'Argentan :

> En 1720 nous receume la fille d'un nomme ms calart officier au grenier a seel et niece du côté de mere de ms boinel curé dargentan apres avoi eté reçue a profession avec les conventions ordinaire pour sa dotte le pere savisa de nous la faire garder pour rien on en avertit le rev pere bourget provincial qui etant informé de toutes les propositions faittes de part et dautre […] se mr nayant répondu que des duretés et ne donnant aucune esperance lordre fut executé et on la mit dehors on peut pencer combien nous fumes blamée tout le pays en parloit […][406].

Ainsi pour les clarisses argentanaises, il n'est pas concevable qu'une moniale puisse intégrer la communauté sans avoir versé de dot ; cet incident conduit les sœurs à exclure la jeune professe. Pour justifier cette décision, elles invoquent les décrets du concile de trente : « en cas de refus de mettre la fille dans les 24 heures dehors suivant le concile de Trente[407] ».

---

402 La chronique écrit : « […] offring those that would assist them in that kind to take their daughters for nothing […] », *Ibid.*, 113.
403 *Ibid.*, 45.
404 *Ibid.*, 236.
405 « Rouen Chronicle I », 56. Ma traduction.
406 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 29.
407 *Ibid.*, 29.

Ces positions divergentes quant à la réception des dots trouvent en partie leur origine dans le statut de ces communautés. Les Françaises peuvent en effet tirer avantage de leur ancrage local pour entretenir d'étroites relations avec leurs mécènes. Les familles des religieuses peuvent leur rendre visite ou assister aux offices dans leur église ; elles sont plus enclines à verser régulièrement des aumônes à l'intention du couvent. Les *Remarques* rendent compte de cet atout lorsque Monsieur Fermanel « venant a lors voir sa fille religieuse en cette maison, voyant telle désolation donna cent ecus, pour ayder a reparer le dommage[408] ». Par cette proximité géographique, les familles françaises sont plus à même de suivre l'évolution de la communauté et de répondre à ses besoins. Cette proximité géographique favorise l'émergence d'une proximité émotionnelle bénéfique à l'économie de ces couvents. Dans le contexte de l'exil, établir une telle relation est plus délicat. Ainsi, en acceptant de recevoir les futures religieuses à titre gratuit, les Anglaises tentent d'établir un lien émotionnel similaire. Cette politique contribue à accroître l'attractivité de l'ordre des clarisses dont la rigueur rebute parfois les parents des jeunes filles. Au vu du caractère fluctuant des recrutements dans le contexte de l'exil, les communautés anglaises ont tout intérêt à fidéliser un réseau de généreux mécènes.

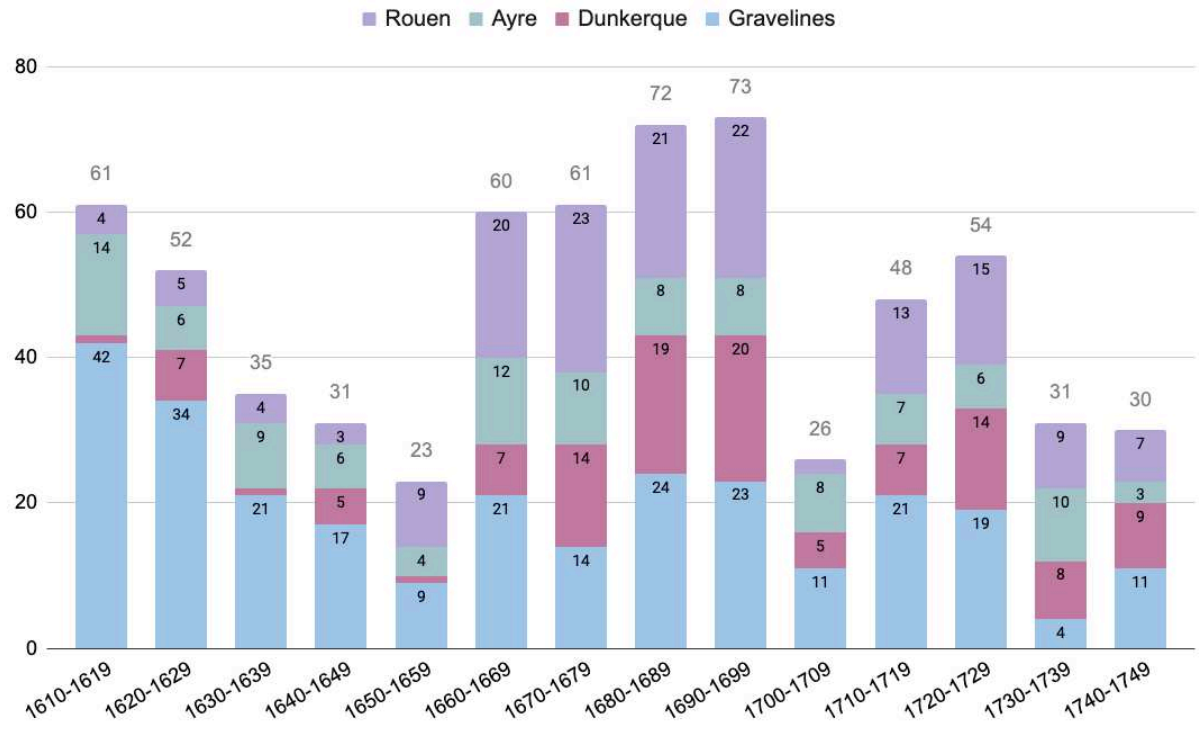


Figure 11 – Nombre de professions dans les couvents de clarisses anglaises de Gravelines, Dunkerque, Aire-sur-la-Lys et Rouen de 1610 à 1749.

[408] MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 12.

Comme le montre le graphique ci-dessus, l'engouement suscité par la fondation initiale entraine une période de recrutement abondant dans les années 1610-20 avec presque soixante-dix professions à Gravelines. Cependant, les années 1640-50 sont particulièrement difficiles pour tous les couvents anglais ; chez les clarisses, les effectifs chutent de moitié avant de s'effondrer la décennie suivante. En effet, les conflits qui divisent l'Angleterre de la guerre civile au retour du roi en 1660 compliquent les déplacements des jeunes filles dont les familles, très appauvries, n'ont plus les moyens de financer un voyage clandestin vers le continent. À Gravelines, un malheureux concours de circonstances aggrave ce phénomène de décroissance : en 1626, un violent conflit interne divise la communauté et, dans le même temps, un incendie ravage une grande partie du dortoir, du réfectoire et du noviciat. Dès les années 1660, les couvents connaissent une recrudescence des professions qui se poursuit jusqu'en 1690. À ce propos, Claire Walker note que les recrutements des clarisses n'atteindront plus les chiffres observés à Gravelines dans les premières années de la fondation, mais que les quatre communautés réussissent encore à attirer de nouvelles recrues[409]. À la fin du XVIIème siècle, les Anglaises de Gravelines sont victimes de rumeurs nuisant à leur réputation ; les recrutements ne cessent de décroître. Les couvents de Gravelines, Rouen et Dunkerque parviennent toutefois à remonter la pente dans les deux premières décennies du XVIIIème siècle, avant que les effectifs ne déclinent progressivement jusqu'à la Révolution française. Pour prévenir ces multiples fluctuations et les difficultés financières qui les accompagnent, les Anglaises ont compris l'importance de tisser un large réseau de potentiels investisseurs.

Les Françaises peuvent jouir des avantages d'un ancrage local immédiat, pourtant, elles font l'expérience de difficultés similaires. Les pouvoirs locaux ou royaux peuvent en effet décider de fermer temporairement le noviciat d'un établissement s'ils jugent que leurs effectifs sont trop importants. C'est ainsi qu'en 1732, les urbanistes françaises d'Argentan reçoivent l'ordre du roi de fermer leur noviciat :

> Le 16 de May 1732 Mg levêque de sées nous envoya une lettre de petit cachet qui portait une defence du Roy de recevoir des novices jusqua nouvel ordre et notre obeisance fut si exacte que nayant quune postulante nous la mimes dehors. Linterdit de notre noviciat a duré 10 ans jusqua 1742 que Mg[r] francois Néel nous a obtenu une autre letre de relevance et les venu lui-même donné a la R[de] Mere Abbesse marie louise de drouillin […][410].

[409] Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 23.
[410] MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 26.

Pendant dix ans, le couvent ne peut ni recevoir de nouvelle postulante ni bénéficier de l'argent des dots. Les couvents français rencontrent aussi quelques difficultés liées aux recrutements mais, contrairement aux Anglaises, cela n'affecte pas autant leurs finances puisqu'ils bénéficient d'un solide soutien local ou royal.

Ces aléas poussent les sœurs à encore diversifier leurs sources de revenus, en ouvrant des écoles réservées aux toutes jeunes filles. Les quatre communautés anglaises possèdent une école attenante à leur cloître dans laquelle elles dispensent une éducation catholique aux jeunes anglaises. Ces établissements sont aussi l'occasion de recruter de futures novices. Caroline Bowden, dans son article « Convent Schooling for English Girls in the 'Exile' Period », relève que cette initiative répond à la fermeture des écoles catholiques, ordonnée par les lois pénales sur le sol Anglais[411]. Les familles récusantes sont néanmoins prêtes à prendre des risques et à engager leur capital pour permettre à leurs filles de suivre une éducation religieuse, qu'elles pourront à leur tour transmettre à leurs enfants[412].

Mener une étude approfondie sur ces établissements scolaires situés à la lisière de l'espace claustral est une entreprise peu aisée : les sources conventuelles sont lacunaires et peu d'éléments figurent dans les sources de Gravelines, de Dunkerque et d'Aire-sur-la-Lys[413]. Dans la chronique et les registres de Rouen, Ann Forster a toutefois pu relever l'existence de cent trois écolières ayant complété leur éducation entre 1646 et 1770[414]. Cette liste répertorie le nom des filles de grandes familles récusantes anglaises mais aussi de jeunes protestantes alors converties à la foi catholique. C'est ainsi qu'en 1648, Lady Francis, quinze ans, Lady Catherin, treize ans, et Lady Elizabeth, onze ans, filles de la Comtesse de Portland et toutes trois « hérétiques[415] », intègrent l'école des clarisses rouennaises après avoir prononcé et signé leur abjuration devant l'abbesse et le confesseur de la communauté. Toutes trois reconnaissent la fois catholique romaine comme seule « vraie religion[416] » et promettent de « rejeter, détester et abjurer, considérer comme faux et condamnable[417] » les « opinions, doctrines, sectes, contraires à l'Église et à ses croyances[418] ». À la

411 Caroline Bowden, « Convent Schooling for English Girls in the 'Exile' Period, 1600—1800 », 2019.
412 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 92; John Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850* (London: Darton, Longman and Todd London, 1979), 158.
413 À leur retour en Angleterre à la Révolution française, les sœurs ont opéré une sélection des documents qu'elles souhaitaient ramener avec elle. Dans cette sélection figure un nombre important de documents spirituels et historiques, mais peu de documents relatifs aux écoles ont été conservés.
414 Appendix 4 dans Ann M. C. Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II », *Recusant History* 18, nº 2 (1986): 181.
415 « Rouen Chronicle I », 36. Ma traduction.
416 *Ibid.*, 36. Ma traduction.
417 *Ibid.*, 36. Ma traduction.
418 *Ibid.*, 36. Ma traduction.

lecture de la chronique de Rouen, il est évident que l'intérêt catéchétique de cette activité se double d'une finalité économique :

> My lady their mother gave them excellent good pensions, & provided them herself with cloaths, & other things, she living then in this town. Their pensions with the others, were *extreamly beneficial to the house*, & did much encrease the little stock our good God had sent Mother Abbess for her building, therefore they may justly be call'd the first foundresses of the Convent of Jesus Maria Joseph […][419].

La chronique fait état du rôle essentiel de ces pensions dans le processus de fondation de la communauté, alors en difficulté financière à la suite du départ de nombreux catholiques anglais initialement installés à Rouen. L'absence de telles écoles chez les clarisses françaises indique que les Anglaises ont déployé une stratégie adaptée à leur situation d'exilées, et qui sort du cadre uniquement contemplatif.

Contrairement à l'Institut de Mary Ward ou aux Ursulines, l'éducation des jeunes filles n'est pas le propre des communautés contemplatives. Ces dernières considèrent plutôt leurs enseignements comme une étape préliminaire à l'état religieux[420]. En outre, instruire une dizaine de fillettes destinées, à terme, à réintégrer la société laïque engendre des contraintes organisationnelles et spatiales puisque leur salle de classe et leur dortoir ne doivent pas empiéter sur l'espace claustral. Les documents historiques montrent que l'ouverture d'une école suppose donc l'aménagement d'une structure supplémentaire :

> So they being ten in number Mother Abbess was faine to buye another house, joyning to the dortour which was very commodious, & fit for convictrices, there being several good chambers in it, as also a kitchen, & court belonging unto it, & was separated from the Community, who were not distracted at all with them, for the Schollars seldome came into their quarters excepting the quire[421].

La chroniqueuse tient ici à préciser que ni la clôture, ni les activités des sœurs n'étaient affectées par la présence des écolières, ce qui ne sera pas toujours le cas[422]. Pourtant, cela mobilise l'attention de deux religieuses, nommées maîtresses des écolières, à qui il incombe d'assurer les enseignements quotidiens et de se relayer pour veiller, nuit et jour, sur le petit groupe. La formation des écolières comporte une instruction religieuse centrée sur les lectures et les cultes pratiqués par les moniales.

---

[419] « Rouen Chronicle I », 70-71.

[420] Pour une analyse détaillée des congrégations religieuses enseignantes à l'époque moderne voir Philippe Annaert, « L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du Nord-Ouest de l'Europe, xviie-xviiie siècles », *Revue du Nord* 394, n° 1 (2012): 9-31.

[421] « Rouen Chronicle I », 36.

[422] Dans certains cas, les Anglaises sont prêtes à mitiger l'observation d'un idéal contemplatif strict pour assurer au couvent des revenus supplémentaires. Par exemple en 1653, on peut lire dans la chronique de Rouen : « The Schollars who were 8 in number had for a whole yeare but one chamber, which was that which is now the apotichary, they din'd in the dispence, & were to go over every night the gate house chamber, which was not so much as plaster'd, the souleuoes being only laid, for to go into one of Father Confessours little rooms, where they all lay, excepting two who lay within the monastery. Notwithstanding this, their incommodious lodging they were most contented », *Ibid.*, 49.

À Rouen, par exemple, elles découvrent la dévotion mariale, lisent et étudient les hagiographies de plusieurs saintes comme Catherine de Sienne, et assistent aux offices chaque jour dans le chœur de l'église au côté des laïcs[423]. Cette formation spirituelle s'accompagne de leçons de français dispensées par un prêtre séculier local ou encore de leçon de piano.

La qualité des enseignements assurés par les moniales et le prêtre contribue à cultiver la réputation de l'établissement tout entier, le chroniqueur contemporain des clarisses anglaises Raymond de Bertrand note à Rouen : « Avec le temps ce fut un honneur pour les familles d'y faire admettre leurs enfants, et une demoiselle entrée dans le monde était toujours heureuse de pouvoir dire qu'elle avait fait son éducation chez les Clarisses[424] ». Ces écoles ont une fonction de « vitrine » de la spiritualité de la communauté et contribuent à attirer de nouvelles postulantes. Après avoir complété son éducation auprès des clarisses rouennaises, Cecily Arundell se découvre une affinité toute particulière pour l'état religieux et décide de prononcer ses vœux quelques années plus tard. Son entrée en religion cristallise alors la solide relation que les sœurs entretiendront avec ses parents, Henri et Cecily Arundell, qui apporteront un soutien conséquent à la communauté tout au long de leur vie.

Le recrutement de nouvelles postulantes et l'éducation des écolières constituent une source de revenu pour les communautés et leur permet de tisser des relations étroites avec les familles. Par la suite, les sœurs tentent de fidéliser ce cercle d'influence et de pérenniser les revenus qui en découlent en leur proposant des services spirituels.

b. Mécènes et mise en place de la « réciprocité fonctionnelle[425] »

L'économie des clarisses Anglaises repose donc, en grande partie, sur les aumônes prodiguées par leurs bienfaiteurs. Ces dernières prennent la forme de dons en argent ou nature (nourriture, bois de chauffage, objets) et sont versées à la communauté de façon ponctuelle (héritages, legs testamentaires, dons) ou, pour les communautés urbanistes ou isabellines, sous forme de rentes régulières. Pour assurer la prospérité de leurs finances, elles centrent leur stratégie économique sur le développement d'un réseau de bienfaiteurs qui ne se limite pas à la parentèle des membres de la communauté. En effet, ces protecteurs sont souvent engagés dans le financement de plusieurs établissements exilés. Cela est particulièrement le cas lorsque plusieurs de leurs filles intègrent des maisons différentes. Par exemple, le soutien financier de Richard Forster est principalement destiné

---

423 La chronique ne s'attarde pas sur l'emploi du temps des écolières ; on peut simplement lire : « All their hours were exactly regulated for their books & works », *Ibid.*, 37.

424 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 93.

425 Ludo Milis, *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and Its Meaning to Medieval Society* (Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 2021). Nous proposons de traduire ce vocable par « réciprocité fonctionnelle ».

aux couvents de bénédictines. Toutefois, à la demande de sa fille, il accorde une partie de ses ressources à la fondation de Rouen.

Pour les Anglaises établir un réseau de bienfaiteurs locaux est une opération complexe. À leur arrivée à Rouen, les clarisses entendaient tirer avantage de la présence d'un nombre important de catholiques anglais installés en ville et aux alentours. C'est d'ailleurs l'existence de ce vivier de potentiels protecteurs qui avait incité les sœurs à s'établir dans cette ville, jugée appropriée à leur fondation « par le prestige de la ville, & la présence des Anglais[426] ». Cette attitude montre qu'en premier lieu, les moniales comptaient se reposer sur un mécénat local, certes, mais principalement anglais. Si, initialement, la stratégie des clarisses rouennaises s'avère fructueuse[427], les espoirs des religieuses – alors installées dans leur maison de louage – s'envolent lorsqu'elles assistent au départ précipité d'une grande partie de ces Anglais installés en ville. Ce revirement de situation souligne la vulnérabilité et l'isolement des clarisses sur le sol français. Les supérieures craignent même que leur fondation ne voie jamais le jour ; la chronique rapporte un échange entre l'abbesse et la vicaire :

> [The Abbess and the Vicaress] talking together of their sad condition in living in a secular house unsettled, said: that now the English began to leave the towne they fear'd none wou'd look upon them, & so they shou'd be abandon'd, & not able to make any foundation in this towne[428].

Face à la désertion massive de leur compatriotes, l'avenir de la communauté repose sur la capacité des sœurs à trouver de nouveaux individus susceptibles de les aider : à l'aide des dots de religion et de plusieurs donations, elles seront néanmoins en mesure de s'établir.

Les différents donateurs ont des profils et statuts bien différents. Il s'agit parfois d'anciens supérieurs comme Monsieur Chaterton, un prêtre séculier qui assurait le service spirituel de Gravelines dans les premières années du couvent ou encore le père Brown, doyen d'une église de Rouen. Les deux hommes octroient respectivement un leg de cinquante livres[429] et quarante sous de pain chaque semaine[430]. Les sœurs converses et tourières peuvent également participer aux aumônes ; c'est ainsi que Catherine Alexander donne quatre pistoles à Monsieur Price pour se rendre à Rome au nom des clarisses anglaises de Rouen[431]. Les communautés comptent également parmi leurs mécènes des individus issus de la noblesse, occupant des fonctions influentes au sein des institutions locales à l'instar de l'épouse du Président de Rouen, Madame de Bernière. La chroniqueuse de Rouen exalte la générosité de la bienfaitrice : « [She] gave them also besides divers

---

426 « Rouen Chronicle I », 1. Ma Traduction.
427 À leur arrivée, elles sont les bénéficiaires de deux legs de 20 et 30 pistoles provenant de la communauté catholique anglaise installée à Rouen.
428 « Rouen Chronicle I », 30.
429 *Gravelines Chronicle*, 46.
430 Ces dons continueront jusqu'à sa mort en 1663, voir « Rouen Chronicle I », 28.
431 *Ibid.*, 134.

other charitys constantly every week, from their first coming 16 sous in bread, this she did till her death, which was in the yeare 1665 & then she left them a legacy of 500ℓt[432] ». Ces observations s'appliquent aux communautés anglaises comme françaises ; toutefois, certains types de financements sont octroyés aux Françaises seulement.

Chez les clarisses françaises, nous pouvons relever la présence d'aumônes officielles, institutionnelles ou royales. Pendant plus d'un siècle, le duché d'Alençon a ainsi délivré chaque année soixante-dix puis soixante-quinze cordes de bois aux clarisses. Les sources des Françaises, dévoilent la présence quasi-systématique d'un mécénat royal : les couvents se voient attribuer par la cour de France des aumônes annuelles en argent ou en nature ou sous forme d'exonération de certaines taxes, notamment sur le sel. À l'époque moderne, le sel fait l'objet d'un monopole royal, sa vente est régulée et taxée par l'impôt de la gabelle[433] mais les religieuses alençonnaises bénéficient, en 1517, d'un privilège de franc-salé qui les autorise à « prendre aux greniers royaux, la quantité de sel qu'elles ont coutume d'avoir pour leur provision, sans payer aucun droit de gabelle[434] ». Cette exonération est reconduite par les monarques qui se succèdent jusqu'au XVIIIème siècle et s'accompagne d'un don de huit minots de sel. Par ces faveurs, la monarchie française assure à la communauté l'approvisionnement de cet élément indispensable à la conservation des denrées alimentaires. Le Trésor royal leur accorde également chaque année quarante écus en argent, vingt setiers de blé et soixante-dix cordes de bois ainsi que trois chênes.

Les financements royaux ne sont pas absents de l'économie des Anglaises mais découlent de demandes expresses de la part des religieuses. En 1670, l'abbesse Ann Bedingfield profite de la visite du Roi Louis XIV à Gravelines pour lui présenter un placet afin d'obtenir une pension. Cette requête est acceptée par le roi qui accorde à la communauté une somme de 1200 livres par ans, prélevée sur le Trésor royal. Quelques années plus tard, elle sollicitera de nouveau l'assistance du monarque qui ajoutera, à la somme initiale, un complément de deux cent quatre-vingts livres[435]. Raymond de Bertrand note que le même monarque accorde une pension annuelle de neuf-cents livres au couvent de Dunkerque, sous l'abbatiat de Mary Rookwood[436]. Cependant, ces donations sont rares et ne constituent qu'une petite partie de leurs finances, contrairement aux Françaises,

---

[432] « Rouen Chronicle I », 28.

[433] Cette taxe est d'abord appliquée sous le règne d'Henri IV, puis celui de Louis XIII, et enfin le règne de Louis XIV et sa mère, la reine régente.

[434] Les ressources de sel sont détenues par la royauté qui l'entrepose dans des greniers à sel. Les quantités de sel vendues à la population sont soumises à une régulation et représentent environ 6% des revenus royaux, AD Orne, Série H, H4147.

[435] Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 92.

[436] *Ibid.*, 14.

dont l'économie interne repose parfois quasi-intégralement sur ces financements royaux. Des patentes, envoyées au couvent de l'*Ave Maria* d'Alençon en 1644, confirment cette observation :

> […] les filles religieuses de Sainte-Claire d'Alençon ont fait voeu de pauvreté et ne possèdent aucuns héritages, ni aultres biens et revenus, vivant seulement des aumônes qui leurs sont faites par le roy et par autres personnes pieuses. Et sy les aumosnes susdites, qui leur sont faictes par sa dicte Majesté, leur estayent retranchées, le dict monastère qui est de fondation royale ne pourroit pas subsister[437].

Les « six vingt livres tournois, vingt septiers de froment et soixante-dix cordes de boys[438] » accordés par le roi ont une importance vitale dans la subsistance du couvent. Les clarisses françaises, même lorsqu'elles sont soumises à la première règle, œuvrent chaque année – par la rédaction de placets, requêtes et l'intermédiaires des syndics – au maintien de ces aumônes et privilèges[439].

La reconduction de ces aumônes institutionnelles est cependant soumise à certaines conditions. D'une part, elle dépend de la conduite de la communauté, scrupuleusement contrôlée par les autorités locales et royales. Dans une déclaration officielle signée par le vicomte d'Alençon Jacques de Boullemer, l'écuyer et procureur du roi Pierre Le Hayer, le contrôleur du domaine Quentin Vavasseur et le receveur[440] Guillaume Richer, ils écrivent au sujet des clarisses alençonnaises :

> [Nous] Attestons, en oultre, que les dictes religieuses vivent en réputation de très grande austérité et sainteté et estimons en nos honneurs et conscience, que l'aumône de six vingt livres tournois, vingt septiers de froment et soixante-dix cordes de boys à elles octroyées et confirmées par les dites patentes ont esté bien et légitimement faictes et concédées[441].

Ces derniers certifient que les sœurs ont une conduite exemplaire, conforme à l'esprit de l'ordre et qu'ils les jugent dignes de recevoir de nouveau l'assistance royale. D'autre part, la communauté peut continuer de percevoir ces aumônes « sous la condition de faire célébrer une messe haute tous les ans le jour de Saint-Louis, en mémoire des rois de France, tant défuncts que pour les vivants et faire pour les dites religieuses une communion générale à la mesme intention[442] ». De la même manière, les huit minots de sel délivrés par Louis XIII en 1649 sont « à la charge d'un obit solennel le jour de Saint-Louis, à l'intention du roi Louis XIII[443] ». En contrepartie de ces dons, le roi sollicite

---

437 AD Orne, Série H, H4167, « Déclaration de Jacques de Boullemer, sieur de la Pouprière, vicomte d'Alençon, de Pierre Le Hayer, écuyer, sieur des Aunais, procureur du roi, Quentin Vavasseur, contrôleur du domaine, et Guillaume Richer, receveur, pour l'enregistrement des lettres patentes du 23 février 1644 ».

438 AD Orne, Série H, H4167.

439 En 1717, cette aumône royale est maintenue et se compose de « 75 cordes de bois pris sur la feuille, 20 setiers de bled, mesure d'Alençon, 120 livres à prendre, sûr le domaine, avec 6 minots de sel, lequel nombre de sel leur a esté accordé et confirmé par les rois de France », voir AD Orne, Série H, H4130.

440 Receveur est un Officier titulaire qui a droit de « recevoir les deniers du Roy, & de les distribuer suivant l'ordre ou l'état qui luy en est donné ».

441 AD Orne, Série H, H4167.

442 AD Orne, Série H, H4130.

443 AD Orne, Série H, H4149.

les services spirituels des moniales, qu'il exhorte à célébrer et à dédier certains offices aux souverains de France. Les archives des Anglaises ne suggèrent pas l'existence d'une dynamique similaire entre les couvents exilés et la royauté : celle-ci ne sollicite pas leurs services spirituels.

Cette pratique courante dans les communautés monastiques européennes du Moyen-Âge et de l'époque moderne est ce que l'historien Ludo Milis a appelé la « functional reciprocity[444] ». Son étude des couvents médiévaux propose une analyse de ces relations particulières établies entre les communautés et leurs mécènes : par le biais de services spirituels dispensés depuis la clôture, les sœurs remboursent l'assistance matérielle apportée par leurs bienfaiteurs[445]. Sans enfreindre l'idéal de clôture, elles se réapproprient ainsi l'*Opus Dei* et proposent, moyennant finances, d'assurer le salut de leurs mécènes par le biais de cérémonies liturgiques ou de prières d'intercessions. À la lecture des sources primaires, il s'avère que cette pratique fait partie intégrante des activités quotidiennes des religieuses et représente une proportion importante de leurs revenus réguliers. Claire Walker observe que cette réciprocité fonctionnelle s'organise toutefois selon une « échelle soigneusement graduée[446] » : le service spirituel et les privilèges qui seront accordés à un mécène dépendent de la nature des sommes qu'il versera à la communauté. Les bienfaiteurs formulent leurs requêtes par courrier ou directement auprès de la portière, à la grille[447].

Au cœur de la Mission, les prières – notamment celles destinées à la conversion de l'Angleterre ou au salut des âmes – sont la spécialité des ordres contemplatifs, qui en détiennent le monopole[448]. En 1708, le maire de Calais, M. Gensse, alloue ainsi une somme d'argent conséquente aux religieuses anglaises de Gravelines en échange de la célébration d'une messe annuelle à l'anniversaire de sa mort. Il leur demande également de recevoir, sans dots, deux religieuses dont les prières seraient destinées à la conversion de l'Angleterre[449]. Cette requête provenant d'un séculier local démontre que le couvent de Gravelines avait réussi à s'intégrer au paysage conventuel local de façon efficace. L'attitude de ce mécène prouve que la stratégie d'instrumentalisation de leur pauvreté et la mise en avant de leur exemplarité dans un contexte de précarité et d'exil est ici un succès. Les bienfaiteurs locaux ont conscience des problématiques spécifiques engendrées par la

---

444 Milis, *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and Its Meaning to Medieval Society*. Nous proposons de traduire ce vocable par « réciprocité fonctionnelle ».
445 *Ibid.*, 20-1; 87-91.
446 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 107.
447 Quelques restrictions sont imposées pour limiter l'impact de ce travail spirituel quotidien dans le respect de l'idéal de clôture. Ainsi, la portière transmet aux sœurs de chœur les demandes de prières formulées par les mécènes mais précisent jamais la raison afin d'éviter les rumeurs et clabauderies, voir *Gravelines Chronicle*, 89-90. ; BW28, « Office of the Portress » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.
448 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 112.
449 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 121.

situation particulière des Anglaises et contribuent ainsi à la restauration du catholicisme dans leur pays. Aux côtés de leurs coreligionnaires masculins tournés vers un apostolat actif, les moniales œuvrent, par leurs prières quotidiennes, au retour du catholicisme sur le sol anglais.

De manière générale, ce type de prières ne représente qu'une petite proportion des requêtes des mécènes qui préfèrent les prières destinées à assurer leur salut éternel après leur décès. Dans une lettre envoyée à la grande duchesse de Toscane, Marguerite-Louise d'Orléans, au sujet de sa défunte sœur, Élisabeth-Marguerite, duchesse de Guise et d'Alençon, l'abbesse d'Alençon écrit : « Nous prions sans cesse avec larmes, comme fait tout le pauvre Alençon, afin qu'il plaise à sa divine bonté de recevoir sa béniste âme dans le sein de son repos […][450]». Cet extrait illustre le rôle joué par la communauté dans la vie spirituelle de leur défunte bienfaitrice. Réaffirmée par le concile de Trente, la doctrine du purgatoire est une préoccupation majeure des dévots de l'époque moderne qui n'ont pas toujours le temps ou les infrastructures appropriées – surtout en milieu dissident – pour s'adonner à la prière quotidienne. Ils font appel à l'assistance des communautés religieuses pour accéder au salut, notamment par la fondation de messes. En contrepartie de legs en nature ou en argent, les fidèles, vivants ou défunts, sont portés dans l'intention des messes célébrées dans l'église du couvent[451]. Les demandes varient ; les familles les plus modestes sponsorisent un nombre de messes défini ou demandent la célébration d'un anniversaire annuel tandis que les plus fortunés fondent des messes perpétuelles – quotidiennes ou hebdomadaires[452]. À Rouen, Lord Arundell alloue une somme de cinquante livres pour que soient célébrées plusieurs messes en l'honneur de sa défunte femme. La chronique précise que cet argent est employé à la mise en œuvre de ces services dans l'église du couvent[453]. De la même manière, en 1710, la testatrice Elisabeth Desarthe lègue tous ses meubles aux sœurs d'Alençon ; en contrepartie les sœurs doivent « prier dieu[454] ». Chez les Françaises, ces versements peuvent parfois prendre la forme de rentes et ainsi garantir des revenus réguliers. Plus tard, Vincent de Pelvoisin et Olivier Le Sage lèguent respectivement aux sœurs alençonnaises – pourtant soumises à la première règle – cent et vingt livres de rentes en échange de deux messes par semaine[455]. Elisabeth Glatigny consacre six livres de rentes à la célébration de deux messes à l'anniversaire de son décès[456].

---

450 AD Orne, Série H, H4168.

451 Cette pratique très populaire voit le jour à la fin du XIVème siècle et début du XVème siècle. Voir Dominique Viaux, « L'économie du salut dans les textes des fondations de messes aux XVe et XVIe siècles. Essai théologique », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 72, no 2 (1992): 151.

452 *Ibid.*, 152.

453 « Rouen Chronicle I », 146.

454 AD Orne, Série H, H4145.

455 AD Orne, Série H, H4144.

456 Si les sœurs d'Alençon acceptent le paiement en rente, elles décident en 1687 de mettre un terme à ces financements perpétuels dont la nature est contraire à leur vœu de pauvreté. Dans une requête formulée à la grille et adressée au vicaire de Sée, l'abbesse Marie Rousseau et les sœurs professes déclarent aux « parents et autres intéressés » qu'elles

Outre les paiements en argent, les particuliers peuvent également rémunérer les religieuses en services. À Rouen, le chirurgien Monsieur de Mentreville propose gracieusement ses services à la communauté pendant plus de soixante ans en échange de prières. À sa mort, il est remplacé par son fils, qui travaillera auprès des sœurs pendant vingt ans[457]. Les sœurs rouennaises adressent également des prières à l'intention les ouvriers œuvrant à la construction du couvent ou à l'entretien de la toiture. Cela permet aux clarisses d'optimiser leurs dépenses, mais impacte considérablement leur quotidien. En effet, les obituaires et registres dressent soigneusement la liste de ces accords passés entre le couvent et les mécènes et indiquent l'ampleur du travail que cela représente pour les moniales.

Les services spirituels proposés par les communautés cloîtrées comprennent aussi des droits de sépulture. Qu'il s'agisse des couvents anglais ou français, les mécènes peuvent exprimer la volonté d'être enterrés dans l'église ou les chapelles attenantes ou encore – mais cela est plus rare – dans l'enceinte du cloître. Ces droits de sépultures sont concédés aux protecteurs les plus fidèles, à l'instar de la famille Frontin dont la générosité à l'égard du couvent anglais de Rouen leur confère le privilège d'être enterrés dans la chapelle de l'église du côté de l'épître :

> […]pour temoignage et reconnoissance de leur tres particuliere affection et amite envers Jacques Frontin Ecuyer, Seigneur du Tot, et autres lieux, et Madame Louise Doulle son Epouse, elles les ont presentement associees leurs Enfans, et posterite a toutes les prieres, suffrages, bonnes oeuvres de leur Communaute, comme les propres Religieuses et personnes dicelles, pour le present, toujours et a perpetuite, et en cette qualité d'associez et de leurs tres singuliers amys, les dites Dames Religieuses ont aussi accorde audit Sieur du Tot touts la Chappelle qui est a main droite de leur Eglise du cote de l'Epitre [...][458].

Le passage souligne le statut exceptionnel de Monsieur Jacques de Tot Frontin et de son épouse Louise Doulle ainsi que de leurs enfants. Ces transactions particulières donnent lieu à la rédaction d'un contrat écrit dans lequel les promesses spirituelles des sœurs envers la famille Frontin sont scellées sous forme écrite et signées par la supérieure, la vicaire et les discrètes :

> This contract was sign'd before notarys, both by Mother Abbess, [Bedingfield] Mother Vicaress, & the Discreets, & we are by it oblig'd to make the said Mr. du Tot, his wife, & whole family, participant of all the prayers & good works which shall be perform'd by the Community, & at their deaths to say for them the same prayers in the Quire as we do for our own Sisters, who dye amongst us[459].

souhaitent vider leur maison des dons et legs qu'elles ont reçus et « déclarent délaisser aux parents des légataires, ou à leur refus, à ceux qui voudraient s'en charger, toutes les rentes et dons qui leur ont été ci-devant faits ». Les sœurs d'Alençon opèrent ainsi un retour au strict dépouillement et se délestent de dix rentes différentes contractées entre 1554 et 1659. Voir AD Orne, Série H, H4144.

457 Voir appendix 7 dans Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II », 189.

458 « Rouen Chronicle I », 87.

459 *Ibid.*, 87.

Les signataires s'engagent ainsi à honorer cet accord de leur vivant, mais aussi sur les générations suivantes[460]. Le cas de la famille Frontin est édifiant puisqu'elle bénéficie auprès de la communauté d'un statut similaire à celui des religieuses elles-mêmes et fait donc l'objet d'un traitement spirituel similaire. De même, en 1652, Madame de Bernière, après avoir alloué une somme importante à l'aménagement du couvent des Anglaises de Rouen, obtient le droit d'installer un caveau familial dans l'église de la chapelle, du côté du cloître. La chronique précise que cet espace lui sera entièrement réservé et qu'aucun autre individu ne pourra y être enterré. Madame Beauville est, elle, la première à être enterrée dans la nef de l'église de Rouen ; son époux exprimera le souhait d'être enterré – avec le reste de sa famille – dans le même tombeau[461]. Pour ce faire, il alloue cent livres destinées à célébrer un service supplémentaire, et deux-cents livres pour une messe annuelle en l'honneur de sa défunte épouse. L'abbesse accède à sa requête et précise que personne ne sera enterré au-dessus du couple hormis le père confesseur, ce à quoi l'homme répond :

> It was just & reasonable that the father of the house shou'd have the first place in this Church, & that for his part, he esteem'd so much the favour she had done both him, & his wife in letting them be buried in the Church, that he wou'd for ever testify his gratitude by seeking all the occasions he cou'd to serve both her & all her Community[462].

Le cas de la famille Beauville témoigne de l'importance de ces emplacements accordés aux individus laïques dans l'espace conventuel. En acceptant de recevoir la sépulture de Madame Beauville, l'abbesse créé ainsi un lien indéfectible avec son époux et ses proches qui ne cesseront d'exprimer leur gratitude aux clarisses rouennaises années après années. Ces différents exemples démontrent que les clarisses anglaises de Rouen, par leurs services spirituels, parviennent à s'intégrer au paysage local. Parce qu'elles ne peuvent recruter de jeunes filles parmi les familles locales, la fondation de messes et les droits de sépultures s'avèrent être une stratégie économique efficace pour fidéliser un vivier de donateurs. Dans le cas des Anglaises, il semblerait que les droits de sépultures soient le service spirituel le plus demandé par les bienfaiteurs locaux. Ce phénomène peut s'expliquer par les prix plus accessibles pratiqués par les clarisses anglaises qui, contrairement aux couvents environnants déjà prisés par les illustres familles locales, offrent l'opportunité à des familles plus modestes d'obtenir un droit de sépulture. Outre cette dimension financière, cela

---

460 Le contrat stipule que « les dites Dames Abbesses, et Religieuses, tant pour elles, que toutes autres qui leur pourront succeder on quelque tems que ce soit, tenir, et entretenir, tout ce que dessus de bonne foy sans jamais rien dire ou fare au contraire en quelque maniere que ce soit », « Rouen Chronicle I », 87.

461 La chroniqueuse raconte que le mécène est très reconnaissant de ce geste : « [he was] giving her many thanks for the favour she had done him in letting his wife be buried in our Church, & also humbly entreated & begg'd she wou'd give him that place where she was buried, for himself, & all his family, telling her he desir'd no more room then only her grave », *Ibid.*, 86.

462 *Ibid.*, 86.

souligne aussi que l'aura de sainteté du couvent est la garantie même de sa subsistance. Dans ce contexte de précarité financière, préserver sa réputation est alors indispensable.

c. Préserver sa réputation

Grâce au système de réciprocité fonctionnelle, les religieuses sont en mesure d'élargir leur réseau de mécénat et de s'attirer la protection de bienfaiteurs anglais mais aussi, comme l'a démontré la section précédente, de bienfaiteurs locaux. Tandis que cette symbiose permet aux couvents de subvenir à leurs besoins, elle entraine toutefois un lien de subordination entre les moniales et leurs bienfaiteurs. Outre les services spirituels, qui requièrent une compensation financière, les sœurs dépendent des aumônes en nature et en argent. Le sociologue Marcel Mauss explique ce phénomène de dépendance dans son essai sur le don ; il indique que, parce qu'il ne requiert pas de contre-don, il établit une hiérarchie et affirme la supériorité des donateurs[463]. Ce déséquilibre relationnel peut influencer les prises de décisions des communautés, les poussant parfois à transgresser la règle.

Pour entretenir le lien avec ces mécènes et en fidéliser de nouveaux, elles entretiennent des échanges épistolaires avec leurs protecteurs, à qui elles présentent régulièrement l'actualité de la communauté – évènement marquant, célébration particulière, décès d'une moniale ou d'un autre mécène. Les sœurs plongent ainsi leurs lecteurs dans leur quotidien. Par exemple, Claire Conyers, dans les lettres envoyées à son cousin Isaac Youngs en 1788, lui expose la vie de sa communauté, pour le renseigner mais surtout, pour le divertir : « some little notion how we Spent our time, as the persual might serve for a little pious amusement for a person of your sentiment […][464] ». Elle partage l'ensemble des activités spirituelles et manuelles du couvent et crée ainsi un fort sentiment de proximité avec son cousin resté en Angleterre. Dans le cadre de l'exil, ces correspondances avec la communauté catholique récusante rappellent que, même si elles sont loin de leur terre natale, elles n'en demeurent pas moins des membres actifs et dévoués à la Mission anglaise[465].

Les relations épistolaires sont l'occasion pour les sœurs de raviver l'engagement de leurs mécènes. Dans la lettre envoyée par les sœurs d'Alençon à la grande duchesse de Toscane (Marguerite-Louise d'Orléans), elles invitent la bienfaitrice à poursuivre sa générosité auprès du couvent : « […] il vous plaise continuer votre sainte bienveillance et protection, Madame, notre

---

463 Marcel Mauss et Florence Weber, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 2e éd (Paris: Presses universitaires de France Paris, 2012), 219; 235.

464 Bowden conyers letter dans english convents in exile

465 Meza Michelle, « 'Still more glorifyed in his saints and spouses' : the English convents in exile and the formation of an English Catholic identity, 1600-1800 » (Fullerton, California State University, 2016), 112.

auguste princesse, envers notre pauvre monastère Sainte-Claire de l'Ave-Maria d'Alençon[466] ». En cas de difficultés financières, les moniales se tournent vers leurs bienfaiteurs notamment en leur adressant des pétitions, des requêtes ou des placets. Cette pratique est courante dans les couvents exilés et continentaux ; cela leur permet d'exprimer des demandes plus spécifiques telles que des services, de l'argent ou de nouvelles postulantes et écolières[467].

Le 10 juin 1654, une lettre en anglais est envoyée par une sœur de Gravelines à un mécène anonyme à la suite d'une violente explosion déclenchée par un incendie dans la poudrière de la ville[468]. Cet incident cause la mort de quatre-cents civils et fait plus d'une dizaine de blessés parmi les clarisses ; il détruit également une grande partie de leur couvent. Dans sa lettre, l'auteure présente un argumentaire élaboré, destiné à sensibiliser le destinataire à leur cause et à susciter sa générosité. L'auteure commence par exposer la situation et présente une description factuelle de l'incident[469] :

> At first without hearing any noise, they saw the whole house open on all sides, entire walls to leane & bend one upon another the dores & windows broken, the roofs & grates carried away, the beams, solivo's stones & bricks to fly beyond the town in a thick cloud of dust which almost stifled them.The poor Sisters who were together at work had their veiles carried away, & felt their works pull'd out of their hands by the violence of the agitated ayre & those who endeavour'd to save themselves were cast to the ground without being able to withstand the impetuosity which push'd them back as soon as they striv'd to rise[470].

La religieuse évoque la violence de le la déflagration, le préjudice moral et physique engendré par l'incident et détaille l'ampleur des dégâts matériels :

> […] [the religious] have lost the only retreat they had in this world, & have not so much as a poor chamber to lay their sick & their wounded, they have neither Church nor Quire, nor speakhouse, nor office, nor dortour all this is but a heap of ruins, the remainders of the walls which still appear fall every day to pieces, & leave not any hopes to build upon such ruinous foundations there is nothing under these ruins but only the cellars, where they are forc'd to retyre (you may judg with what a strange incommodity) expecting untill they have the means to build some little cottage to shelter themselves in[471].

Son récit rappelle l'influence des décrets tridentins sur les nouvelles clarisses anglaises qui considèrent la clôture et, plus largement, l'espace consacré du cloître, comme le seul espace propice à la vie contemplative. En précisant que l'explosion a détruit l'église, le parloir et le dortoir, elle

---

466 AD Orne, Série H, H4168

467 Meza Michelle, « 'Still more glorifyed in his saints and spouses' : the English convents in exile and the formation of an English Catholic identity, 1600-1800 », 112.

468 La poudrière contenait huit-cents barils de poudre, des grenades et des bombes. À la suite de cet incident tragique, plusieurs poudrières seront dispersées dans la cité.

469 Michelle Meza note qu'il s'agit surement d'une compilation de plusieurs témoignages oraux puisque le récit présente plusieurs perspectives.

470 *Gravelines Chronicle*, 204-205.

471 *Ibid.*, 205-206.

annonce à son destinataire une estimation implicite du montant des futures réparations qui leur permettront de réintégrer leur couvent. Outre l'aspect matériel, l'autrice insiste sur le statut du couvent décrit comme « le seul lieu de retraite qu'elles possèdent dans ce monde[472] ». Ce qui est détruit avant tout, c'est le cadre même de leur mode de vie, désormais impropre à la mise en œuvre de la vie contemplative. Pour en appeler à la compassion de son mécène, elle explique que malgré l'état de leur maison, la communauté continue de vivre dans le seul espace resté intact : le cellier. Dans ce qui s'apparente à une sanctification de la communauté, elle insiste sur le rôle de la providence dans la survie des clarisses anglaises :

> We may truly say the divine providence watches particularly for the conservation of these his servants; God conserve'd them in the midst of so great a ruine, & as I may say has drawn them alive from the tomb, since this faire monastery may truly be call'd one, it being nothing now but a heap of stones & dust & yet they came forth of it safe & sound excepting ten or twelve lightly hurt […][473].

Elle présente le statut exceptionnel de la communauté et exalte la qualité de ses résidentes, qualifiées de « persons of quality & of the best houses in England[474] », avant de rappeler les sacrifices qu'elles avaient encourus au nom de la survie du catholicisme anglais : « […] [These women] who have left their country, their parents, their fortune & their pretensions not only to conserve the purity of the Catholick Religion : but to embrace the sanctity of the *strictest order in the Church* […][475] ». Enfin, elle suggère qu'à cette situation d'exil s'ajoutent les contraintes économiques imposées par l'idéal de stricte pauvreté et propose un état des lieux de leurs diverses sources de financement, largement impactées par les conflits politiques qui agitent l'Angleterre et la France. Elle précise qu'elles ne peuvent compter ni sur l'assistance des catholiques anglais, eux-mêmes considérablement appauvris par les lois pénales, ni sur celle de leurs protecteurs locaux dont les finances ont souffert des conflits entre la France et l'Espagne[476].

Ainsi, l'auteure développe progressivement ses arguments, destinés à ne laisser aucun doute au destinataire quant à la nature de leur réputation et, à terme, à le convaincre d'allouer une somme d'argent à la reconstruction du couvent. Ce n'est qu'après avoir assis la légitimité de sa requête et la qualité des demandeuses qu'elle formule enfin explicitement l'objet de ce courrier, en employant les tournures suivantes : « Now I demand Sir[477] », « I implore it with all my hart in favour of these

---

472 *Gravelines Chronicle*, 204-205.
473 *Ibid.*, 205.
474 *Ibid.*, 206.
475 *Ibid.*, 206. Mes italiques.
476 Dans la guerre qui oppose la France aux Habsbourg, Gravelines occupe une position stratégique : elle se situe à la frontière des territoires français et espagnols et elle protège la ville de Dunkerque, qui est espagnole depuis 1539. En outre, un port y est en construction. Gravelines est assiégée deux fois : en 1652 et 1658.
477 *Ibid.*, 206.

holy afflicted[478] » ; « There is then, Sir, as I have told you no other remedy then in the charity of those who resemble you[479] ». La demande est formelle et traduit bien toute l'urgence de la situation. Pour persuader le bienfaiteur, elle présente un dernier argument :

> […] reestablish them by little & little upon earth, in giving you so faire an occasion to gaine heaven all at a clap […] the little you shall contribute to give them shelter & life, will be accounted for an infinite summe before God. I beseech him to enrich you with his graces & am with all my soul[480].

La religieuse rappelle ici le principe de réciprocité fonctionnelle : le bienfaiteur sera récompensé à la hauteur de sa générosité. Ce document a été conservé et est inséré à la fin de la chronique de Gravelines, attestant son importance dans la vie économique de la communauté. En filigrane, ce courrier démontre que les clarisses anglaises, même dans les situations les plus critiques, s'en remettent toujours à la générosité de leurs bienfaiteurs, respectant ainsi l'idéal de pauvreté.

Face à une catastrophe naturelle d'importance comparable, les Françaises d'Alençon font usage d'un argumentaire similaire à celui des Anglaises, bien que moins étayé. Contrairement à leurs homologues réformées anglaises, elles ne s'adressent pas à des mécènes mais aux autorités civiles. Dans une requête à l'attention du Parlement en 1606, elles présentent d'abord l'ampleur des dégâts causés dans leur couvent par la rivière en crue. Cet inventaire est appuyé par un procès-verbal des autorités royales qui atteste de cette situation, l'officier déclare : « les dites eaux avoient esté en leur église jusque au-dessus des autels, et en leur maison et couvent tout dégasté et ruiné et mesme les jardins[481] ». Leur requête est donc plus formelle que celle de leurs coreligionnaires anglaises, et suit l'ensemble des démarches qu'implique une procédure juridique. À l'instar des clarisses exilées, elles rappellent la rigueur de leur mode de vie et signalent que, malgré les nobles origines des membres de la communauté, ces dernières « n'ont aulcun revenu, mais vivent seulement de ce qui leur est donné et qu'elles ne pouvoient faire refaire les choses ruinées, et pour racheter leurs provisions, tant de boire et huiles dont ils vivent austèrement[482] ». Les requêtes des Anglaises et des Françaises soulignent les disparités entre les communautés locales et exilées en révélant leurs principales sources de financement. En cas de difficultés, les Françaises peuvent compter sur l'assistance des autorités civiles et royales, tandis que les Anglaises contactent leurs bienfaiteurs exilés. Ces situations précaires mettent en exergue la vulnérabilité financière des couvents de sainte Claire dont la pérennité repose sur l'accompagnement des autorités civiles, des instances royales et des

---

478 *Gravelines Chronicle*, 206.
479 *Ibid.*, 206.
480 *Ibid.*, 206.
481 AD Orne, Série H, H4166, « Requête présentée au Parlement par les religieuses, pour qu'il leur soit délivré quelque somme d'argent pour avoir des livres pour l'église et autres meubles gastés par l'inondation ».
482 AD Orne, Série H, H4166.

bienfaiteurs. Pour s'assurer leurs faveurs, les communautés doivent toutefois veiller à maintenir une certaine aura de perfection spirituelle et éviter tout scandale.

Dans son Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, le chroniqueur Raymond de Bertrand, évoque un épisode survenu au couvent en 1699 :

> […] certains bruits facheux circulaient à Gravelines sur le compte des religieuses du couvent de Nazareth. On racontait notamment que l'ordre manquait dans la maison ; que les devoirs de religion s'y relâchaient ; que l'on s'y querellait sans sujet ; que les pauvres n'y trouvaient plus de secours ni d'assistances, etc[483].

Pour démentir rapidement les faits qui leur sont reprochés, les clarisses sollicitent l'assistance du magistrat de la ville, qui leur transmet un certificat attestant leur bonne conduite et stipulant que :

> Mayeur et eschevins de la ville de Gravelines certiffions qu'il y a pres de cent ans que les religieuses angloise de l'ordre de Sainte Claire [...] qu'elles ont vescuës saintement dans leur monastere dans une grande union et charité les unes envers les autres, et ont donné une singuliere edification au peuple par leur devotion exemplaire, et ont toujour esté charitables envers les pauvres malades, et autres nécéssiteux de la ville [...][484].

Par la suite, des copies authentifiées de ce document sont largement diffusées aux personnes les plus influentes de la ville et des alentours. De même, les jeunes pensionnaires de la communauté rédigent plusieurs lettres afin de rétablir la vérité auprès de leurs familles et des habitants. Des scandales similaires éclatent chez les Françaises et concernent parfois les personnels hors clôtures. À Lille, les prêtres récollets chargés de la quête sont accusés par les bourgeois de la ville de mener une double quête, pour eux et pour les sœurs, mais aussi de faire l'aumône dans les hôpitaux. L'affaire est portée devant le conseil privé du roi et le conseil privé de Bruxelles et les récollets sont menacés d'être démis de leurs fonctions. Pour conserver leurs droits, ceux-ci s'empressent de répondre aux échevins par un long mémoire que les religieuses accompagnent d'une requête adressée au roi. Une fois de plus, cette situation démontre que les religieuses Françaises tendent à s'en remettre aux autorités royales lorsqu'elles ont besoin d'assistance. Ces deux évènements prouvent à quel point il est crucial pour les religieuses d'entretenir une opinion publique favorable, dont dépend la pérennité de leurs recrutements et de leurs finances.

Emily Rooks révèle que ce rapport de dépendance et la nécessité de conserver une excellente réputation auprès des fidèles influent sur la prise de décisions des communautés, comme en témoigne l'évènement tragique survenu chez les Anglaises de Rouen en 1668, lorsque deux écolières de Rouen (Mrs. Catherin et Mrs. Francis) contractent la peste. L'épidémie se propage très

---

[483] Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 111.

[484] La déclaration du magistrat présente le cachet officiel de la ville et une signature du greffier de Gravelines apposée la même année, *Ibid.*, 112.

rapidement au sein du couvent et plusieurs sœurs se retrouvent à l'infirmerie[485]. L'abbesse décide de ne pas alerter les instances locales, jusqu'à ce que la situation devienne critique. Elle se retrouve face à un dilemme lorsque les deux fillettes sont sur leur lit de mort, en attente de l'extrême-onction :

> Mother Abbess told him [le Père Golding], that what troubl'd her most, was that she cou'd not resolve to put the Community to the confusion of publishing the business, & on the other side, she was extreamly apprehensive of letting the children dye without the last Sacraments, which she shou'd be forc'd to do if she conceal'd it, having no person she cou'd trust, or indeed wou'd venture to come secretly to them, besides for our own Confessour. He was not to be depended upon, for any thing, he being so weak & ill that she never durst say one word to him of our sad condition[486].

L'abbesse doit donc choisir si elle souhaite ou non prendre le risque de révéler publiquement la situation critique dans laquelle se trouve la communauté. Un supérieur – en la personne du père Golding – conseille à la supérieure de ne pas dévoiler l'état sanitaire du couvent, de peur que cela n'attise la colère des locaux, qui accuseraient alors les clarisses anglaises d'avoir introduit la peste à Rouen par le biais de leurs écolières. Selon lui, il serait plus préjudiciable pour la communauté de révéler la présence de la peste que de laisser ces deux fillettes rejoindre l'Éternel sans les derniers sacrements. Au nom de la préservation de leur réputation, les considérations temporelles prennent le pas sur les considérations spirituelles. Les sources narratives montrent que les sœurs sont conscientes de l'impact d'un tel scandale sur leur prospérité économique ; on peut notamment lire : « if we shou'd have publish'd it, our house wou'd have been ruin'd, the laws are so rigourous[487] ». En effet, cette révélation entrainerait la fermeture immédiate du couvent, du parloir de l'église et de ses chapelles mais aussi de tous les lieux de dévotion aux alentours, alors que la ville s'apprêtait à recevoir un nombre important de fidèles à l'occasion de la célébration de la saint Crispin (25 octobre)[488]. Monsieur Carpentier, leur chapelin, propose alors d'attendre la fin des trois jours de festivité avant de solliciter une assistance médicale et spirituelle, ce qui révélerait l'affaire au public[489]. L'homme est formel, les conséquences sur la communauté seraient désastreuses ; il déclare : « […] you will suffer more then you can imagine, in being shut up[490] ». Il leur propose même l'assistance d'un prêtre capucin, destiné à assurer secrètement leur service spirituel, ce que les sœurs refusent[491]. L'abbesse exécute les directives du chapelin mais ne dissimule pas l'ampleur

---

485 Emily Rooks, « Resiliency, Adaptability, and Agency : Exiled English nuns in France and the Spanish Netherlands, 1597-1700 » (Guelph, University of Guelph, 2015), 70.
486 « Rouen Chronicle I », 95.
487 *Ibid.*, 95.
488 *Ibid.*, 102.
489 *Ibid.*, 90.
490 *Ibid.*, 102.
491 Jean Mauzaize relève que les capucins occupent un rôle central pendant les épidémies de peste. En effet, ces derniers acceptent de s'exposer à la maladie pour administrer les derniers sacrements et les accompagner dans jusqu'à la fin.Voir

de son désarroi, particulièrement lors du décès des écolières. Sans assistance, les Anglaises sont forcées de creuser elles-mêmes les tombes à l'extérieur du cloître, le long de la clôture. La chronique dépeint une scène à la fois triste et sordide :

> Mother Vicaress took fower Sisters with her, encouraging them all she cou'd to confide in God & holy Obedience, & they most couragiously digg'd the grave & as they were doing it, the plague cart came by, full of dead bodys, which made them all lay down their tools, & prostrate on the ground, with their faces on the earth. This was a sad spectacle, & had not God given them a strange force & fervour they wou'd never have been able to have done such a thing, sure the angels did help them for it was an astonishing thing, to see how soon they had done it, tho' it was by moon light[492].

Par la suite, d'autres religieuses seront également enterrées en dehors de l'espace claustral. Cet épisode rappelle les conditions de vie et de mort des dissidents catholiques en Angleterre qui, ne pouvant vivre leur spiritualité librement, meurent souvent sans les derniers sacrements et hors du sol consacré des cimetières. Des années plus tard, la communauté exhumera les tombes des défuntes enterrées hors clôture pour les installer dans le couvent. Cette situation demeure tout de même inhabituelle mais démontre les sacrifices que les Anglaises sont prêtes à faire pour préserver leur image.

Une fois l'épidémie dévoilée, le couvent est immédiatement placé en quarantaine par le gouvernement de la ville. Plusieurs femmes nobles mènent une quête à l'intention des religieuses elles se voient délivrer la somme de huit-cent-quarante-quatre livres par des sœurs hospitalières voisines, l'abbesse de Saint-Amand et celle de Bondeville ainsi que la prieure de Saint-Ouen. Des personnalités laïques comme Madame Brinon et Madame de Bernière[493] manifestent aussi leur soutien aux Anglaises. Cette dernière met également à leur disposition deux lieux de résidence destinés à accueillir les clarisses infectées par la peste.

Malgré ces témoignages de soutien, la manière dont les clarisses ont géré cet épisode de crise ne fait pas l'unanimité auprès des habitants, qui ne manquent pas d'exprimer leur ressentiment :

> All the town complain'd much when they heard we had the plague, that we had not built a sickhouse Farr from the house, saying we did not only endanger our own Community by letting the infected lye so neere us, but also all our neighbours, in letting the Doctour Chirurgion, & other infected persons enter so often at the street, & convent gates. Infine some of our friends press'd much that we wou'd make a dore in the rampier wall, so that they might enter by it into the garden, & not be oblig'd to pass through the Court & convent gate[494].

Jean Mauzaize, *Les Capucins au service des pestiférés en France au XVIIe siècle* (Romae: Institutum historicum O.F.M. Cap Romae, 1964).

[492] « Rouen Chronicle I », 102.

[493] *Ibid.*, 108.

[494] *Ibid.*, 118.

Hormis quelques-uns de leurs mécènes, l'ensemble de la ville est mécontente de l'attitude des clarisses anglaises, jugées irresponsables. Leur décision de ne pas dévoiler la présence de l'épidémie dans le couvent avait mis en danger les rouennais, mais surtout leurs proches voisins. Pour apaiser les tensions, les clarisses anglaises entreprennent – sur les conseils de plusieurs de leurs amis – de réaménager l'espace claustral et de faire construire une nouvelle infirmerie sur un terrain attenant au monastère, qu'elles utiliseront aussi pour leur jardin d'apothicaire. Elles font également ériger un grand mur autour de ce nouvel édifice dans le but de préserver l'idéal de clôture[495]. Alors qu'elle ne dispose pas de la trésorerie nécessaire pour entreprendre de tels travaux, l'abbesse se démène pour obtenir les fonds suffisants et ainsi répondre aux attentes des habitants et des institutions locales[496]. L'attitude conciliante de la supérieure montre l'importance de tisser et de maintenir son réseau d'influence. Les textes de mémoire des clarisses exilées insistent sur leur attitude exemplaire, centrée sur le sacrifice et le dévouement total à la cause de leurs mécènes. Le rayonnement spirituel de la communauté ne dépend pas uniquement du comportement des religieuses mais repose aussi sur un aspect matériel.

[495] « Rouen Chronicle I », 238.

[496] Elle sollicite la communauté catholique en Angleterre car celle-ci était « en possession d'une somme d'argent qui nous appartenait », « Rouen Chronicle I », 118.

III. Investir (dans) l'espace conventuel

L'édifice monastique revêt une importance capitale dans la manière dont la communauté apparait au monde et interagit avec lui. En bordure du noyau claustral, supposé inaccessible aux individus extérieurs, se trouvent son église et ses chapelles. Les religieuses soignent l'architecture, l'aménagement et la décoration de ces espaces fréquentés par les laïques. *Locus* de spiritualité et de sociabilité mondaine, le complexe conventuel expose au public le charisme spirituel de la communauté, tout en préservant l'identité de celles qui, derrière la grille, participent à leur salut. L'espace claustral joue ainsi sur le visible et l'invisible.

Dans le cadre de l'analyse de l'économie des clarisses, cette partie étudie la façon dont les sœurs et leurs mécènes investissent mutuellement dans l'aménagement et la décoration du cloître et de son église. Reçus ou créés pour les besoins de la vie spirituelle ou liturgique, les objets, les images et les ornements relèvent de la matérialité du cloître qui s'enrichit au fil du temps et au grès des finances de la communauté et des mécènes. Ces derniers ne financent pas seulement la subsistance du couvent mais contribuent à en façonner l'apparence et parfois même, l'orientation spirituelle. Cette partie montre que, par leurs investissements financiers dans le complexe conventuel, les mécènes s'approprient ces lieux, sur lesquels ils laissent parfois des empreintes indélébiles. Elle questionne aussi la forme que revêt cette matérialité spirituelle dans le contexte de la stricte pauvreté et de l'exil.

a. Le bâti conventuel, un lieu privilégié d'investissements

En 1611, les clarisses de Gravelines sollicitent l'assistance d'un maître d'œuvre capucin pour concevoir les plans de leur futur couvent :

> A Capucin who had skill in building drew a platform of the convent, which the Abbess desir'd to have built in the simplest & poorest manner, but so notwithstanding that it might containe a great number in regard it was to serve for all those of their nation that shou'd desire to embrace that life, & so accordingly it was done, & for the greater poverty & simplicity, it being then the practise of the Capucins[497]

La chronique met en avant la manière dont le bâti claustral doit incarner l'idéal de pauvreté : il faut que son architecture soit dépourvue de sophistication et les espaces, d'une taille raisonnable. Cet exemple démontre que le couvent fonctionne comme une sorte de « vitrine » par laquelle les religieuses donnent à voir la spiritualité de leur ordre. Les sœurs soignent l'apparence de leur maison et des différents espaces qui la composent ; les chroniques font souvent l'éloge des abbesses qui

[497] *Gravelines Chronicle*, 29.

ont participé à rénover ou à embellir le bâti conventuel. Par exemple à Lille, il est dit de l'abbesse Jeanne Becquet qu'elle « travailla activement à se procurer les ressources nécessaires aux réparations considérables qu'exigeaient les bâtiments[498] ». Les structures conventuelles – parfois construites à la hâte – sont fragiles et peu résistantes aux intempéries. Les religieuses doivent régulièrement restaurer ou reconstruire des parties de leur maison dégradées par les pluies diluviennes, les inondations ou les incendies, surtout lorsqu'elles ne respectent plus l'idéal de clôture ou représentent un danger pour ses résidentes. À l'hiver 1610, les clarisses de Gravelines sont forcées de restaurer plusieurs murs du couvent, faits de terre et de paille, qui menacent de s'effondrer. Néanmoins, la communauté ne possède pas les fonds nécessaires pour entreprendre de tels travaux et demande un prêt au gouverneur de la ville :

> Pour se tirer d'embarras, l'abbesse ne vit pas de meilleur moyen que d'en informer le gouverneur de la ville ; elle le pria, par la voie du syndic du monastère, de lui prêter une somme de 400 livres sterling dont elle garantirait le remboursement [...] l'affaire ne souffit d'aucune difficulté ; le gouverneur accorda à Mme Goudge les fonds qu'elle voulait[499].

Alors que les mécènes répondent souvent positivement aux requêtes des sœurs lorsqu'il s'agit de rénover ou rebâtir ces établissments, les instances locales se montrent généralement plus prudentes. Ici, la somme d'argent délivrée par le gouverneur de la ville montre que la communauté a su s'intégrer au paysage urbain et qu'elle contribue à la dynamique dévotionnelle locale. Les clarisses exilées ont donc peu à peu gagné le respect des dévots de leur ville qui leur témoignent leur soutien. Par exemple, après un incendie destructeur survenu chez les Anglaises de Gravelines en 1626, le couvent est entièrement reconstruit grâce à la générosité de « plusieurs personnes charitables[500] ».

James Kelly distingue deux types d'espaces au sein des établissements monastiques. En premier lieu, l'espace privé, situé dans la clôture, comprenant le chœur, le réfectoire et le jardin ; puis, l'espace public, composé du parloir et de l'église[501]. Cette dernière, destinée à la célébration des offices, fêtes saintes ou les cérémonies de vêture des novices est décrite par l'historienne Roberta Gilchrist comme « le visage public » des communautés cloitrées[502]. Elle est un élément central dans la relation entre les religieuses et l'extérieur puisque c'est en son sein que se réunit le monde régulier – les sœurs depuis leur chœur – et séculier. Cet espace de dévotion participe à l'insertion concrète de la communauté dans le tissu urbain local.

---

498 Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 558.
499 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 24.
500 *Gravelines Chronicle*, 163.
501 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 79.
502 Roberta Gilchrist, *Gender and archaeology : contesting the past* (London: Routledge London, 1999), 125; 189.

L'église est d'ailleurs un élément prioritaire dans le programme de construction des couvents anglais. À Gravelines, l'abbesse Mary Gough souhaite ériger l'église du couvent avant le reste du cloître :

> […] the Church was ordain'd to be built first before the Convent, tho' the Abbess was perswaded to build the Convent first & leave the Church to the providence of God, who wou'd not faile to take care of his own, but she rather chose to trust him with what concern'd themselves & so began with what most imediatly belong unto his service[503].

Sous les conseils du maître d'œuvre capucin, elle se ravise et ordonne le début des travaux dans les espaces réservés aux religieuses. Les sœurs contribuent activement à la construction du couvent pour réduire les coûts, mais aussi pour accélérer le processus afin de commencer la construction de leur église au plus vite[504]. On observe un phénomène similaire à Rouen, où les clarisses anglaises souhaitent « construire avant toute chose, la maison de notre Seigneur[505] ». Ainsi, dans le processus de fondation, les Anglaises, qui ne peuvent pas encore compter sur les dots issues du recrutement, privilégient la construction des espaces publics avant leur propre installation.

Les mécènes participent financièrement à la construction et à l'aménagement des églises conventuelles. Au même titre que les religieuses, ils souhaitent en faire des lieux propices à accueillir le public et ce, rapidement. Dans leur chronique, les clarisses françaises d'Argentan expriment leur gratitude à Louis Neveu, « domestique » de la communauté pour son dévouement ; elles écrivent :

> […] son zèle et sa dévotion pour la maison du saigneur lavoit porté quelques temps avant sa mort a faire pavé leglise […] et a y faire faire les bancs qui y sont et le tout a ses rais, connoissant bien que létat de notre temporelle ne nous pouvoit pas permettre ses sortes dantreprises[506].

À sa mort, il lègue aux sœurs de quoi rémunérer les ouvriers et acheter les clous nécessaires à la pose d'un plancher dans le chœur[507]. Pour encourager ou relancer la fréquentation de ces nouveaux établissements, les pouvoirs civils et spirituels locaux accordent des indulgences aux fidèles qui s'y rendraient pour assister aux offices[508].

Les églises ne sont toutefois pas les seuls espaces publics des communautés cloitrées. James Kelly et Marylin Dunn notent que la composition architecturale des églises conventuelles anglaises de l'époque moderne se distingue de celles du Moyen-Âge en ce qu'elles comportent des chapelles

---

503 *Gravelines Chronicle*, 29.
504 *Ibid.*, 29; 35-36.
505 « Rouen Chronicle I », 50. Ma traduction.
506 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 26.
507 *Ibid.*, 26.
508 Pour une histoire des indulgences du Moyen-Âge à nos jours, voir Esther Dehoux et al., *Des usages de la grâce : pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque contemporaine* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion Villeneuve d'Ascq, 2021).

latérales, construites ultérieurement. Ces dispositifs architecturaux annexés le long de la nef se développent vers la fin du Moyen-Âge ; leur usage est renforcé par la Réforme catholique, notamment par la réaffirmation du culte des saints. Ces espaces supplémentaires permettent d'accueillir diverses manifestations pieuses, des dévotions particulières ou encore servent à l'usage funéraire[509]. À l'exemple de leurs voisines locales, les Anglaises adoptent les influences continentales lorsqu'elles construisent leur église.

Ces chapelles sont des espaces stratégiques pour les couvents car elles présentent leur identité spirituelle auprès du public. En effet, le choix du saint ou de la sainte à laquelle elles sont dédiées est l'occasion pour la communauté de faire la promotion d'une figure spirituelle proche de ses valeurs et de ses idéaux. À Gravelines, les Anglaises érigent une première chapelle dédiée à la Vierge Marie et une seconde dédiée à sa mère, sainte Anne. Par ailleurs, cette chapelle accueille annuellement la célébration de la fête de sainte Claire. James Kelly note que la plupart des couvents européens et exilés mettaient en avant la féminité et le rôle des femmes dans l'église au travers de ces chapelles[510]. Celles des Françaises sont aussi dédiées à des figures féminines majeures comme sainte Claire et la Vierge, mais accueillent aussi des saints masculins. La chapelle de Lille est ainsi dédiée à sainte Claire, saint François et saint Jean-Baptiste ; celle de Reims à la sainte Vierge et à saint Rémi, patron de l'archidiocèse de Reims[511]. Par ce positionnement spirituel spécifique, les clarisses françaises et anglaises cherchent à faire rayonner une identité religieuse propre à leur ordre d'abord, puis à leur communauté. Ces chapelles ajoutent à l'attractivité du complexe conventuel dont elles accroissent la fréquentation par un public local susceptible de contribuer financièrement à l'équilibre de la maison.

Vecteurs populaires de piété, les chapelles sont des espaces convoités par des individus religieux ou laïcs qui souhaitent diffuser un culte particulier en contrepartie d'une participation financière. Dans l'église des capucines françaises de Paris, trois chapelles sur quatre sont concédées à des familles dont elles portent le nom, la chronique détaille :

> De chaque côté de la nef, quatre chapelles désignées - sauf celle de S. Ovide où reposait le corps de ce martyr –par le nom des familles auxquelles elles étaient concédées, étaient ainsi disposées : à droite, les chapelles d'Armagnac, de S. Ovide, de Créqui et de Noailles ; à gauche, celles de Caumont, de La Vallière, de Louvois et de Chabannais[512].

---

509 Panayota Volti, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge* (Paris: CNRS Éditions, 2016).
510 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 81.
511 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives » (Reims, 1652), f. 67, Archives privées du couvent des Clarisses de Cormontreuil; Dancoisne, *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille*, 488.
512 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702* (Couvin, 1911), 30.

À l'instar de leurs coreligionnaires françaises, les Anglaises de Rouen ont bien saisi le potentiel à la fois spirituel et économique de leurs chapelles et en tireront avantage. Ainsi, une fois leur deuxième chapelle érigée du côté de l'Épître, elles laissent à un prêtre séculier local, Monsieur Le Tac, la liberté de choisir le saint à qui serait consacré leur nouvel édifice[513]. L'extrait présente la nature de l'échange qui s'est tenu entre le prêtre et l'abbesse :

> Some months after the Church was finish'd Mr. le Tac a good secular priest came to Mother Abbess & ask'd her, to whom she intended to dedicate the Chappell on the Court side. She answer'd: she wanted not Patrons, but somebody to inspire her what Saint she shou'd take; to which he reply'd that if she pleas'd he wou'd be the person. & therupon propounded blessed Saint Alexious, which she was well pleas'd with, as likewise the whole Community, presently the business was concluded, & his picture was placed in the Chappell which instantly began to be frequented […][514].

La formulation est ici très intéressante et dissimule l'intérêt financier des clarisses Anglaises ; l'abbesse précise ne pas chercher un mécène mais plutôt une « inspiration ». Si les sœurs avaient choisi de dédier leur première chapelle à saint John, c'est vers saint Alexis de Rome, une figure de la piété italienne, que se porte le choix de Monsieur Le Tac. L'abbesse accepte la proposition du prêtre dont l'assistance financière permettra la construction de l'autel ; une image du saint est ensuite installée dans la chapelle. Selon la chronique, cet espace jouit d'une popularité immédiate auprès des rouennais.

Pourtant, la proposition de Monsieur Le Tac pouvait sembler surprenante. Comme le soulèvent Bernard Dompnier et Jean-Marie Le Gall, saint Alexis ne fait « assurément pas partie des saints vers lesquels la piété de l'époque moderne se tourne de manière privilégiée[515] ». Son culte est donc peu répandu en France[516], et pour cause : « À la différence d'autres saints, celui-ci n'est pas investi d'une fonction de protection et, notamment, ne figure pas parmi les sept saints susceptibles 'd'assister à l'heure de la mort', alors qu'il est parfois vénéré comme patron de la Bonne Mort[517] ». Plusieurs facteurs expliqueraient néanmoins que les clarisses aient accepté de consacrer leur chapelle à ce saint délaissé de la piété française. D'abord, le saint italien partage certaines valeurs spirituelles avec les fondateurs de la famille franciscaine puisqu'il est, lui aussi, un modèle d'humilité et de pauvreté volontaire. À l'instar de François et Claire d'Assise, Alexis a renoncé à son titre de noblesse et à la fortune familiale pour vivre au service des pauvres, dans le dépouillement le plus

---

513 « Rouen Chronicle I », 82.
514 *Ibid.*, 82.
515 Bernard Dompnier et Jean-Marie Le Gall, « Saint Alexis dans la piété et la spiritualité des XVIIe et XVIIIe siècles », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 2012. https://doi.org/10.4000/mefrim.993
516 Treize diocèses, parmi ceux qui éditent une ou plusieurs fois un calendrier complet durant cette période 1570-1680, ne célèbrent toutefois pas Alexis. Il s'agit des diocèses de Bayeux, Coutances, Rouen, Chartres, Orléans, Auxerre, Angers, Noyon, Metz, Toul, Besançon, Lyon et Vienne.
517 Dompnier et Le Gall, « Saint Alexis dans la piété et la spiritualité des XVIIe et XVIIIe siècles ».

total[518]. Ensuite, il semblerait que le saint jouisse d'un ancrage local historique : c'est à Rouen au début du XVIème siècle que *La vie et légende* de saint Alexis est publiée[519]. Le choix des Anglaises témoigne de leur désir d'intégration dans la ville, en s'inscrivant dans la tradition spirituelle locale. Activement relayé par les jésuites, le culte de saint Alexis est aussi réputé pour accorder une protection en temps de peste[520]; cette fonction particulière expliquerait un possible attachement des rouennais à ce saint. Après l'épisode de peste de 1668, certains établissements comme la confrérie de Notre-Dame de Bénédiction en feront la promotion au début du XVIIIème siècle[521].

Dans un contexte de réforme catholique, l'attitude et les valeurs réformées – détachement du monde, renoncement à soi et pauvreté volontaire – incarnées par saint Alexis s'alignent avec les idéaux promus par le Saint-Siège[522]. La proposition de Monsieur Le Tac de dédier la chapelle à un saint romain, dont l'idéal est en adéquation avec les valeurs apostoliques, n'est pas anodine. En effet, depuis le début du XVIIème siècle, le clergé français se déchire quant à la position à adopter face à la réforme de la liturgie ordonnée par les autorités catholiques romaines[523]. Relayée par les évêques de France, cette réforme avait pour but d'uniformiser la liturgie, les rites, les pratiques et les lectures des établissement catholiques à travers l'Europe en les alignant sur le modèle liturgique romain. À Rouen, ce débat autour de la position « pro- ou anti-romaine » agite les réguliers, notamment les chanoines[524]. Dès lors, la proposition de Monsieur Le Tac se présente comme une prise de position active vis-à-vis de ces débats. Avec l'assistance de plusieurs autres prêtres, il finance la construction de l'autel et assure la messe dans la chapelle une fois par mois. En 1666, il obtient de Rome une indulgence plénière pour tous les fidèles qui s'y rendraient le jour de la célébration du saint.

L'intérêt du prêtre pour le choix du culte témoigne de l'importance du rôle des églises conventuelles et de leurs chapelles dans la dynamique spirituelle locale. Par le biais de leurs espaces de piété publics, les Anglaises de Rouen se font le relais des directives apostoliques et participent à la promotion et à diffusion de la liturgie catholique romaine[525]. Contrairement aux clarisses de Gravelines, qui ont elles-mêmes choisi la dédicace de leurs chapelles, les clarisses de Rouen

---

[518] Dompnier et Le Gall, « Saint Alexis dans la piété et la spiritualité des XVIIe et XVIIIe siècles ». https://doi.org/10.4000/mefrim.993
[519] *Ibid.*
[520] *Ibid.*
[521] *Ibid.*
[522] *Ibid.*
[523] Nicolas Richard, « Entre normes romaines et réformes locales : les tentatives de réforme de la liturgie praguoise par le cardinal Harrach (XVIIe siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 2015.
[524] Cécile Davy-Rigaux et Thomas D'Hour, « La célébration de saint Alexis dans les livres liturgiques diocésains français des XVIIe et XVIIIe siècles », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, nº 124-2 (2012).
[525] *Ibid.*

n'hésitent pas à remettre ce choix entre les mains d'un individu extérieur. Elles assurent ainsi, à moindre frais, l'animation spirituelle de leur chapelle et son aménagement intérieur. L'année suivante elles accordent au Seigneur du Tot et à sa famille un droit de sépulture et le droit de décorer la chapelle à sa guise :

> […] les dites Dames Religieuses ont aussi accorde audit Sieur du Tot touts la Chappelle qui est a main droite de leur Eglise du cote de l'Epitre, presentement appelle la Chappelle de Saint Alexis pour par ledit Sieur du Tot, la faire decorer, y faire les Sepultures, de sa famille, y placer leurs armes, & faire toute autre choses ainsi, et comme il advisera bien être […][526].

Comme le soulignent les exemples évoqués plus haut, les Anglaises de Rouen mettent tout en œuvre pour s'intégrer aussi pleinement que possible dans l'environnement local. La chapelle attire des mécènes qui vont façonner l'orientation spirituelle de ces espaces mais aussi leur aspect matériel par la nature des ornements choisis. En outre, les bienfaiteurs inscrivent leur présence dans le cloître par l'inscription de leur armoiries dans les chapelles, le chœur ou les stèles de leur sépulture.

Si les mécènes portent un intérêt particulier à ces espaces publics dans lesquels ils investissent souvent en priorité, l'espace claustral attire lui aussi de généreuses donations, à commencer par le chœur des religieuses. La règle de la clôture impose en effet que les moniales assistent aux offices depuis leur propre chœur, annexé au bâti de l'église[527]. Cette pièce à laquelle les mécènes n'ont pas accès est un lieu d'investissement privilégié puisqu'il est – à l'abri des regards – l'épicentre de la vie contemplative organisée autour de la liturgie des heures. Ainsi, dans le chœur des Anglaises de Rouen, Madame de Bernière finance les vitraux et une première couche de revêtement au sol, complétée ensuite par l'épouse du Président. Cette dernière contribue également à l'aménagement du jardin du couvent dans lequel les Anglaises font ériger, en 1665, une chapelle privée dédiée à saint Michael. Contrairement aux donations dédiées aux aménagements des espaces publics, les deux bienfaitrices ne peuvent donc pas contempler le résultat de leurs contributions ; néanmoins, elles sont conscientes qu'elles participent au confort des sœurs lors de leur dévotions quotidiennes et donc, à l'harmonie de la vie spirituelle de la communauté.

L'épouse du président, obtient même un droit de sépulture dans l'espace claustral, symbole de son statut privilégié. Elle gît ainsi, aux côtés des religieuses et de certaines écolières ou pensionnaires, dans l'enceinte du couvent. Les Anglaises de Rouen consignent, sous forme de plan, le nom des défuntes et l'emplacement des sépultures qui jonchent le cloître. Leur nombre est tel, qu'en 1724, elles décident de ne plus creuser de nouvelles sépultures dans le carré claustral, alors considérablement fragilisé et décident d'investir le jardin du cloître. Elles aménagent un nouveau

---

[526] « Rouen Chronicle I », 86-87.
[527] Volti, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge.*

cimetière au cœur de la clôture, et y installent au centre, une croix en acier montée sur trois pierres en escalier (voir plan numérique Annexe 8[528]).

Les sœurs contribuent elles aussi à entretenir leur lieu de vie et entreprennent régulièrement des travaux de rénovation et d'embellissement dans lesquels elles investissent des sommes importantes. À Reims, en 1660, l'abbesse ordonne que les cloches soient restaurées :

> Laditte superieure a fait refondre les cloches et de deux, elle y a faite encore augmenter deux autres, lesquelles toute quatre ont esté benites par le reverend pere Damilville, provincial de la grande province de France, le 29eme avril 1650, avec une grande ceremonie accompagnée du reverend pere gardien et plusieurs autres personnes[529].

L'entreprise de l'abbesse est cruciale puisque les cloches du couvent participent du paysage sonore urbain[530]. De même, les couvents soignent leur présence visuelle dans la ville. Ainsi, les Anglaises de Rouen font rénover leur cloître, alors fait de bois ; elles mettent de côté les tuiles qui ne sont pas endommagées et s'affairent à ériger un nouveau cloître en pierre blanche, qu'elles feront paver de briques blanches et rouges. Sept niches contentant des représentations des étapes du chemin de croix sont ensuite insérées dans les murs qui longent le cloître[531]. Le coût des travaux s'élève à 11000 livres, ce qui démontre que les stratégies financières du couvent de Rouen sont un succès. En 1672, les clarisses rouennaises souhaitent rénover un mur du chœur, couvert de bois et de plâtre ; elles font construire un nouveau mur en pierre et en profitent pour y insérer une grille en acier[532]. James Kelly et Marylin Dunn relèvent que le chœur est souvent très décoré[533]. Ainsi, au début du XVIIIème siècle, les Anglaises de Rouen entreprennent la rénovation de leur autel dont elles font restaurer les dorures par des artisans. Elles font également peindre le mur et le plafond du sanctuaire pour qu'il ressemble à un ciel bleu couvert d'étoiles dorées. Enfin, elles ajoutent une arche de bois sculpté au-dessus du tabernacle.

Ces exemples montrent que, même dans le contexte de la pauvreté évangélique, le bâti conventuel se doit de conserver une certaine valeur esthétique, essentielle à la réputation de la communauté dont il est la vitrine publique. Ces éléments architecturaux et ces ornements n'ont pas seulement vocation à édifier les fidèles qui assistent au service dans l'église du couvent, mais ils donnent aussi à voir la pauvreté des clarisses.

---

528 Plan facsimilé : https://xd.adobe.com/view/ae83c7a4-62e0-433e-9a73-ce4ce90ecddd-fbd0/?fullscreen

529 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f. 62-63.

530 Sur les paysages sonores urbains, voir Alain Corbin, *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle* (Paris: Flammarion, 2000).

531 « Rouen Chronicle I », 238-39.

532 *Ibid.*, 141.

533 Marilyn Dunn, « Spaces shaped for spiritual perfection : convent architecture and nuns in early modern Rome », dans *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, éd. par Helen Hills (Aldershot: Ashgate, 2003), 154-55.

b. Orner l'espace conventuel : mise en scène d'une esthétique de la pauvreté

> Ils sonnent étrangement à nos oreilles, ces deux mots accouplés : beauté et pauvreté. Habitués au binôme richesse-splendeur, nous serions enclins à penser que pauvreté, obligatoirement, égale laideur. Et si Claire d'Assise nous infligeait un démenti ?[534]
>
> —Damien Vorreux, Exposition « beauté et pauvreté », l'art chez les clarisses de France.

L'aménagement et la décoration des espaces publics et privés ne s'arrête pas à leur aspect architectural. Il comprend aussi des objets liturgiques, des documents iconographiques, des parures et des ornements divers. Ces éléments font partie intégrante de l'identité religieuse catholique puisqu'ils occupent un rôle central dans les rituels et les cérémonies. Dès le XVIème siècle, l'art religieux est vivement critiqué par les réformateurs protestants qui prônent l'aménagement de lieux de culte dépouillés d'objets ou de matériaux précieux, mais surtout de tableaux ou d'images sacrées qui inciteraient les fidèles à l'idolâtrie. À leur arrivée à Anvers en 1542, le groupe de clarisses fondatrices du couvent de Saint-Omer raconte d'ailleurs le sort que les protestants réservent à ces éléments liturgiques :

> But in the yeare of our Lord 1542 that unfortunate town being revolted from the Catholic faith & the subjection to their own naturall Prince Philip the second King of Spaine. by the pernicious faction of turbulent hereticks under William of Nassau prince of Orange, those miserable wretches on the eleventh of May furiously forc'd into the said monastery, breaking & bruising the Images, pulling down the Altars, plundering the chalices & ornaments & profaning their sacred relicks; finally they set the Convent on fire, threatening the poor Religious with crosses, gibbets & death […][535].

Dans le contexte de la réforme catholique, les couvents et les objets qu'ils renferment symbolisent l'essence même du catholicisme romain. Le concile de Trente, lors de sa XXVème session (décembre 1563) réaffirme leur utilité – particulièrement dans les églises – et encadre leur usage ainsi que la nature de leur contenu[536]. Les images ne doivent pas faire la promotion d'une « fausse doctrine » ou représenter des scènes au caractère impur ou provocant[537]. Pour s'assurer de la licéité des images exposées aux fidèles, les moniales les soumettent au regard de l'ordinaire ou de l'évêque. Si elles

---

534 Jacques Charles-Gaffiot et Dominique Rigaux, *Beauté et pauvreté l'art chez les clarisses de France : [exposition, Paris, Mairie du Ve arrondissement, 20 septembre-11 décembre 1994]*, Collection Centre culturel du Panthéon (Paris: Centre culturel du Panthéon : E. Koehler Paris, 1994), 14.

535 *Gravelines Chronicle*, 2-3.

536 Décret « Sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les saintes images », session 25 du 3-4 décembre 1563. Il Le précise : « […] on doit avoir et garder, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge Marie Mère de Dieu et des autres saints, et leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont dus », Martial Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes.*, 2e éd. (Paris : Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680), 382.

537 *Ibid.*, 260 ; 284.

font l'objet d'une attention si particulière c'est qu'elles ont un rôle hautement didactique ; les pères conciliaires rappellent que par les représentations iconographiques : « le peuple est instruit et affermi dans les articles de foi, qu'il doit se rappeler et vénérer assidûment[538] ». Menacés par l'iconoclasme protestant, puis révolutionnaire, les documents iconographiques n'ont pas toujours survécu en l'état ; il est toutefois possible d'en prendre connaissance dans les sources narratives des religieuses. Les couvents anglais et français regorgent de ces images et tableaux pieux qui font partie intégrante du décor conventuel, de son église et de ses chapelles. Ces espaces donnent à voir l'identité spirituelle de la communauté et suggèrent son positionnement dans le paysage religieux de l'époque[539].

L'utilisation des images est un vecteur de dévotion puissant notamment dans le culte des saints. Comme le rappelle le décret tridentin, « à travers les images […] c'est le Christ que nous adorons et les saints[540] ». Chez les clarisses anglaises, les représentations de sainte Catherine de Bologne ont une place centrale. Abbesse d'un monastère de clarisses réformées en Italie et mystique notable, son image est posée sur le tabernacle de l'église publique du couvent de Gravelines, à côté de plusieurs images d'autres saints et saintes[541]. À Rouen, Thomas Arundell offre aux Anglaises trois images et deux statues de sainte Claire et sainte Catherine de Bologne.

Les religieuses participent activement à la confection de ces ornements et ces images saintes et ce, de plusieurs manières. On retrouve par exemple chez les clarisses d'Alençon, une importante collection de canivets confectionnés entre le XVIIIème et XIXème siècle. Cette technique nécessite une grande minutie car elle consiste à travailler, au canif, le pourtour des images de saints. Les moniales découpent et perforent le papier ou le vélin de sorte qu'il imite l'aspect de la dentelle. La présentation des images et le motif découpé dans la marge varient en fonction des pays[542].

---

538 Martial Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes.*, 2e éd. (Paris : Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680), 4.
539 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 84.
540 Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes*, 385.
541 *Gravelines Chronicle*, 180.
542 Ces images étaient tantôt rectangulaires, rondes ou en ogives.



Figure 12 – Canivets réalisés par les clarisses françaises d'Alençon (dans le catalogue d'exposition Les clarisses : une présence discrète à Alençon, p.104)

Chaque couvent, quelle que soit sa nationalité, se spécialise dans un art particulier. À Rouen, les clarisses anglaises proposent un tout autre type d'ornement. Elles décorent de fleurs artificielles et de coquillages le pourtour des images saintes. Ces ouvrages sont destinés à décorer l'espace conventuel mais font également l'objet de cadeaux. Ici, le confesseur des Anglaises de Rouen offre les fleurs confectionnées par les clarisses au monarque anglais Jacques II, récemment exilé en France à la suite de l'invasion de Guillaume d'Orange :

> The yeare 1689 our poor King James the 2nd fled out of England, & came to live at Saint Germans in the month of January; wherupon Mother Abbess sent our Confessour Mr. Trentham, to compliment his Majesty in behalf of the Community. The King receiv'd him very graciously as also the Queen, to whom her Reverence sent the next year a present, of our straw work to wit; a payre of flower potts, & two baskets full of straw flowers. Her Majesty was much pleas'd with the present, & said: whensoever it shou'd please God to restore the King to his own, she wou'd requite our kindness[543].

Les sœurs montrent ainsi leur savoir-faire aux mécènes. Elles pratiquent également le « straw work » ou marqueterie de paille, qui consiste à découper des brins de paille qu'elles colorent et agençent pour créer des motifs symétriques autour d'une image. À ce jour, les clarisses anglaises de Much

[543] « Rouen Chronicle I », 160.

Birch conservent dans leurs archives un recueil de ces confections longtemps égarées[544]. Ce travail des images saintes témoigne du savoir-faire et de la créativité des moniales qui participaient ainsi activement à enrichir l'ornementation de leurs espaces privés et publics.



Figure 13 – Images de saint Joseph et saint Matthieu, Couvent de Rouen, archives de Much Birch.

Ces pratiques artistiques, que l'on retrouve chez les Françaises comme chez les Anglaises, outre leur dimension esthétique, ont également une fonction spirituelle. Le travail occupe une place importante dans l'*horarium* des clarisses : deux fois par jour, les sœurs se rendent à l'atelier pour s'adonner à des travaux manuels, en lisant des ouvrages spirituels[545]. L'exécution de tâches minutieuses telles que les canivets et la marqueterie de paille aide à chasser l'oisiveté et contribue à la décoration du couvent.

Alors que dans de nombreuses communautés conventuelles il est fait mention de plusieurs sœurs maitrisant l'art de la peinture, il semblerait que cette activité ne soit pas le domaine de prédilection des clarisses[546]. Plus coûteuse, et réservée à une certaine élite, la peinture ne s'accorde pas avec leurs pratiques artistiques qui mobilisent des matériaux plus modestes comme de la paille ou du papier. La chroniqueuse de Gravelines raconte que la première abbesse s'adonne à la peinture pendant un séjour à l'infirmerie, mais cette information n'est pas plus étayée[547].

---

[544] Les sœurs ont inscrit en introduction du recueil « The pieces of straw work collected in this book had been lost sight of for many years looking on them as relics of our ancient sisters as well as curious specimens of old work they have been put together in this book ».

[545] Marc Libert, « Le travail dans les couvents contemplatifs féminins », *Revue belge de philologie et d'histoire* 79, nº 2 (2001): 547-55, https://doi.org/10.3406/rbph.2001.4531.

[546] Notamment chez les ursulines et carmélites françaises. Voir Philippe Bonnet, « La pratique des arts dans les couvents de femmes au XVIIe siecle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1989, 433-72.

[547] *Gravelines Chronicle*, 71.

Les tableaux se trouvant dans le cloître ou la chapelle sont des cadeaux de la part de leurs bienfaiteurs. À Reims, Monsieur de Terron offre plusieurs tableaux représentant des scènes de la vie de la fondatrice ; de même, Monsieur le Conte de Saint-Souplet offre des tableaux de la vie de la Vierge[548]. À Gravelines, Madame Petre offre un tableau de l'Assomption de la Vierge. Ces œuvres accompagnent la dévotion des moniales mais renforcent aussi l'identité de la communauté. Par exemple, d'autres tableaux, inspirés des représentations iconographiques de la vierge de miséricorde ou « vierge au manteau[549] », mettent en exergue l'unité communautaire. On retrouve notamment chez les Françaises d'Alençon, une imposante peinture datant du début du XVIIe siècle offerte par leurs consœurs de l'*Avé Maria* de Paris en 1825. Cette riche composition intitulée *Sainte Claire protégeant ses filles de son manteau* présente une communauté de clarisses en prière, abritée sous le manteau déployé de sainte Claire tenant sa monstrance et sa crosse[550].



Figure 14 – Sainte Claire protégeant ses filles de son manteau, début du XVIIème siècle, huile sur toile, 178 x 232, exposition : Alençon, 1988, n°148.

[548] MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f. 60.

[549] La représentation de la Vierge au manteau se développe au début du XIVème siècle. Pour plus de détail sur l'histoire de cette iconographie, voir Dominique Donadieu-Rigaut, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales* 8 (2001).

[550] Les armes de cette communauté figurent au centre du tableau. Voir Archives départementales de l'Orne, Conservation des antiquités et objets d'art, et Musée des beaux-arts et de la dentelle, *Une présence discrète à Alençon : les clarisses à Alençon : 1501-2001* (Alençon: Conseil général de l'Orne, 2001), 35.

Cette représentation met l'accent sur l'esprit fédérateur et protecteur de la fondatrice de l'ordre et renforce le sentiment d'appartenance à la famille spirituelle des clarisses. Les Anglaises mobilisent une iconographie similaire, qu'elles personnalisent. Lors du jubilée de l'abbesse anglaise de Rouen, Winifred Giffard, célébré en 1682, la communauté présente à sa supérieure un tableau représentant le Saint-Esprit dont les ailes déployées protègent cinquante cœurs, liés entre eux par une chaine dorée. La chronique ne précise pas si le tableau est l'œuvre des sœurs ou d'un artiste, mais insiste sur le fait que chaque religieuse y est représentée[551]. Certainement affiché dans l'espace claustral, le tableau rappelle aux sœurs la protection divine dont bénéficie la communauté depuis sa création, ainsi que le lien sacré indéfectible qui les unit dans le cloître. L'ensemble des tableaux cités exalte le caractère féminin de la spiritualité des clarisses exilées et continentales.

Parmi les œuvres représentant directement la communauté se trouvent les portraits des abbesses. Cette pratique, répandue dans les couvents permet de conserver la mémoire des supérieures et fondatrices de la communauté. Les Anglaises de Rouen disposent de vingt livres sterling d'aumônes délivrées par Dame Talbot pour faire réaliser le portrait de leur première abbesse, Mary Taylor. La vicaire de Rouen commissionne ainsi deux tableaux détaillés de la supérieure : le premier est réalisé de son vivant et le deuxième, après sa mort, alors qu'elle est installée dans son cercueil[552]. On trouve également les portraits des fondatrices françaises, comme celui de Margueritte de Lorraine, réalisé à la fin du XVIIème siècle. La fondatrice des clarisses alençonnaises, y est dépeinte en habit de clarisse, tenant dans sa main un crâne et une croix. Contrairement aux portraits des Anglaises, le portrait en médaillon de la fondatrice française présente ses armoiries, signe distinctif de son noble statut. Les portraits des abbesses anglaises sont plus sobres ; ils illustrent l'austérité et le dépouillement caractéristique de leur ordre, et reprennent des éléments clés de leur spiritualité tels que le crucifix ou leurs livres de dévotion.

---

551 « Rouen Chronicle I », 154.
552 *Ibid.*, 71.

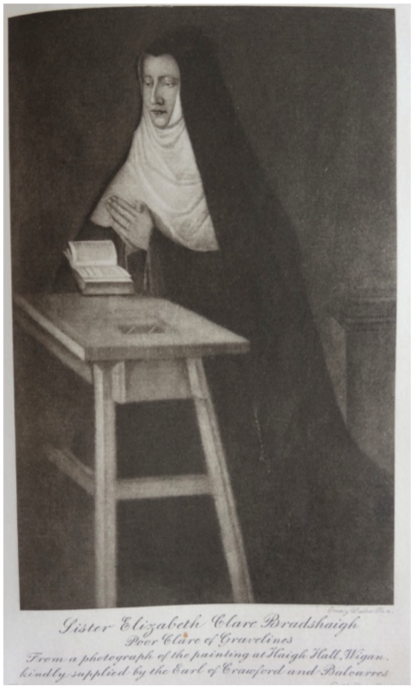


Figure 16 – Portrait de sœur Elizabeth Bradshaigh, clarisse de Gravelines, couvent des ursulines de Greenwich.



Figure 15 – Portrait de l'abbesse Mary Gough de Gravelines, couvent des ursulines de Greenwich.



Figure 17 – Portrait de l'abbesse de Gravelines Mary Martin, couvent des ursulines de Greenwich.



Figure 18 – Portrait de l'abbesse de Gravelines Elizabeth Tildesley, couvent des ursulines de Greenwich.

Les couvents déploient une iconographie spirituelle propre à leur ordre. Les archives des clarisses contiennent un nombre important de peintures représentant des scènes de la Passion du Christ, signe de l'importance de cette dévotion dans leur spiritualité et plus généralement, dans celle de la famille franciscaine. En effet, c'est dans l'intimité de sa cellule au monastère de Saint-Damien que François d'Assise reçut ses stigmates alors qu'il contemplait la souffrance de Jésus sur la croix. L'iconographie du Christ souffrant est une thématique prédominante des peintures accrochées dans les couvents de clarisses, quelle que soit leur nationalité. Au monastère français des clarisses de Reims, la chroniqueuse écrit au sujet de l'abbesse :

> […] elle fit mettre des tableaux de Jesus-Christ flagellé en toutes les advenues du monastere, au dortoir, au refectoire et autres lieux, qui y sont encore à present, afin que les voyant, elles se souvinsent des souffrances que Jesus-Christ leur espoux avoit souffert pour nous acquerir le ciel[553].

De même, au milieu du XVIIIème siècle, les clarisses anglaises de Rouen installent une statue de l'*Ecce Homo* dans la clôture. Ce thème, affectionné par les religieuses de sainte Claire, représente la figure du Christ après la comparution devant Pilates. Symbole d'humilité et d'amour infini, le Christ est représenté assis ou debout, demi-nu, vêtu de pourpre, les mains et pieds liés et couronné d'épines[554]. C'est d'ailleurs cette thématique de la contemplation de la Passion du Christ qui inspirera le tableau envoyé par le bienfaiteur anglais Lord Henri Arundell aux clarisses rouennaises. Cette peinture de la crucifixion de plus d'un mètre quatre-vingts sur un mètre cinquante-cinq est atypique puisqu'elle met en scène Lord Arundell lui-même et son épouse, à genoux au pied de la croix.

---

[553] MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f. 54.

[554] « Rouen Chronicle I », 266; Musée Départemental d'Art Religieux, *« Clarisses : Une vie cachée », Livret d'exposition* (Sée, 2011), 7.



Figure 19 – Portrait d'Henri, Lord Arundell of Wardour, et sa femme, John Michael Wright, huile sur toile, 187.4 x 155 cm (s.d), https://www.artnet.com/artists/john-michael-wright/portrait-of-henry-3rd-lord-arundel-of-wardour-and-QczfJH3OdIvvmOrpTLjDQ2

Ce tableau est commissionné par Lord Arundell en 1665 au célèbre peintre portraitiste catholique John Michael Wright, alors artiste favori à la cour de Charles II dont il effectuera un somptueux portrait de son couronnement[555]. Le peintre a travaillé pour de nombreux membres de la haute société parmi lesquels on compte plusieurs familles anglaises récusantes à l'instar des Arundell, des Rookwood ou des Howard[556]. Au vu de son statut, le choix de John Michael Wright revêt une symbolique particulière, tout comme son style artistique, directement ancré dans le mouvement baroque romain[557]. Ce courant artistique, au service de la réforme catholique, propose traditionnellement des compositions spectaculaires parfois luxueuses et ostentatoires, à l'image de la grandeur divine. Destinée à édifier les fidèles, l'esthétique des œuvres baroques en appelle à leurs affects et à leur sensibilité[558]. Toutefois ici, la sobriété et le dépouillement de l'œuvre, à la fois dans les éléments qui la composent mais aussi dans la palette chromatique utilisée sont inhabituels et

[555] John Michael Wright (1617–1694), *Portrait of Charles II*, c. 1671-1676, oil on canvas, 281 x 239.2 cm, Royal Collection Trust.
[556] Il peint plusieurs tableaux destinés à décorer le château des Arundell à Wardour. Il est aussi l'artiste à l'origine des portraits de Sir Robert Rookwood (1660) ou du Duc de Norfolk, Henry Howard.
[557] Tony Gheeraert, « Miroitements de l'infini. Maniérisme et baroque, des arts plastiques à la littérature », 2019, http://manierisme.univ-rouen.fr.
[558] *Ibid.*

laissent à penser qu'Henri Arundell avait formulé une requête spécifique, adaptée aux destinataires. En effet, le tableau reprend les codes esthétiques et iconographiques propre à la piété de la famille franciscaine. La pose d'Henri Arundell – la main gauche posée sur le cœur et l'autre étendue – rappelle celle du tableau de Saint François méditant devant le crucifix ou celle du *Saint François en extase* de Guido Reni (voir Annexe 18). Certains des attributs du saint comme le crâne disposé au pied de la croix figurent également sur le tableau. De ce fait, le mécène et son épouse souhaitaient que leur cadeau s'intègre parfaitement dans l'environnement claustral des clarisses.

Un aspect du tableau est toutefois surprenant si l'on considère l'idéal de stricte clôture, et surtout la nécessité de rompre les liens affectifs avec le monde extérieur. Par un jeu d'ombre et de lumière, cette œuvre unique attire le regard des spectatrices sur les deux protagonistes dont les visages illuminent l'ensemble de la composition, plongée dans l'obscurité[559]. Ainsi, pour ces deux bienfaiteurs restés en Angleterre, le tableau scelle une présence picturale au sein du couvent anglais de Rouen et rappelle, par la même occasion, leur rôle clé dans le développement de la communauté.

Les images, statues et tableaux ne sont pas les seuls éléments de décoration des lieux de culte mais s'accompagnent des parures et autres ornements lithurgiques. Philipe Bonnet note que la qualité de la décoration des espaces dévotionnels est une préoccupation majeure des religieuses, notamment lors de leur installation. Il remarque que les sœurs sont parfois installées dans des locaux encore précaires et que « l'apparat entourant l'autel sera, parfois pour longtemps, le seul moyen de signifier, avant même la cérémonie de la clôture, le caractère sacré du nouveau lieu de prière[560] ». Dans les espaces publics, les parures liturgiques participent à la dimension spectaculaire des cérémonies religieuses en exaltant le degré de catholicité d'une institution[561]. Au sein de la communauté, le parement des autels du chœur et de l'église revient à la sacristaine[562]. Cette tâche n'est pas des moindres puisque la décoration doit être le « reflet tangible de la ferveur de la communauté naissante, il permettra incidemment d'obtenir des dons proportionnels à sa décence, sinon à sa richesse[563] ».

Lors de la canonisation de saint Pierre d'Alcantara, grand réformateur de l'ordre des frères mineurs, les clarisses anglaises de Rouen prennent part aux cérémonies organisées dans huit autres paroisses de la ville : dans leur église, le Saint-Sacrement est exposé huit jours durant et la messe chantée chaque jour. Pour l'occasion, elles décorent leur autel avec ce que la chronique qualifie de

---

559 Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux ou l'histoire de l'art*, Imago mundi (Paris: G. Monfort Paris, 1983).
560 Bonnet, « La pratique des arts dans les couvents de femmes au XVIIe siecle », 436.
561 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 87.
562 BW20, « Choir Sacristan Instructions » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.
563 *Ibid.*, 87.

leur « plus beaux ornements[564] » ainsi qu'un « grand nombre de bougies[565] ». De la même manière, pour le jubilée de l'abbesse anglaise Margaret Radcliff, la chronique de Rouen présente une description exhaustive des différents éléments matériels mobilisés pour l'occasion :

> The yeare of our Lord 1682 the 4th of October & feast of our Seraphical Father Saint Francis, Reverend Mother Abbess celebrated her Jubily. The Church & Quire being dress'd in all the *best ornaments*, there was a carpet with a cusheon laid upon the ground, before the grate, & a chaire which had been wrought for that purpose by the Schollars, plac'd before the angel, where her Reverence was to sit during the ceremony. There was made three triangles of candles, the great one was put upon the place where the Angel us'd to stand, the two others on the two standing candlesticks, which stand on each side the highest desk. These three triangles held just 50 candles, they were lighted under high Mass & the ceremonys. Under the first triangle was written in great letters these words of the Apocalipse Vincenti dabo coronam vitae[566].

Une fois de plus, il est précisé que les « plus beaux ornements » ont été installés dans l'église. La cérémonie organisée par les clarisses est un véritable spectacle visuel et sonore destiné à édifier un public de fidèles locaux et anglais venu célébrer les cinquante ans de religion de la supérieure.

Les moniales – et parfois même les pensionnaires – mettent leur savoir-faire au service de la décoration de l'église, notamment par des travaux d'aiguille[567]. Chez les Anglaises de Rouen, la chronique indique que la mère Taylor, du temps où elle était alitée à l'infirmerie, avait réalisé « divers ornements[568] » destinés à décorer l'Église. De même, la notice nécrologique de la pensionnaire Dorothy Cuffaut indique : « [she] came to be a pentioner […] & was allwaies cheerfull & lively, worked [needle] point for the Church[569] ». À Rouen, elles agrémentent souvent la décoration de fleurs artificielles de leur confection.

Lorsqu'elles ne possèdent pas les éléments nécessaires à la célébration d'une cérémonie particulière, elles n'hésitent pas à les emprunter à d'autres établissements religieux. Pour la cérémonie funéraire de Dame Arundell célébrée en 1676, les clarisses rouennaises se procurent les parures de la prestigieuse Cathédrale Notre-Dame de Rouen qui dispose des meilleurs ornements funéraires[570] . Au vu du statut de la bienfaitrice dans la communauté, l'évènement est célébré en « grandes pompes[571] » par les prêtres de Saint-Godard[572]. Pour l'enterrement de l'épouse du Président en 1685, elles empruntent une parure de corbillard noire et installent dans leur église une

---

564 La chronique écrit « the best ornaments & a great number of candles», voir « Rouen Chronicle I », 122. Ma traduction.
565 *Ibid.*, 122.
566 « Rouen Chronicle I », 153.
567 La chronique de Gravelines indique que les sœurs pratiquent la broderie pendant leurs heures de travaux manuels mais ne précise toutefois pas la destination de ces ouvrages.
568 « Rouen Chronicle I », 63.
569 *Ibid.*, 147.
570 *Ibid.*, 146.
571 *Ibid.*, 146.
572 *Ibid.*, 146.

chapelle ardente illuminée d'une vingtaine de bougies. La chronique précise que toutes les connaissances de la défunte sont présentes ce jour-là. Par l'ornement de leur lieu de culte public, les clarisses s'assurent de rendre un hommage à la hauteur de la fidélité de celles et ceux qui ont su leur témoigner leur soutien au fil des années. Ces cérémonies sont également l'occasion d'inspirer de potentiels mécènes et de les inciter à contribuer au charisme spirituel de la communauté.

Peu avant sa mort, l'épouse du président offre aux Anglaises de Rouen un « ornement d'autel[573] » d'une valeur de 450 livres. En 1753, Pierre-Robert Le Roux D'Esneval d'Aquignie, président du Parlement de Normandie, leur offre un « vêtement liturgique de velours rouge brodé d'or pour la messe haute, ainsi qu'un antependium assorti[574] ». À Reims, Madame du Drac offre aux Françaises plusieurs ornements d'église et une croix dorée pour décorer l'autel les jours de célébration, ainsi qu'une gravure de saint Charlemagne sur une plaque en argent[575]. Les images, parements et objets liturgiques participent du rayonnement de la communauté. Ces éléments décoratifs leur permettent de s'intégrer dans le paysage religieux local et plus largement, dans le paysage catholique européen.

Par ailleurs, les objets liturgiques utilisés par les prêtres lors de la célébration de la messe ou d'autres cérémonies sont tout aussi important que la décoration. Ces éléments indispensables à la pratique des rites catholiques romains font, une fois de plus, l'objet de généreuses donations de la part des mécènes qui concourent à assurer la qualité de la vie liturgique de la communauté[576]. Lord Arundell offre ainsi aux sœurs rouennaises un ostensoir doré. Le plus souvent placé sur l'autel, cet objet contient l'hostie consacrée, présentée aux moniales et aux fidèles à la fin de la messe. Symbole de la doctrine de la transsubstantiation si controversée, la liturgie eucharistique rappelle la place centrale qu'occupe le corps du Christ et des saints dans la spiritualité catholique.

c. Les reliques : entre transactions sociales et spirituelles

À l'instar des images et des objets liturgiques, le culte des reliques fait lui aussi l'objet de vives critiques de la part des réformateurs protestants qui les désacralisent et les discréditent. En réaction, les pères conciliaires réaffirment leur rôle dans la spiritualité catholique moderne. Associées à la piété du Moyen-Âge, le culte des reliques à l'époque moderne a longtemps été laissé de côté par l'historiographie de la période. En effet, leur caractère magique se voulait, comme l'explique

---

573 « Rouen Chronicle I », 121.
574 Un antependium est une pièce de tissu ornant le devant de l'autel*, Ibid.*, 154.
575 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.55.
576 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 85.

Nicolas Guyard, « peu en accord avec la piété catholique de la période moderne marquée du sceau de la raison[577] ». Pourtant, des études récentes ont démontré leur importance et le regain d'intérêt qu'elles connaissent dans le sillage de la redécouverte, en 1578, des réseaux catacombaires romains renfermant les corps des premiers martyrs de l'Église[578].

La fin du XVIème siècle marque le début d'une diffusion massive de ces reliques des martyrs romains, mais il faut attendre la seconde moitié du XVIIème siècle pour qu'elle fasse l'objet d'une exploitation organisée et documentée[579]. La période moderne peut être considérée comme l'âge d'or des reliques, dont la production et la circulation participent de la promotion d'un catholicisme romain universel, centré sur les premiers temps du Christianisme et la notion de martyre. Comme le souligne James Kelly, le culte des martyrs romains fait écho à la situation des dévots contemporains, pris dans le tumulte des persécutions anticatholiques en Europe.

Les reliques sont sujettes à une hiérarchie qui les distingue en trois catégories. Les reliques de première classe consistent en un corps ou fragment de corps saint ou un élément de la Passion du Christ ; les reliques de deuxième classe sont des possessions ou outil desdits saints, tandis que les reliques de troisième classe sont les objets qui sont entrés en contact avec une relique de première classe. À ce premier niveau de hiérarchie du sacré s'ajoute la dimension sociale de l'échange. Nicolas Guyard explique que la valeur d'une relique dépend aussi de la nature du capital social engagé, s'inscrivant alors dans un paradigme de marchandisation[580]. Dans cette dynamique de circulation des reliques, leur valeur n'est pas financière, mais repose surtout sur des éléments symboliques et sociaux. Toutefois, elles permettent aux communautés qui les possèdent, d'attirer les fidèles et récolter des aumônes. La qualité sociale d'un donateur participe de la haute sacralité de la relique et, par conséquent, de la communauté donataire. Nicolas Guyard rappelle que la pratique sociale du don demeure une pratique de distinction ; il ajoute :

> À l'époque moderne, les dons de reliques confirment la plupart du temps une hiérarchie sociale préexistante, soulignant la capacité des donateurs à se procurer des reliques, à avoir accès au sacré, surtout lorsqu'ils appartiennent au monde laïc[581].

---

[577] Nicolas Guyard, « Les reliques à l'époque moderne : objets, pratiques et dévotions », in *Les sources du Sacré : Nouvelles approches du fait religieux*, par Nicolas Guyard et Caroline Muller (Lyon : LARHRA, 2018). https://doi.org/10.4000/books.larhra.5534.

[578] Philippe Boutry, Dominique Julia, et Pierre-Antoine Fabre, *Reliques modernes : cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions* (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2009).

[579] Christophe Duhamelle et al., « La distribution des corps saints des catacombes à l'époque moderne : de Rome aux nations », dans *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, par Jean-Paul Zuniga (Paris: La Bibliothèque du Centre de Recherches Historiques, 2011).

[580] Guyard, « Les reliques à l'époque moderne : objets, pratiques et dévotions ».

[581] *Ibid.*

Ainsi, les intérêts des mécènes et des communautés semblent converger, une fois de plus, autour de la matérialité du couvent. Le don, comme la possession de reliques, est le moyen d'affirmer un certain statut social, politique ou religieux et de gagner en sainteté. Au Moyen-Âge, seules les élites aristocratiques sont en mesure de se procurer des reliques ; à l'époque moderne, cette tendance est infléchie par leur large circulation à travers l'Europe. Néanmoins, les élites restent prioritaires dans les demandes de corps entiers, ou de parties remarquables comme la tête ou les bras[582].

Depuis la clôture, les moniales sont dépendantes de leurs bienfaiteurs pour se procurer des reliques. Les couvents continentaux établis de longue date possèdent déjà une collection de reliques comme chez les Françaises de Reims :

> Saincte Claire […] leur escrivit une lettre de consolation, leur envoyant quelques morceaux des linges qui avoient essuyé les playes que le seraphique pere sainct François avoit receu en son corps sur le mont Alverne l'année 1224 le jour de l'Exaltation Saincte-Croix, avec un morceau de l'habit dudit sainct et autre sainctes reliques[583].

Dès 1230, sainte Claire leur remet une relique de Saint François. Ce don traduit le lien étroit entre la maison originelle de Saint-Damien et la première fondation française. Des mécènes poursuivent ces translations le siècle suivant, les sœurs reçoivent plusieurs reliques des saints fondateurs de l'ordre, François et Claire et de la Passion du Christ[584]. Le statut des clarisses françaises de Reims encourage les dons de reliques et la communauté, bien avant le XVIIe siècle, accumule déjà un nombre important de reliques prestigieuses.

Au début du XVIIe siècle, les reliques reçues par les clarisses sont principalement des reliques romaines. À l'exemple de Reims, les couvents français de noble fondation se voient rapidement remettre des reliques. En 1604, à l'aube de la fondation des capucines de Paris, les moniales reçoivent de l'évêque de Digne, Claude Coquelet, les reliques de sainte Olive, martyre italienne du Vème siècle et compagne de sainte Ursule[585]. Le père Ange de Joyeuse leur avait également apporté

---

582 Guyard, « Les reliques à l'époque moderne : objets, pratiques et dévotions ». https://doi.org/10.4000/books.larhra.5534.

583 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.6-7.

584 Les remarques du monastère déclarent que les clarisses de Reims reçoivent « un morceau de la vraye croix de Nostre-Seigneur tirée de celle qui est à la Saincte-Chapelle de Paris, avec quelques petits fragments de linge qui ont essuyé les playes de Nostre-Sauveur, deux belles epines qui ont esté tirées de sa couronne, quelque particules de sa creche et de la colomne où il a esté flagellé et de son Sainct-Sepulchre » puis « un ossement de la teste de nostre glorieuse mere saincte Claire par le curé d'Herpy, par l'ordre de Monseigneur Gabriel de Saincte-Marie, archevesque de Reims, avec le procez verbal. Laquelle relique est enchassée dans le ciboire que la grande image de saincte Claire d'argent doré tient en sa main, que la fille de Monsieur le Conte de Saint-Souplet a donné à l'eglise pour le present de sa profession, et à son vesture l'ornement de veloure cramoisi rouge », *Ibid.*, f.33.

585 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 18.

de Rome une relique qui consistait en une partie de l'ongle de sainte Claire[586]. Dix ans plus tard elles reçoivent du Duc de Crequy et ambassadeur de Louis XIV à Rome le squelette entier de saint Ovide, martyr du IVème siècle. Celui-ci l'avait obtenu du Cardinal Mancini[587]. Le chroniqueur des capucines de Paris, lors de la description du saint, met en avant les souffrances endurées durant sa vie ; il écrit :

> La caisse, longue de six pieds, doublée dedans et dehors de taffetas cramoisi rouge ; le squelette est entier, la tête entière, dans la bouche les dents bien rangées, au côté de la tête paraît un coup de sabre qui semble encore récent et quelques autres blessures, il est revêtu d'un justaucorps de moire d'or et incarnat, de chaussures de même étoffe en manière de bottines ouvertes.

La présence de toutes les dents sur le squelette traduit le jeune âge du saint lorsqu'il a reçu ce coup de sabre qui lui a été fatal. La chronique insiste sur la qualité de la relique et la manière dont elle est mise en valeur par les étoffes colorées et les ornements.

Chez les Françaises de Reims, la générosité des mécènes se poursuit et, en 1639, elles obtiennent du chanoine de Reims, Monsieur Bachelier, une « grande image de sainct Gerard abbé d'argent doré avec la relique qu'il tient en sa main, qui est la clef de l'espaule dudit saint[588] » et « une coste d'un des compagnons de sainct Timothée, martyr, laquelle est enchassée dans un reliquaire d'hebeine que tient l'image d'un ange d'argent donné par Monsieur Quinard chanoine[589] ». En 1658, l'abbesse rémoise, Anne Soulain, reçoit un nombre conséquent de reliques catacombaires, la chronique raconte :

> On luy a faict present de plusieurs sainctes reliques, specialement un beau morceau du taict du bienheureux sainct Modeste, martyr, plusieurs ossements du bienheureux sainct Quantin, martyr, un ossement de saint Laurent, martyr, un ossement de sainct Louys, roy de France ; deux dens : un de saint Eusebe, martyr et l'autre de Sainct Candide, martyr ; un morceau du voile de la bienheureuse saincte Anne, mere de la mere de Dieu, pris en la ville de Mouson[590].

La quantité de reliques de premier degré transférée au couvent traduit l'ampleur du réseau d'influence des clarisses de Reims. Peu de temps après la redécouverte des catacombes, des personnages issus d'illustres familles ou occupant des positions influentes à Rome leur procurent les reliques de première classe. Les textes des Anglaises révèlent que l'obtention de reliques s'avère plus compliquée.

---

586 Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*, 20.
587 *Ibid.*, 20.
588 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.60.
589 *Ibid.*, f.60.
590 *Ibid.*, f.64-65.

À Gravelines, la chronique n'évoque pas la présence de reliques dans le couvent avant 1644, lorsqu'elles reçoivent de leurs consœurs anglaises de Rouen, une relique de Sainte Austreberthe elle-même offerte par les bénédictines françaises de Montreuil. Fondatrice et abbesse de plusieurs monastères proches de Rouen, Austreberthe est localement reconnue pour sa volonté d'entretenir ses communautés dans la stricte observance de la règle. Les clarisses de Rouen ne conservent pas ces reliques, qu'elles envoient à la maison-mère, de sorte qu'elle « développe la dévotion à cette vierge sainte[591] ». La chroniqueuse de Rouen confesse qu'elle ne connait pas cette sainte, et recommande à ses consœurs de consulter sa biographie dans le « grand livre français[592] ». Raymond de Bertrand, dans son *histoire de Gravelines*, relève qu'elles obtiennent en 1720, la relique romaine de saint Libérat, consistant en une tête à laquelle « il ne manquait aucune dent, ce qui attestait, en quelque sorte, le jeune âge de ce noble serviteur de Dieu[593] ».

En revanche, à Rouen, les sœurs sont en mesure d'obtenir plus rapidement des reliques catacombaires. C'est une religieuse de l'Institut fondé par Mary Ward, Catherine Dawson, qui leur obtient en 1668, le corps entier de saint Hyacinthe. Elles reçoivent aussi de Richard Howard, procurateur du séminaire anglais à Rome, un morceau du manteau de saint François qu'elles placent dans un reliquaire en cristal accroché autour du cou de sa statue. Plus tard, sous l'abbatiat de la Mère Vavasour, elles se voient offrir, par le couvent des clarisses françaises de Gand, un morceau du manteau de sainte Colette[594]. Ces reliques renforcent l'identité franciscaine et colettine de leur communauté tandis que la relique de l'évêque tridentin Charles Borromée, reçue du Père Kennedy, signale leur appartenance à l'Église de la Réforme catholique[595].

Par la réception de reliques, les clarisses exilées s'inscrivent dans la dynamique européenne de la Contre-Réforme. Aux côtés de leurs consœurs continentales elles participent à la diffusion du culte des reliques dont elles relaient les bienfaits spirituels. Durant leur voyage à destination de Rouen, les clarisses anglaises passent la nuit chez les bénédictines françaises de Montreuil qui leur présentent une importante collection de reliques. La chronique de Rouen démontre que dans la seconde moitié du XVIIème le culte des reliques fait partie intégrante de la spiritualité monastique :

> All the altar was beset with relicks, all in silver […] The Abbess shew'd us the shrine of Saint Austreberte, & her Mother, with some others, which are placed, & can be remov'd. After she took a leg of Saint Austreberte all enchaced in silver, & gave it us to kiss, she holding it, and we ascending one after the other, the like with an arm of the said Saint, her head also, if I mistake not, with divers other relicks belonging to this their holy patroness, she in like manner gave us to see, & kiss divers heads of holy bishops & saints, which I cannot remember, the thumb of Saint Paulinus, of Saint Mary Magdalen some

591 « Rouen Chronicle I », 12.
592 *Ibid.*, 12.
593 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 126.
594 « Rouen Chronicle I », 270.
595 *Ibid.*, 270.

> bones & in fine many most excellent relicks, all which were first brought to the Prioress, & from her to the Abbess, who in her exposing of them had so excellent a posture, & gracious manner as causd much reverence[596].

Les bénédictines possèdent un somptueux autel en argent serti de reliques ainsi qu'une chasse contenant les reliques de saint Austreberte. La chroniqueuse insiste sur la nature des reliques, l'aspect des reliquaires et le rituel lui-même, mais aussi sur l'effet produit sur le groupe de sœurs. Elle décrit l'attitude de l'abbesse qui leur tend les reliquaires et souligne le caractère édifiant d'un tel cérémonial. La quantité et la qualité des reliques sous-tend le prestige de la communauté et le soutien dont elle bénéficie.

Symbole de piété catholique, les reliques renforcent l'aura de sainteté de l'établissement qui les renferme et affirme sa présence dans la cité. En effet, la translation de reliques fait souvent l'objet d'une procession ou d'une cérémonie publique dans l'église du couvent. Lorsqu'elles reçoivent le corps de saint Hyacinthe dans leur église, les Anglaises de Rouen organisent une cérémonie solennelle publique. En outre, une indulgence est accordée à tous ceux qui vénèreraient la relique la première année. La relique de saint François fait l'objet d'une procession annuelle à l'octave de sa fête[597]. De même, les Anglaises de Gravelines, reçoivent la permission d'exposer la relique de saint Libérat à la vénération publique[598]. Les Françaises de Paris et de Reims organisent aussi de grandes célébrations publiques auxquelles assistent laïques et réguliers. Ces évènements donnent de la visibilité aux communautés, suscitent l'engagement de potentiel mécènes et rappellent la situation particulière du catholicisme anglais[599].

James Kelly note que les représentations publiques, distinguent les Anglaises et leurs homologues continentales. Alors que cette pratique existe depuis le XIVème siècle, il explique que les religieuses exilées insistent sur des thématiques spécifiques, telles que le martyre. À l'époque moderne, les reliques sont « indissociables du martyr dont elles prolongent l'existence[600] ». Pour les Anglaises, la notion de martyre est d'autant plus importante que leurs communautés exilées sont le produit de cette hostilité envers les catholiques. Elles participent, par l'exposition de reliques, à prolonger la mémoire des martyres anglais, à qui elles donnent de la visibilité sur le sol français. Au début du XVIIIème siècle, la thématique du martyre anglais est ravivée par les rébellions jacobites. Les couvents exilés, en sus de reliques de martyrs anglais, conservent des reliques des lieux de culte catholiques qui ont échappé à la dissolution des monastères. Par exemple, les clarisses de Rouen

---

596 « Rouen Chronicle I », 11.
597 *Ibid.*, 87-88.
598 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 127.
599 Ulrike Strasser, « Bones of Contention: Cloistered Nuns, Decorated Relics, and the Contest over Women's Place in the Public Sphere of Counter-Reformation Munich », *Archive for Reformation History*, n° 90 (1999): 280-82.
600 Bernard Bourrit, « Martyrs et reliques en Occident », *Revue de l'histoire des religions.* 225, n° 4 (2008): 443.

reçoivent en 1737, un reliquaire ayant appartenu à une ancienne abbaye catholique en Angleterre[601]. Ces dons témoignent de la confiance accordée aux religieuses exilées et montrent le rôle des couvents anglais dans la conservation d'une foi et d'une matérialité menacée.

[601] « Rouen Chronicle I », 256.

Conclusion

À l'issue de ce chapitre, les contraintes organisationnelles et les difficultés relatives à l'observation de la stricte pauvreté ont pu être relevées par le biais de l'étude du modèle économique des clarisses. Il apparait que les communautés contemplatives, de surcroît lorsqu'elles sont dans une situation précaire, consacrent une partie importante de leur temps à assurer leur subsistance. L'étude des stratégies financières des clarisses révèle l'adaptabilité des moniales qui, depuis le cloître, tissent, autant qu'elles le peuvent, des liens étroits avec leurs mécènes. C'est sur ce point particulier qu'une distinction peut être établie entre les clarisses françaises et exilées. Les Françaises capitalisent sur le prestige social de leurs fondateurs qui leur permet d'attirer un vivier de mécènes fortunés et, souvent, le soutien de la royauté. Les exemples étudiés dans les sources narratives anglaises ont démontré que la nature de leur mécénat, s'il est au départ quasi exclusivement anglais, tend à se diversifier pour devenir plus local avec le temps, signe de leur intégration progressive dans leur environnement. Au même titre que leurs homologues françaises, leur couvent fait partie intégrante de la vie spirituelle de la cité. Si la pauvreté évangélique et la précarité de l'exil instaurent un rapport de dépendance entre les sœurs et leurs gestionnaires extérieurs, elles établissent également une dynamique de pouvoir entre les sœurs et leurs mécènes. En effet, leurs requêtes influent sur l'orientation spirituelle du couvent mais aussi sur sa matérialité. Ceci est particulièrement visible dans le cas du cloître et de son église, qui sont des espaces dans lesquels investissent les mécènes mais aussi les sœurs. Ainsi, l'édifice conventuel et son ornementation articulent la spiritualité des clarisses, de leurs bienfaiteurs et de l'Église tridentine. Par l'acquisition de reliques, les Anglaises participent à la dynamique spirituelle européenne, et donnent à voir aux fidèles leur identité anglaise et leur appartenance à la famille franciscaine. Après avoir interrogé, d'une part, le processus de fondation et les mécanismes de survie et, d'autre part, la fonction des membres de la communauté et des individus impliqués dans ces dynamiques, il convient désormais de se pencher sur l'identité des sœurs qui composent les communautés de clarisses exilées.

Chapitre 3 – Incarner l'idéal de pauvreté : recrutements et composition des communautés de clarisses anglaises

En 2008, les chercheurs du projet prosopographique *Who Were The Nuns ?* se posaient la question suivante : « qui sont les religieuses qui composent les communautés de couvents anglais exilés sur le continent ?[602] ». La richesse documentaire des clarisses anglaises permet de retracer une histoire des couvents, mais surtout, de leurs acteurs. Chroniques, correspondances, registres mortuaires et billets nécrologiques, les documents des clarisses anglaises offrent une place de choix aux individus qui composent la communauté. Plus que leurs homologues continentales, dont les archives ne sont que fragmentaires depuis leur saisie par les agents de la Révolution française, les sources anglaises se prêtent à répondre à cette question grâce à leur style littéraire hybride. En sus des registres, les chroniques des Anglaises de Gravelines et de Rouen relatent les évènements marquants qui ont ponctué leur histoire mais intègrent aussi, au fil du texte, des biographies ou obituaires de celles qui ont choisi d'embrasser l'idéal de stricte pauvreté en exil.

La fine granularité des sources a permis aux membres du projet de créer une base de données accessible en ligne dont l'objectif est de dresser le profil des religieuses anglaises ayant pris le voile en exil de 1600 à 1800[603]. Tantôt considérée comme une « science auxiliaire », tantôt comme un « style de recherche », l'approche prosopographique suppose une saisie standardisée des données accumulées, structurées ensuite sous forme de notices biographiques individuelles[604]. Elles présentent le nom de naissance et de religion de la moniale, la date d'entrée au couvent et de profession, la date de décès, les offices occupées et fournissent parfois des informations supplémentaires jugées utiles à la compréhension du profil de la religieuse. Afin d'enrichir le profil de chaque religieuse, les intervenants du projet ont également effectué des recherches complémentaires pour renseigner leurs origines régionales, l'identité de leurs parents ainsi que les liens familiaux qui les unissent à d'autres individus de la communauté exilée.

---

602 Projet mené à l'Université de Queen Mary de Londres et financé par l'Arts & Humanities Research Council. Le nom du projet est inspiré de la question « Who the Guys were? » poseé par James Gillepsie. Voir James L. Gillespie, « Medieval Multiple Biography : Richard II's Cheshire Archers », *The Historian*, nº 40 (1977), http://opac.regesta-imperii.de/id/653780.

603 Les études prosopographiques ont gagné en popularité dans le domaine des sciences humaines dans les années 1980, avec le développement de l'informatique. Voir Emmanuelle Picard et Claire Lemercier, « Quelle approche prosopographique ? », http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00829203.

604 L'approche prosopographique consiste en une « étude collective qui cherche à dégager les caractères communs d'un groupe d'acteurs historiques en se fondant sur l'observation systématique de leurs vies et de leurs parcours », Picard et Lemercier.

Ce troisième chapitre s'appuie sur les détails exposés dans les textes narratifs ainsi que sur les statistiques réalisées grâce aux informations collectées dans la base *Who Were The Nuns ?*. Il propose d'étudier les mécanismes de constitution des communautés de clarisses anglaises, en retraçant les étapes d'un processus de sélection rigoureux, de ses acteurs et de leurs attentes. Les postulantes qui ne réussissent pas à intégrer l'ordre des clarisses, tout comme celles qui y parviennent, trouvent leur place dans l'histoire du couvent. Comme l'indique Caroline Bowden dans son article, *Missing members*, le parcours de ces jeunes filles parties ou exclues avant d'accéder à la profession met en relief l'attitude sélective des clarisses mais traduit aussi la réalité d'un mode de vie difficile[605]. La sélection opérée par les clarisses et le caractère dissuasif de leur mode de vie sont autant de mises à l'épreuve dans le long processus qui sépare la postulante de la profession.

I. Prendre le voile, devenir clarisse

Symbolisée par l'étape de la vêture, l'entrée en religion relève d'un moment de rupture avec la vie mondaine. Christine Aribaud explique que cette cérémonie est « une belle métaphore du passage du monde à l'état religieux par celui de la soie à la serge, surtout lorsqu'il s'agit de princesse ou de dames de la cour[606] ». Mise en scène du courage de la postulante dont la vocation l'avait guidée jusqu'aux portes du couvent, la vêture est synonyme de renoncement absolu au monde et aux autres d'abord, à soi, ensuite. Si ce discours de l'abandon suscité par l'entrée en religion est commun à tous les ordres contemplatifs, cette partie analyse la manière dont il s'exprime chez les clarisses et explore les enjeux collectifs qui entourent l'intégration de la novice dans sa nouvelle famille spirituelle.

a. Le dépouillement comme point de départ du cheminement spirituel

> Why did you leave the world to enter into a Cloister ? was it not to abandon what the world esteems, to brave the occasions in which worldlings damns themselves so easily, to have the occasion & means to weep & do pennance for your sins by your exercises of mortification to dy to all creatures & to yourself to live no more but for God & in God if you seek any other thing you are not Religious tho you weare the habit, the spirit of pennance is the soul of the habit[607].

---

605 Caroline Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », dans *The English Convents in Exile, 1600– 1800: Communities, Culture and Identity*, éd. par Caroline Bowden et James Kelly (Farnham: Ashgate, 2013), 56.

606 Christine Aribaud, « De la soie au drap : la scénographie de la vêture au Carmel (France, xviie-xviiie siècle) », Clio, no 36 (31 décembre 2012): 91-108. https://doi.org/10.4000/clio.10759

607 MS, BW6, « The looking glass of a religious soul representing to her eyes her principall dutys » (s. d.), 183, Archives privées des clarisses de Much Birch.

Dans le manuel spirituel des clarisses anglaises *The looking glass for the Religious representing to her eyes her principall duty*, l'auteur interpelle directement la lectrice sur la nature de sa vocation religieuse et rappelle les fondements de la vie contemplative : devenir religieuse, c'est mourir à la fois au monde, aux autres, et à soi-même[608]. Dans chaque ordre contemplatif, l'entrée au noviciat – dont l'étymologie signifie « nouvelle vie » – ouvre une période de déconstruction des attitudes autrefois adoptées en société et s'accompagne de l'abandon progressif des valeurs mondaines au profit des valeurs de l'ordre et de la maison[609]. À l'instar des autres ordres, les clarisses prônent l'obéissance, la chasteté, et la pauvreté, mais comme les chapitres précédents ont pu le démontrer, cette dernière constitue une valeur centrale dans la vie des sœurs de sainte Claire. Si dans les trois ordres qui composent la famille franciscaine, la pauvreté représente le moteur permettant de progresser dans le cheminement spirituel, elle est aussi le point de départ même de ce cheminement.

La cérémonie de la vêture marque la première étape de la rupture avec le monde qui s'opère lorsque la postulante choisit d'embrasser l'état religieux[610]. Lors d'un cérémonial solennel et poétique, escortée par ses futures consœurs, la postulante s'avance progressivement dans les différents niveaux de clôture du bâti conventuel jusqu'à ce que se referment sur elle les portes du couvent. La candidate se défait de ses vêtements séculiers, et se voit remettre par l'officiant l'habit de l'ordre qu'elle aspire à intégrer. Les textes de mémoire des clarisses anglaises dépeignent les vêtements, parfois somptueux, des postulantes et des novices lors de la cérémonie de vêture ou de profession, insistant sur la grandeur de leur sacrifice. À Rouen, Mary Petre est vêtue d'une robe de satin et un jupon brodé de dentelle dorée[611] tandis qu'à Gravelines, Christina James porte une couronne ornée de « perles et de fausses pierres précieuses[612] ». Les représentations picturales de Cecily Arundell, avant son entrée au noviciat, et de l'infante Isabelle Claire Eugénie, avant et après sa prise d'habit, mettent en contraste les richesses matérielles des candidates et l'austérité de l'habit de l'ordre (voir Annexes 14 et 19).

Par sa facture même, l'habit des clarisses incarne l'esprit de la pauvreté et du dépouillement ; la chronique de Gravelines décrit en détail sa composition :

> Their habitts & garment were ever very course of a low price, & of no sett colour or sort of cloath, some being of a light, other of a dark grey & all as little & scant as they were able to weare them with decency, each had tow peticoats the one for winter, which was

608 Laurence Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies (Manchester: Manchester University Press Manchester, 2017), 23.
609 Voir le chapitre 1 dans Lux-Sterritt, 23-46.
610 Yann Raison du Cleuziou, « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse. Orthopraxie et orthodoxie dans la Province dominicaine de France durant l'après-guerre », *Sociétés contemporaines* 88, nº 4 (2012): 73-98, https://doi.org/10.3917/soco.088.0073.
611 « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden, vol. 1 (London: Pickering & Chatto, 2012), 51.
612 *Gravelines Chronicle*, 21. Ma traduction.

> lin'd with some coarse cloath, the other of thinne course cloath for summer, both were so cutt that they had no plates nor gathering then only what was necessary for sowing it to their bodice unto which they were alwaies made fast, their undercoats were also as scant as cou'd be, & the lenght only to the calf of their legs & often shorter, for as they never went without peticoats nor had the lining of their winter ones loose, that they might better observe their Rule in never wearing more than 3 coates, their under coate being ever one ; when any was cloath'd they generally had a new habit, & an old one given them, so that none had two new ones together, they little regarded of what cloath of colour their undercoates were so some had tunicks of black bayes, & some such course ones that they seem'd rather fitt for cloake baggs, then that use […][613].

Contrairement à l'habit d'autres ordres monastiques, celui des sœurs de sainte Claire n'est pas uniforme ; ce qui prévaut ici est plutôt la pauvreté des matériaux utilisés lors de sa conception, ce que l'ouvrage *Pious Considerations on being a Poor Clare* ne manque pas de rappeler :

> Consider that 'tis absolutely contrary to a Poor Clares Profession to wear fine Cloths, and fare nicely and daintily. She is not call'd to religion for that but to wear course, cheap and contemptible Habits […] but not only in their habits : but also in their linnen & veyles, which ought to be of plain cloth, without silk or lace : in like manner their chords of hemp gross and rough with three plain knots[614].

La répétition, dans plusieurs ouvrages, des adjectifs « coarse » et « scant » montre, par l'absence de confort et de raffinement, le dépouillement des clarisses. Le choix d'un tissu grossier s'érige comme le refus d'adhérer à la vanité mondaine, qui valorise les étoffes précieuses[615]. Par ailleurs, comme n'importe quel autre bien matériel, il est soumis à la règle de propriété collective ; la chronique de Gravelines explique : « None hardly knew which was their own habitt, it being the generall custome after the bride days to take away their habit & give them another, & afterwards they contiunually chang'd from one to another[616] ». Outre les variations de couleur ou de coupe, les uniformes comportent quelques signes distinctifs associés au statut de la religieuse : les novices portent un voile blanc tandis que les sœurs de chœur portent un voile noir.

L'habit, s'il incarne le nouvel *habitus* auquel elles devront se conformer, engendre aussi de véritables contraintes physiques. À leur entrée au couvent, les novices doivent réapprendre à se déplacer ou à dormir avec ce vêtement imposant et inconfortable. Les premiers temps, elles sont assistées par des sœurs plus expérimentées qui leur montrent comment se vêtir correctement ; le manuel de la maîtresse des novices déclare : « some fiew days after as well as the Bride Days some of the young are apointed to Dress them, & help them, to Bed[617] ». Une fois vêtues, les novices

---

613 *Gravelines Chronicle*, 105.
614 PCD MS 59, « Pious considerations on the holy Rule of S. Clare » (s. d.), 85, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.
615 Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa : religious reform in a sixteenth-century city* (Ithaca: Cornell University Press Ithaca, 1989), 114.
616 *Gravelines Chronicle*, 105.
617 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire » (1761), 5, Archives privées des clarisses de Much Birch.

doivent donc s'approprier cette nouvelle apparence qui affecte à la fois leur mobilité et la perception qu'elles ont d'elles-mêmes. Par un effet de miroir, l'habit participe du sentiment d'appartenance à une communauté, à son histoire, ses valeurs mais aussi à son statut dans le monde. Antoine Roullet explique que la cérémonie de vêture « consacre la différence entre l'univers sacré du couvent et le monde social, et institue une barrière entre ceux qui participent au rite et les autres[618] ».

Dès leur arrivée dans la clôture, elles se voient simultanément dépossédées de leurs vêtements séculiers, et de leurs effets personnels, qu'elles ne peuvent conserver dans l'enceinte du couvent. Le jour de la cérémonie de vêture, la maîtresse des novices ou sa compagne rassemble les biens de la candidate qui lui sont retirés et dont le détail est listé dans un registre[619]. Tout écart à cette règle va à l'encontre de l'idéal de pauvreté et révèle souvent une vocation chancelante. Le cas d'Anne Parret, sœur du docteur Parret, mécène du couvent, fait état de la signification d'un tel écart :

> This same yeare 1674 Doctour Parret came over, bringing his sister with him; she made both him & us believe, she had a mind to be Religious, so she was cloath'd Doctour Betham & Doctour Giffard were at it. [...] at last gave evident signs she had no true Vocation, since she did a thing so contrary to it, which was, as all thought, to keep about her 15 guineys all the time she was Novice, which was sufficient to draw upon her the malediction of our holy Father, & our holy Mother[620].

Les termes employés par la chroniqueuse signalent la gravité de l'acte commis par la novice ; la chronique parle de « malédiction » qui s'abattrait sur les religieuses tentées de conserver des objets ou sommes d'argent sans autorisation. Cet acte est loin d'être anodin et semble sceller pour la novice un destin tragique au sein de la vie monastique. En outre, Anne Parrett ne conserve pas seulement l'argent prêté par son frère mais le dépense ensuite pour organiser son voyage de retour en Angleterre :

> The foresaid money had been given her by her brother to keep for him, & which he call'd for when he return'd into England, but cou'd get no other answer from her, then that she had dispos'd of it ; which did much trouble him. But it seems she kept it for herself unknown to any person, for when she went out which was the 7th of July 1675, she produc'd it, & it serv'd to carry her into England [...][621].

L'état d'esprit d'Anne Parret n'est pas en adéquation avec les valeurs prônées par l'ordre. Alors que les membres du couvent entretenaient des doutes sur la nature de sa vocation, cet épisode confirme

---

618 Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1982, 58-63, https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159.
619 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 3.
620 « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden, vol. 1 (London: Pickering & Chatto, 2012), 145.
621 *Ibid.*, 145.

son inaptitude à vivre selon l'idéal de pauvreté. Selon la chronique, le verdict est sans appel : son geste prouve qu'elle n'a pas sa place au sein de la communauté et de l'ordre des clarisses.

Pourtant, il ne s'agit là que d'une première étape dans un programme de dépouillement de plus grande ampleur. En effet, pour devenir une sœur professe, il est obligatoire que la novice renonce définitivement à la totalité de ses biens matériels en dehors du cloître. À ce sujet, les *Declarations and Ordinances made upon the Rule* précisent :

> […] They [the sisters] shall not permit that those who enter do reserve any of their goodes in the world, but that they offer themselves wholy naked of all earthly things, into the hands of our crucified Lord : but if it should happen that any one could not so speedily discharge, & rid herselfe of her temporall goods, and that she were no way content to returne againe unto those things which she had so left ; she shall in the best sort that she can possibly, commit the said goods in some persons fearing God, to distribute the same unto the poore[622]

La règle exhorte la future professe à faire don aux pauvres de tout ce qu'elle possède, excepté dans les trois cas suivants : si les lois du pays le lui interdisent, si la novice est placée sous l'autorité de ses parents ou si ces derniers sont eux-mêmes dans le besoin. Elle peut également choisir de faire don de ses biens au couvent sous forme d'aumônes ; à ce sujet les *Declarations upon the first Rule of St Clare* stipulent : « Note that the Monastery is comprehended amongst the number of the poor, unto which the pretenders may of their own motion bestow some sume, or leave them some pious Legacy in forme of an Almes[623] ». Le couvent a donc le statut de donataire, mais l'abbesse et les membres de la communauté ont l'interdiction d'intervenir dans la décision de la novice. Cette dernière peut néanmoins s'en remettre aux conseils avisés d'une religieuse que les textes normatifs décrivent comme « craignant Dieu[624] ». Le renoncement aux biens matériels permet d'éprouver les qualités de la novice, d'évaluer son degré de motivation ainsi que son adhésion véritable aux valeurs de l'ordre et ce, dès son entrée au noviciat.

Ce renoncement absolu n'est toutefois pas immédiat, d'où l'importance d'une période de probation avant la cérémonie de profession. Le noviciat se présente comme une période de transition durant laquelle la novice se prépare à une nouvelle vie. Pendant une année, elle peut, si besoin, circuler en dehors de l'espace claustral pour se consacrer à des affaires de dettes ou d'héritage en cours avant la prononciation de ses vœux définitifs : « they are permitted to go forth upon necessary cause, or manifestly profitable & reasonable : as for to dispose of their meanes, when it cannot otherwise be don : or for to put an end to any debate, law-suite, or any enmitie[625]

---

[622] *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, 1622, 21-22.
[623] PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare » (s. d.), 18, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.
[624] PCD MS 59, « Pious considerations on the holy Rule of S. Clare », 82. Ma traduction, « fearing god ».
[625] PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 21.

». Cet aspect de la règle montre que les textes canoniques prennent en considération les réalités administratives qui découlent d'un tel choix de vie. Cette étape est d'autant plus essentielle qu'elle représente une mise à l'épreuve dans le processus de sélection des futurs membres de la communauté. En effet, ces retours temporaires dans le monde peuvent détourner la novice de sa vocation, comme l'indique l'exemple de l'Anglaise Catherine Burlacy, novice à Rouen, amenée à quitter le cloître afin de collecter l'héritage de son père récemment décédé. C'est à la charge de la communauté que la novice se rend en Angleterre accompagnée du confesseur du couvent, le père Price :

> Soon after she was cloath'd she had news of her Father's death, & that he had left her two thousand pound. This was a great temptation to her, & hinder'd her from setling, & applying her self her religious dutys, her mind still running upon going into England to get her portion[626].

Les préoccupations temporelles de la novice sont identifiées par la chroniqueuse comme la cause de ses tribulations spirituelles. Après quelques mois passés en Angleterre sous la supervision du père Price, Catherine Burlacy ne semble toujours pas prête à retourner à Rouen, la chronique raconte :

> […] if she wou'd resolve to stay, & not hazard her vocation for her portion, she [the Abbess] wou'd receive her with a good hart, tho' she [the Abbess] shou'd not get a penny of it. But all that her Reverence cou'd say to her cou'd not prevaile with her, she said she wou'd not loose a penny of what was her due, & therfore wou'd goe, after having made promise upon promise, & even vows to come back, as soon as she had got her portion. She remain'd constant about a yeare, publishing every where she wou'd return, but after a while she begun to goe to plays & balls, & by degrees lost her vocation & was married, contrary to all her vows & promises[627].

Cet extrait témoigne de la patience de l'abbesse lors de cette étape aussi délicate que cruciale dans le parcours d'intégration de la novice. Dans ce cas précis pourtant, l'investissement financier de la communauté, l'accompagnement du père Price et le suivi épistolaire de l'abbesse ne suffiront pas à aller à l'encontre de son attachement à la vie mondaine. Ce passage souligne le lien ténu entre l'attachement aux choses du monde et le monde lui-même. L'attrait de Catherine Burlacy pour l'héritage paternel et les choses du siècle est précisément ce qui semble l'éloigner du cloître et donc, de l'état religieux. Ainsi, chez les clarisses, laisser de côté la totalité de ses biens temporels est la première preuve de ferveur religieuse, de retrait de la vie terrestre, et d'engagement dans la vie contemplative selon le « vrai esprit de leur vocation[628] » Par la suite, l'idéal de pauvreté exhorte les postulantes et religieuses à cultiver ce goût du dépouillement. À ce sujet, l'ouvrage *Reflections on being*

---

[626] PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 135.
[627] *Ibid.*, 135.
[628] *Gravelines Chronicle*, 114. Ma traduction.

a Poor Clare précise : « Have not any superfluous things & keep no affection to what is necessary[629] ». Ainsi, adhérer à l'idéal de pauvreté comprend le détachement physique, lors duquel la novice doit être capable de se séparer des choses matérielles, et le détachement affectif, qui implique qu'elle ne doit plus leur accorder d'importance.

Dans le cas de Catherine Burlacy, un autre type de lien affectif semble cependant avoir joué un rôle déterminant dans son détournement progressif de l'état religieux : les liens familiaux. La chronique décrit l'omniprésence de la mère de la novice :

> She wrist to her mother who was gone thither presently after her daughter's cloathing; she answer'd her that she thought nothing cou'd be done & that she wou'd never get her portion unless she return'd, so invited her rather to come, then encourag'd her to stay[630].

La mère peine à laisser sa fille embrasser l'état religieux et cherche à tout prix à la retenir dans le monde. Outre le détachement matériel qui doit avoir lieu à l'approche de leur profession, les novices doivent également faire fi de ces liens affectifs qui les unissaient aux autres.

Synonyme de « mort sociale », l'entrée en religion signifie que la novice – et plus tard la religieuse – loin de la cellule familiale traditionnelle, est désormais soumise à un tout autre ordre hiérarchique et organisationnel. L'entretien de relations affectives ou amoureuses est alors incompatible avec l'esprit de la vie contemplative. À cet effet, l'abbesse ou l'examinateur doit s'assurer que la postulante n'a pas d'engagement de fiançailles ou de contrat de mariage. Ces liens avec le monde pourraient par la suite troubler la religieuse et ses consœurs et nuire à la réputation du couvent, comme en témoigne le récit de sœur Cecily Arundell. Après avoir passé cinq ans au couvent de Rouen comme écolière, elle décide de rentrer en Angleterre où elle est importunée par un prétendant insistant. Lorsqu'avec l'aval de ses parents elle décide de suivre sa vocation et de retourner à Rouen pour y faire son noviciat en 1662, l'homme s'empresse de la suivre jusqu'aux portes du couvent pour y faire un esclandre, prétendant qu'elle était sa femme et que les religieuses la détiennent contre son gré[631]. L'entrée en religion de femmes mariées ou ayant eu des enfants n'est pas interdite, mais elle est soumise à conditions : le mari de la postulante doit lui aussi avoir rejoint un ordre religieux et fait vœux d'abstinence, sous l'œil de l'évêque diocésain[632].

---

629 PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare » (s. d.), 9, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.

630 « Rouen Chronicle I », 135.

631 Ann M. C. Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares of Rouen—I », *Recusant History* 18, nº 1 (1986): 59-102, https://doi.org/10.1017/S0034193200020057; Ann M. C. Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II », *Recusant History* 18, nº 2 (1986): 149-91, https://doi.org/10.1017/S0268419500020511.

632 Notons l'exemple de Lady Trevor Warner qui laissa son mari et ses deux enfants pour suivre sa vocation sur le continent. Voir chapitre III de *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, English College Press (Saint Omer, 1621).

Prendre le voile, c'est renoncer à son statut de fille, de sœur, et parfois d'épouse ou de mère, pour n'embrasser qu'un seul statut : celui d'épouse du Christ. Dans le contexte tumultueux de l'Angleterre, quitter ses proches et se rendre sur le continent peut s'avérer très éprouvant pour la postulante et ses proches puisque l'exil renforce inexorablement le sentiment de séparation. S'ils sont rares, les chroniques évoquent tout de même quelques cas dans lesquels les familles se sont vivement opposées au départ de la jeune fille. Elizabeth Hone, par exemple, née au sein d'une famille protestante, est convertie au catholicisme par sa tante, et souhaite poursuivre sa vocation au sein d'un établissement anglais sur le continent. Malgré les signes évidents de sa vocation constatés par son conseiller spirituel, qui conforte la jeune fille dans son élan initial, l'annonce de cette décision à sa mère semble être une étape délicate, au point qu'elle préfère confier la tâche à un certain Monsieur Muskett :

> [...] she assur'd him [a priest], she cou'd think of no other state, but that of Religion [...] but after she having read the forsaid life, cou'd think of no other Order, then that of a Poor Clare, which desire she long'd to accomplish. She durst not venture to mention the same to her mother, who loved her passionatly, but desired Mr. Muskett to propound it to her, tho' without any effect, for she cou'd not endure to heare him speak of her being Religious, & fell into a great passion, at his proposall of it. Yet she took courage, & went herself the same night, & try'd if she cou'd get her consent, but cou'd not. Her mother wept bitterly, & told her if she left her, she wou'd be her death[633].

Le passage ci-dessus dépeint la tristesse de la mère d'Elizabeth Hone (Frances Claire) à l'annonce du souhait de sa fille, et son refus de céder à sa requête. La chronique évoque des pleurs mais aussi ce qui s'apparente à du chantage affectif : un tel choix entrainerait la mort de sa mère. La vive réaction de cette dernière démontre que les familles ont conscience de ce qu'implique l'entrée de leur fille en religion et du processus de « mort sociale » qui en découle. Les proches – souvent un parent, une grand-mère ou une tante – peuvent ainsi user de toutes sortes de stratagèmes pour retenir une jeune fille dans le monde. Confrontée au refus de ses parents, Elizabeth Hone prend la décision de fuir la maison familiale et de se rendre sur le continent sans le consentement de sa mère et par ses propres moyens :

> After having liv'd with her parents very quietly, two or three yeare, & seeing there was no hopes to get her mothers consent to be Religious, she resolv'd to steale away, which she did by disguising herself in a strange apparell, & lay hid a long time in poor country cottages, where she suffer'd much. But no sooner did she know she was gone, but made her father go to the Kings counsell & get leave, that the Pursuivants might seek in all Catholick houses for her, & he offer'd a hundred pound to any man that wou'd bring him news of his daughter[634].

---

[633] « Rouen Chronicle I », 135.
[634] *Ibid.*, 137.

La chronique décrit une véritable traque engagée par son père qui ira même jusqu'à proposer une récompense à qui lui ramènerait sa fille. Elizabeth Hone, toujours déterminée à suivre l'appel de sa vocation, met en place une stratégie pour échapper à la surveillance de ses proches. Pour ce faire, elle prétend être enfin disposée à se marier :

> she liv'd with her mother to obtain her consent to be Religious, & seeing nothing cou'd prevaile, she resolv'd whatsoever it cost her to run away from her. For this effect she endeavour'd to make her believe that she had now chang'd her mind & intended to marry, so put her self into company cast away her grave attire, & went as brave & vainly dress'd as any of her condition, & at last told her Mother she must needs give her leave to go to London to be married. Her Mother fear'd what she said was not true, & therfore press's her to let her know who she was to marry, but she told her, that he being a person farre above her quality, & having oblig'd her to secrecy till the business was accomplish'd, she was to beg her excuse. Infine her Mother yielded to her desire & sent her gentleman up with her to London, where being come she lodg'd in a gentleman's house, who promis'd her father to engage himself in a bond of 1000 that she not goe from his house[635].

Les parents mettent tout en œuvre pour s'assurer que leur fille ne s'échappe pas de nouveau. Placée sous surveillance rapprochée, elle parvient néanmoins à prendre la fuite et à rejoindre Gravelines en 1629 à bord d'un bateau de pêche[636]. Cet épisode, aux allures de récit à la fois épique et hagiographique, met en avant le courage de celle qui deviendra la vicaire du couvent, mais aussi de la ferveur de sa foi. Sa soif de spiritualité est décrite comme un besoin irrépressible que l'autorité parentale ne peut entraver. L'histoire d'Elizabeth Hone est également le récit d'une victoire spirituelle, celle de sa foi catholique contre des parents aux croyances protestantes. Outre la dimension hagiographique de cet épisode, destiné à édifier les générations présentes et futures, ce passage atteste d'une certaine réalité. Loin des témoignages de vocations forcées, choisir de prendre le voile peut exposer la postulante à de nombreuses pressions familiales et ce, même après son entrée dans le cloître. La chronique poursuit :

> During her Noviceship she suffer'd much, by reason of the continual importunitys of her mother to return. She often writing most sad & afflicting letters to her, & not only threaten'd her with telling her, she wou'd be the cause of her death, but moreover said she wou'd be the occasion of the perdition of her soul ; which caus'd her very great conflicts. Her mother sent also one expressly over to see her, & wou'd have come herself, had not the feare of the sea, hinder'd her[637].

La situation d'Elizabeth Hone souligne ainsi que l'épanouissement dans la vie monastique ne peut se réaliser si la religieuse maintient des liens avec ses proches. Les chroniques louent la vertu de celles qui ont réussi à se défaire de ces liens affectifs, malgré l'opposition de leur famille. Si ces histoires figurent dans les sources historiques d'autres ordres, elles ont une résonnance toute

635 « Rouen Chronicle I », 137.
636 *Ibid.*, 137-138.
637 *Ibid.*, 138.

particulière pour les religieuses de l'ordre de sainte Claire. En effet, cette fuite fait écho à l'histoire de la fondatrice de l'ordre qui avait elle-même décidé de quitter sa famille et renoncé à un mariage prometteur pour suivre sa vocation religieuse. Inspirée par les sermons de François d'Assise qui avait lui-même rejeté les richesses de son père, elle avait pris la fuite le 20 mars 1212[638] pour rejoindre le religieux et ses compagnons dans l'église Sainte Marie des Anges où elle avait pris la décision de consacrer sa vie à Dieu. Une fois entrée en religion, elle avait fait face à la pression constante de son père et de ses oncles. Par ailleurs, une situation similaire figure dans le récit de vocation de la fondatrice des clarisses anglaises de Gravelines, Mary Ward. Initialement destinée à se marier, elle dupe ses proches pour suivre sa vocation. Alors qu'elle était en chemin pour Londres pour s'y procurer des « vêtements élégants et d'un nouveau goût[639] » pour son mariage, elle prend la fuite en direction du Continent pour prendre le voile chez les clarisses de Saint-Omer. C'est ce goût du renoncement aux richesses du monde et aux liens terrestres renforcent l'aura charismatique de Mary Ward.

Cette mort à soi et l'intégration à un groupe s'effectuent de manière progressive, lors du noviciat. Ce dépouillement ultime se matérialise par l'abandon des biens matériel, mais également par l'abandon, au moment de la profession, de son nom de naissance au profit d'un nom de religion. Pendant le noviciat, les novices conservent encore leur nom civil, signe de leur engagement encore partiel dans la vie monastique. Certaines, impatientes, tentent parfois de brûler les étapes, à l'exemple de sœur Elizabeth Twaites :

> This happy Bride humbly begg'd to be called Collet Clare, having another name during her Noviship ; they would not give her the comfort it was granted her till her profession, & seeing them writing her vows, she did not dare to look nor to ask what her name was[640].

Après l'abandon des biens terrestres, le changement de nom est la dernière étape destinée à dépouiller la religieuse de son identité séculière. Si rien n'est précisé quant au choix de ce nouveau patronyme, les sources narratives révèlent qu'il peut être influencé par une expérience spirituelle marquante dans la vie de la future religieuse ou par la spiritualité du couvent. Chez les clarisses, on trouve souvent les appellations suivantes : « Colette », « Claire », « Francis », « de la Passion », « de la sainte Croix » ou « de Jésus ». On observe toutefois que dans certains monastères comme celui des Françaises de Reims, les moniales conservent leurs patronymes favorisant ainsi l'identification

---

638 Nuit des Rameaux.
639 Raymond de Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* (Dunkerque: imprimerie de B. Kien, 1857), 16, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.
640 *Gravelines Chronicle*, 214.

familiale et reflétant leur noble statut[641]. Ce choix initial s'inscrit dans la droite ligne du changement législatif que les clarisses rémoises opèreront plus tard, en adoptant la règle Isabelline leur permettant de posséder des biens et de toucher des rentes en commun. Pourtant, l'attribution d'un nouveau patronyme dissout l'identité individuelle dans une identité collective, renforce le sentiment d'appartenance à un groupe spirituel spécifique et participe de son uniformité.

La jeune fille doit laisser la personne qu'elle a été dans le siècle et se présenter vierge – au sens propre et figuré – à Dieu et à la communauté. La postulante se présente tel un palimpseste. Dépouillée de ses biens temporels, détachée de tout liens affectifs, et aliénée de son ancienne identité, elle apparait comme une page blanche, prête à recevoir les enseignements de la maîtresse des novices et de toute la communauté. Durant sa formation, la novice doit redéfinir les modalités de son existence au sein de ce nouvel espace et de cette nouvelle famille, aux règles bien définies. Au cœur de ce nouvel environnement, la candidate va pouvoir débuter un travail de longue haleine durant lequel elle sera formée pour se conformer à un nouvel *habitus* tel que prescrit par l'ordre de sainte Claire[642]. Les membres existants du couvent occupent une place essentielle lors de cette période d'apprentissage puisque ce sont eux qui, forts de leur expérience, transmettent aux novices le savoir et les codes nécessaires pour intégrer cette nouvelle famille régie par ses propres normes.

b. « When you come to Religion, it is to be cut, carved & polished by others[643] »

À son entrée au noviciat, la jeune novice, dépouillée de ses effets personnels et de son ancienne apparence physique, est présentée comme un matériau brut qui n'attend qu'à être travaillé, taillé et poli au cours d'un apprentissage qui apparaît ici comme un projet collectif :

> You must think when you come to Religion, it is to be cut, carved & polished by others, that they are as so many workman to work upon you and perfectionate you, some by words, some by Works and others by thoughts and judgements, Remain you firm as a Statue or Picture in the hand of the Painter untill you are entirely perfectionate[644].

Cet extrait de l'ouvrage *Reflections on being a Poor Clare* indique que chaque religieuse présente dans le cloître contribue, à sa manière, à façonner la future professe. La novice est présentée comme une toile vierge et ses ainées comme des artistes, maîtres dans l'art de concevoir de futures moniales

---

641 Voir MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives » (Reims, 1652), Archives privées du couvent des Clarisses de Cormontreuil; MS, « Registre pour Ecrire les actes de vestures professions et sépultures qui se font en labbaÿe de Ste claire de Reims Commence au premié janvier mil sept cent trante sept » (s. d.), 88H1, Archives Départementales Marne.

642 Raison du Cleuziou, « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse ».

643 PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare », 15.

644 *Ibid.*, 15.

édifiantes. L'année de probation, qualifiée « d'école pour apprendre la perfection[645] » est une période d'apprentissage intense durant laquelle la jeune fille va, aux côtés de ses consœurs, assimiler les codes de la nouvelle société qu'elle intègre.

À son entrée dans le cloître, la jeune fille se soustrait à l'autorité parentale pour se soumettre à l'autorité de l'abbesse, supérieurs masculins et autres membres de la communauté. Elle quitte définitivement sa famille séculière pour intégrer un nouveau groupe qui en reprend pourtant certains codes :

> […] it was the natural family which gave the spiritual household its organisational model and allowed it to function harmoniously. Whilst enclosed nuns pursued an ideal of separation from or even death to the secular world, they found another expression of family life in their experience of the cloister. They left their homes and relatives in England to form new spiritual families, with new mothers and sisters, new rules and new roles to play. Convents could therefore be construed as microcosms of the societies from which they sprang[646].

Dans les règles monastiques, l'analogie entre la famille séculière et spirituelle dicte la nature des relations entre l'abbesse et le reste de la communauté mais aussi entre les sœurs elles-mêmes. En outre, dans le contexte franciscain, la notion de « famille » se distingue de celle présente dans d'autres groupes monastiques comme les bénédictins ou les dominicains. Comme le souligne Pierre Moracchini, la « famille franciscaine » se démarque par sa mixité et sa diversité mais aussi par le lien que les trois ordres qui la composent cultivent entre eux[647]. La prononciation des vœux temporaires puis définitifs lors de la cérémonie de vêture d'abord, puis à la profession, marque la soumission à ce tout nouveau paradigme :

> I Sister. N. do vow & promise unto God, unto the Glorious Virgin Mary, unto our holy Father S. Francis unto our Mother S. Clare, and unto You Reverend Mother Abbess, and, unto all your successours that hold your place, all the daies of my life to observe the Rule and Forme of life of the Poor Sisters of S.Clare, which was given to her by our Holy Father S.Francis, and confirmed by Pope Innocent the 4th, living in Obedience, without propriety, and in chastity, under a perpetuall inclosure according to the Ordinance of the said Rule[648].

Saint François est présenté comme un père et sainte Claire comme une mère, à l'instar de l'abbesse et des supérieurs du couvent. Les vœux redéfinissent ainsi les nouvelles modalités de la vie de la novice. Cette dernière promet de respecter les valeurs centrales de l'ordre, de son cadre législatif et de sa hiérarchie interne.

---

645 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 32.
646 Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 71.
647 Pierre Moracchini, « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVIIe siècle) », *Revue Mabillon*, n° t. 12 (2001): 206.
648 PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 23.

Dans cette nouvelle famille, l'abbesse est une mère attentive aux besoins de ses filles spirituelles ; la règle déclare : « They [the sisters and the Abbess] shall freely declare the one unto the other their necessity ; for if a true mother do love and nourish her carnall daughter, with how greater diligence and care ought a Sister to love & nourish her spirituall Sisters[649] ». À plusieurs reprises, les textes insistent sur le modèle de la famille naturelle lorsqu'ils présentent les formules suivantes : « naturall mother to her Child or child to her mother[650] », « esteeming all they had & even themselves to belong more to their Sisters, then to them[651] ». Ce langage, s'il est employé au sein d'autres ordres, revêt ici une dimension supplémentaire puisque la première règle de sainte Claire, mais aussi la règle mitigée d'Isabelle et les constitutions de Sainte Colette sont toutes trois écrites par des femmes, pour des femmes. Les textes législatifs des clarisses mettent en avant le caractère maternel de la mère supérieure et l'exhorte à faire preuve de bonté et d'humilité envers ses filles spirituelles. Il est même suggéré dans les *Declarations and Ordinances made upon the Rule* que « celles-ci puissent lui parler et agir avec elle comme des maitresses avec leurs servantes [...][652] ».

Derrière cette apparente familiarité, la hiérarchie communautaire n'en demeure pas moins verticale et très codifiée. Dans un premier temps, l'organisation de la communauté s'articule autour de quatre statuts – élève, novice, sœur de chœur, sœur converse – qui déterminent leur position hiérarchique et dictent la manière dont elles circulent dans le cloître et interagissent avec leurs consœurs. Le statut le plus prestigieux est celui de sœur de chœur, lesquelles ont une fonction purement spirituelle, contrairement aux sœurs converses dont la mission est d'assurer la réalisation des tâches domestiques. Très tôt, les novices doivent prendre conscience de leur statut au sein du cloître et assimiler un nouveau modèle relationnel aux interactions minutieusement codifiées selon le statut, la fonction mais aussi selon l'âge et les années de profession. À ce titre, le manuel destiné à la formation des novices du couvent d'Aire-sur-la-Lys précise : « […] when any Sister or Sisters pass by them they must decline to them particularly the seniors, & when they meet a Religious at any dore they are to Stand & let them pass before them even their Companions if Elder in the House […][653] ». Le noviciat permet aux jeunes filles d'assimiler un tout nouveau langage social

---

649 *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, 36. On trouve une allusion similaire dans la chronique de Gravelines : « That if a true Mother doe love & cherish her carnall daughter, how much more ought a sister to love & nourish her spirituall sister. If then she will have the love of a Sister to exceed that of a mother in a farr higher degree does she suppose the love of the superiour & mother unto her subjects », *Gravelines Chronicle*, 48-49.

650 *Gravelines Chronicle*, 131.

651 *Ibid.*, 131.

652 *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, 24-25. Ma traduction.

653 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 27.

destiné à maintenir la verticalité des rapports et à prévenir les conflits internes. À ces statuts peuvent s'ajouter certaines fonctions qui précisent le rôle de chaque religieuse au sein de la communauté.

L'abbesse occupe la fonction la plus élevée dans la hiérarchie conventuelle. L'ensemble de la communauté doit le respect et une obéissance aveugle à leur supérieure et à ses conseillères. En effet, l'abbesse – élue par la communauté ou par nomination royale – ne gouverne pas seule : elle est secondée par la vicaire ainsi que huit discrètes dont la fonction s'inscrit dans le prolongement de l'autorité de la supérieure[654]. Conformément aux décrets tridentins, l'abbesse doit avoir plus de trente ans lors de sa prise de fonctions[655]. Cependant, dans les couvents de clarisses exilées, trois abbesses ont accédé au supériorat avant l'âge prescrit, Susanna Gage à l'âge de vingt et un ans, Elizabeth Tildesley de vingt-neuf ans et Cecilly Dillon à l'âge de vingt-cinq ans. On peut supposer que le manque d'effectif et l'absence de religieuse expérimentée dans la communauté ont dicté leur nomination.

Si les abbesses et leur gouvernement incarnent l'autorité au sein du cloître, d'autres officières occupent des rôles tout aussi indispensables au bon fonctionnement de la vie communautaire comme la dépensière, la portière, la tourière ou la sacristaine dont les fonctions ont été détaillées dans le chapitre précédent. La mère des malades est responsable de l'infirmerie et de l'administration des soins. La maîtresse des novices, ou maîtresse des jeunes, a le soin d'encadrer et de former les novices tandis que deux autres religieuses s'occupent des écolières. Enfin, une sœur de chœur occupe le poste de scribe et de chroniqueuse du couvent, à l'instar de la sœur Cécily Cornwallis qui est à l'origine de la plupart des ouvrages qui nous sont parvenus du couvent anglais de Rouen. La répartition de ces différents rôles peut être affectée par la taille de la communauté ; par exemple, aux balbutiements des fondations exilées, une sœur assure souvent plusieurs fonctions à la fois. La première abbesse de Gravelines, Mary Gough, occupe plusieurs rôles simultanément : « […] there was neither chosen mistriss of the Novices, nor of the Quire, the Abbess veing willing for a time to supply those two places herself[656] ». Les Anglaises seront en mesure de régulariser cette situation lorsque leurs effectifs augmentent et que les premières novices, devenues professes, sont à même de prendre des responsabilités.

Dès leur première semaine au couvent, la maîtresse des jeunes inculque aux nouvelles recrues la manière dont elles doivent appréhender ce nouvel ordre hiérarchique et les codes qui l'accompagnent. Les novices doivent par exemple veiller à toujours se présenter à l'abbesse en étant décemment vêtues, qu'il s'agisse d'un échange public ou privé : « they are never to Come to her

---

654 MS, BW28a., « The office of the office of the discreet » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.
655 *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, 68.
656 *Gravelines Chronicle*, 39.

with their Cloaks on, their Sleeves turnd up, short vails, apron on tuckt up ot with hard Soles »[657]. Le port de l'habit, s'il est signe de renoncement au monde et d'appartenance à un groupe donné, est aussi un signe d'obéissance et d'application. Le mois qui suit leur arrivée dans le cloître, les novices sont dispensées de pénitence mais sont tout de même convoquées au chapitre une fois par semaine avec le reste de la communauté. Au chapitre, l'abbesse prend les mesures nécessaires pour corriger chacun des manquements de la novice ou professe qui ne doivent – au chapitre ou ailleurs – contester, répliquer, s'excuser ou chercher à pallier leurs fautes[658]. À genoux, les mains jointes puis prosternées à terre, les novices sont les premières à s'exprimer devant l'ensemble de la communauté puis sont invitées à quitter le chapitre ; ainsi, elles ne peuvent pas prendre connaissance des écarts des sœurs professes. Cette manière de procéder témoigne de la volonté des supérieures de préserver les jeunes religieuses en devenir mais aussi de maintenir une hiérarchie et l'autorité détenue par l'abbesse. Le chapitre est l'occasion de verbaliser ses fautes mais aussi de rappeler l'ordre hiérarchique conventuel.

Durant cette année de préparation à la vie monastique, les apprenties moniales vont également découvrir la répartition du temps dans le cloître et l'organisation journalière de la communauté autour des heures canoniales. Chez les clarisses, une journée type s'organise de la manière suivante : les sœurs se lèvent à vingt-trois heures trente et se rendent immédiatement au chœur où elles s'adonnent à la lecture jusqu'à ce que l'office des Matines soit sonnée à minuit. Une fois l'office terminée, les sœurs se recueillent près du feu jusqu'à deux heures[659], puis se couchent pour se lever à nouveau à cinq heures ; elles se rendent au chœur pour prier avant Prime qui a lieu une demi-heure plus tard. Après la Tierce, la vicaire sonne un temps de méditation d'une durée de quinze minutes à observer dans le chœur. À cinq heures quarante-cinq, les sœurs lisent les psaumes pour Sexte, puis la messe est sonnée. Ensuite, elles rejoignent leur cellule pour une trentaine de minutes afin d'y faire leur lit avant de se diriger vers l'atelier. Après un court temps de prière, les moniales se consacrent, en silence, à leurs travaux manuels et s'adonnent aux prières de leur choix[660]. Elles retournent ensuite dans l'église pour une deuxième messe. Le repas est sonné à onze heures. Une fois terminé, elles se rendent de nouveau au chœur pour l'office de None à midi. L'office est suivi d'un temps de lecture individuelle dans leur cellule, le chœur ou, les jours saints, dans le jardin. À treize heures, elles se rendent de nouveau à l'atelier afin de poursuivre leurs travaux

---

657 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 26.
658 *Ibid.*, 26.
659 Ce temps est étendu jusqu'à 2h30 en hiver.
660 PCD MS 47, Mary Gough, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (Gravelines, 1727), 11, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.

manuels commencés le matin. Elles travaillent et se recueillent en silence jusqu'à ce qu'elles retournent au chœur à quinze heures pour les Vêpres et les chants funèbres. À dix-sept heures, la collation est servie dans le réfectoire et à dix-sept heures trente sonne l'heure des Complies durant laquelle les sœurs commémorent leurs saints patrons et leurs fondateurs. À dix-huit heures quarante-cinq, après avoir effectué leur examen de conscience, elles quittent l'église pour rejoindre leur cellule et recevoir la bénédiction. L'abbesse annonce ensuite un temps de discipline avant que les sœurs ne se retirent dans leur cellule pour se coucher trente minutes plus tard, à vingt heures quinze. Elles se lèvent à nouveau trois heures plus tard pour débuter une nouvelle journée.

Les premiers mois du noviciat, la jeune fille se voit dispensée de certaines obligations le temps de parfaire sa formation. Des temps d'étude, à dix heures et quatorze heures, destinés à l'apprentissage de l'office et du latin sont ainsi insérés dans l'*horarium* traditionnel du couvent. Les novices sont pourvues d'un *Excercice book* grâce auquel elles étudient les prières de chaque office et cérémonies : « [this] book must be their Study practice & Constant Companion[661] ». Le manuel de la maîtresse des novices suggère que cette étape n'est pas aisée et nécessite beaucoup de travail. Ainsi, lorsque qu'il est inoccupé, l'espace du chœur est investi par la maîtresse et les novices afin qu'elles puissent mettre en pratique leurs apprentissages théoriques. Les jeunes apprenties se familiarisent avec l'espace conventuel et la manière dont elles doivent se l'approprier et s'y mouvoir. Elles apprennent à se prosterner, à joindre les mains, à embrasser le sol ou encore à marcher en procession[662]. L'apprentissage de toute la gestuelle sacrée est une étape cruciale dans leur formation et rien n'est laissé au hasard ; par exemple : « [They learn] how to put of their soles when they Kneel & Cover them with the skirt of their Habit [...][663] ».

Dans le cloître, elles peuvent compter sur les autres membres de la communauté qui, fortes de leur expérience, se présentent comme de véritables modèles à suivre. Pendant l'office, elles sont donc placées aux côtés de la maîtresse et de sa compagne ; si elles excèdent le nombre de deux, elles sont alors installées avec la vicaire. Elles sont ensuite placées au milieu du chœur, aux côtés de jeunes religieuses exemplaires sur qui elles vont pouvoir, par mimétisme, se former au déroulé de la cérémonie. Cet entrainement se poursuit pendant trois semaines ou plus, si la maîtresse le juge nécessaire[664]. Par ailleurs, elles sont également formées à l'exécution des tâches domestiques quotidiennes. On leur apprend à faire leur lit, vider leur pot de chambre, balayer leur cellule[665] mais

---

661 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 10.
662 PCD MS 47, Mary Gough, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (Gravelines, 1727), 11, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.
663 *Ibid.*, 8.
664 *Ibid.*, 6.
665 *Ibid.*, 7.

aussi préparer les repas, laver la vaisselle, ou débarrasser la table. Si elles étaient restées dans le siècle, ces tâches auraient été, pour la plupart, assurées par des domestiques. Dès leur entrée dans le cloître, les novices pratiquent l'humilité et renoncent à leur statut privilégié.

Dans ce processus d'apprentissage, la maîtresse des novices joue un rôle central de tutrice, comme en témoigne ce passage de son manuel d'instructions :

> […] it contains diverse points she must repeat it to them severall times, to make them conceive it well [...] & Examines them the next day what they've retaind of that which she taught them [...] & renew their memorys if they do not, by rehersing it overagain [...][666].

Chaque étape de la journée, chaque geste, chaque parole prononcée, fait l'objet d'une ou plusieurs leçons puis de répétitions quotidiennes menées sous sa supervision et les yeux aguerris des professes. Ainsi, les moniales mettent leur expérience de la vie religieuse au service de la formation de leurs futures consœurs en leur transmettant savoirs et savoir-faire. L'objectif est de former de futures religieuses qualifiées et autonomes, qui deviendront des membres utiles de la communauté, perpétuant son charisme spirituel et formant à leur tour de futures générations de religieuses.

[666] PCD MS 47, Mary Gough, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (Gravelines, 1727), 16, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.

II. Une sélection exigeante à l'image d'un mode de vie austère

> [...] an Holocaust offer'd to God, ought to have *firm foundations, to be made of the choicest wood* ; and have nothing immolated therein, but what has the conditions requisit. The Sense of the Allegory is obvious for *those who desire admittance to your holy Profession, are in effect the Foundations of Religion* [...] for which reason your holy Mothers orders the Abbess diligently to examin, or cause to be examin'd, such as desire admittance, concerning their Faith, and the holy Sacraments of the Church [...][667].

Dans l'ouvrage spirituel du couvent d'Aire-sur-la-Lys intitulé *Pious Considerations on the Holy Rule of S : Clare* et publié en 1711, l'auteur, par le biais d'une allégorie biblique, attire l'attention des supérieurs et religieuses professes sur les enjeux qui jalonnent la sélection des futurs membres d'une communauté. L'image convoquée ici est percutante : comme un charpentier qui choisirait le meilleur bois pour construire les fondations d'un édifice solide, les moniales se doivent de sélectionner des candidates aux dispositions morales et physiques adéquates pour assurer la pérennité, non seulement de leur communauté, mais également de l'Institution catholique. L'auteur rappelle donc la nécessité d'apporter un soin tout particulier à la sélection des individus qui vont intégrer le couvent ainsi que sur la responsabilité collective qui repose sur l'abbesse, certes, mais aussi sur les sœurs de chœurs et les supérieurs masculins. L'enjeux de la sélection est d'autant plus important que les couvents anglais, comme l'a démontré le chapitre précédent, sont des structures précaires et donc, fragiles. Pour croître et perdurer elles doivent donc former des communautés stables, aux membres vertueux qui leur permettront de se forger une réputation et d'attirer d'autres candidates. Les textes canoniques stipulent de façon explicite les conditions de réception d'une postulante et le processus de sélection qui doit opérer avant son entrée définitive en tant que sœur professe. L'importance de cette étape est d'ailleurs soulignée par son placement dans la structure de la règle de sainte Claire, puisqu'elle fait l'objet de son deuxième chapitre, intitulé « Of the Examen, and other things to be observed in the reception of the sisters into the Order, and of their Profession[668] ». Alors que le concile de Trente a tenu à réformer les modalités d'entrée en religion, les ordres disposent de leurs critères propres. Les postulantes doivent non seulement être enclines à la vie monastique, mais aussi à l'esprit de l'ordre. Les clarisses disposent de critères spécifiques et la sélection qui est opérée – qu'elle soit positive ou négative – est à l'image de l'identité de l'ordre et du couvent. Elle est également révélatrice d'un positionnement particulier vis-à-vis d'autres couvents de clarisses et d'autres ordres concurrents. En effet, Caroline Bowden observe que les

---

667 PCD MS 59, « Pious considerations on the holy Rule of S. Clare », 74.

668 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, Thomæ Geubels (Saint-Omer, 1665), 81. Dans la Règle de saint Benoit, le chapitre sur la réception des postulantes arrive bien plus tard dans la structure du document. En effet, le processus est détaillé dans le chapitre intitulé « La manière de recevoir les frères ».

couvents anglais, comparés à leurs homologues italiens ou français, opèrent une sélection rigoureuse, traduisant leur souhait de composer des communautés vertueuses et pérennes[669].

a. Un processus collectif déterminant

La procédure et les différents acteurs qui encadrent la sélection d'une postulante et son accès au noviciat puis à la profession sont méticuleusement détaillés par la règle et les constitutions colettines. De nombreuses étapes séparent l'arrivée de la candidate de la prononciation des vœux définitifs. Le processus d'entrée au noviciat débute par un premier entretien obligatoire mené par l'évêque, son porte-parole ou par l'abbesse[670], oralement ou à l'écrit, qui sera ensuite dressé sous forme de procès-verbal signé par les deux parties et conservé aux archives du couvent[671]. Si cet entretien est concluant, la candidature de la postulante est alors examinée par l'ensemble des sœurs professes, puis soumise à un vote collectif. Pour intégrer le noviciat, la postulante doit recueillir la majorité des voix des membres de la communauté ; ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra prononcer ses vœux temporaires, prendre le voile blanc et commencer sa formation pour une durée probatoire d'un an. À l'issue de cette année, la novice sera soumise à un deuxième examen similaire et à un vote au chapitre, confirmant qu'elle est apte à rejoindre les rangs de sa nouvelle famille spirituelle (Annexe 20)[672]. Les textes normatifs des clarisses exigent que la novice sache réciter l'office divin et soit familière de ses obligations si elle souhaite prononcer ses vœux définitifs[673]. Si une novice est considérée inapte, son année de noviciat est reconduite jusqu'à ce qu'elle soit prête à vivre selon l'idéal de l'ordre mais elle peut également être renvoyée auprès de sa famille, mettant ainsi fin à ses aspirations à la vie monastique. Le concile de Trente proscrit également les professions avant le terme de la période probatoire et ce, quelles que soient les circonstances.

L'entrée d'une nouvelle recrue est une responsabilité collective : de la qualité des recrutements dépend l'avenir de la communauté. La dimension collective de cette pratique permet également de réguler le pouvoir de l'abbesse ou celui des supérieurs masculins et de prévenir d'éventuels abus si ces derniers tentaient d'imposer la réception d'une jeune fille. L'intérêt que la

669 Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 55.
670 Chez les capucines de Paris, l'examen est mené par le Père Ange de Joyeuse assisté du provincial de l'Ordre. Voir Denis, *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702* (Couvin, 1911), 20.
671 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 134-35.
672 Grâce à la chronique de Raymond de Bertrand, un exemple de cet entretien nous est parvenu, voir Annexe 20. Bertrand, 134-36.
673 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 113.

supérieure doit porter à une candidature doit être dénué de toutes motivations « personnelles ou financières[674] », comme l'illustre l'exemple de Mrs Bishop :

> The yeare 1669 in the month of April Mr. Mallet then President of the English Benedictins sent Mrs. Bishop over to be Religious; she had been Novice at Ayre, but came out, & desir'd to come hither [et Rouen], she had a good portion, but finding her of a very weak Judgment, we sent her back into England, & passing by Graveline, she there resolv'd to take the habit, which she did, but was carried from the Quire to the Infirmary, & dy'd 8 days after very happily[675].

L'exemple de cette postulante est ici mis en texte pour démontrer l'incorruptibilité des membres du couvent, qu'une dot conséquente ne suffit pas à convaincre lorsque le profil présenté est jugé impropre à l'état religieux. L'ouvrage *The Book of Ceremonies and Observances of our Convent* exhorte d'ailleurs les supérieurs à préférer des recrutements de qualité aux recrutements nombreux : « [The abbess may] prudently seeking that the community increase rather in Vertue and perfection of spirit then in number [...][676] ». C'est donc avec la plus grande attention que l'abbesse doit tenter de discerner les qualités ainsi que les motivations d'une candidate. À cet égard, le manuscrit *Declarations upon the first Rule of Saint Clare for the Monasteries of the Poor Clares* énumère les motivations jugées contraires à la vocation spirituelle : « when the maiden is not moved to this undertaking & will, by exteriour motives, as by any misfortune, or for to please her parents, or for to avoid any servitude, or poverty in the world or out of vanity, or presumption of spirit[677] ». Chez les clarisses, la pauvreté est un choix, non un moyen de fuir les contraintes du siècle. De même, l'entrée d'une postulante doit être le fruit de sa volonté propre.

Au XVIIème siècle, les vocations forcées font l'objet d'une attention toute particulière de la part des supérieures des couvents. Au cours de l'examen d'entrée ou de profession, l'abbesse ou l'évêque doit parvenir à évaluer si la candidature de la jeune fille découle de sa volonté propre ou d'une contrainte extérieure[678]. En tant qu'institutions nouvellement fondées et réformées, les couvents anglais ont tout intérêt à prendre les précautions nécessaires pour se prémunir de tout scandale de vocations forcées qui ont par le passé terni l'image de l'institution monastique.

Ces pratiques perdurent toutefois dans les couvents français, installés de longue date, et qui n'ont pas connu de rupture. Au XVIIème siècle, Oudard Coquault, bourgeois de la ville de Reims

---

674 PCD MS 47, Mary Gough, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 112. Ma traduction, « neither for goods, nor friends ».
675 « Rouen Chronicle I », 121.
676 PCD MS 47, Mary Gough, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 145.
677 PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 12-13.
678 Alexandra Roger, « Contester l'autorité parentale : les vocations religieuses forcées au XVIIIe siècle en France », *Annales de démographie historique* 125, n° 1 (2013): 43-67, https://doi.org/10.3917/adh.125.0043; Anne Jacobson Schutte, *By force and fear : taking and breaking mnastic vows in early modern Europe* (Ithaca: Cornell Univ. Press Ithaca, 2011).

dénonce le poids des contraintes parentales dans l'inspiration des postulantes dans les couvents alentours. Dans ses *Mémoires*, il écrit :

> […] et ainsi ils [les parents]oublient leur sang sans pitié de leur enfans, se coiffant d'une prétendue vocation du St Esprit, mettent leur fille à l'âge de 10, 12 et 14 ans par avant que sa sensualité naturelle luy parle, et elle est professe plus de quatre ans par avant que de pouvoir cognoistre en elle ce que elle est[679].

Lorsque Coquault blâme l'attitude des parents, il n'en blâme pas moins les monastères faisant preuve de négligence envers ces jeunes filles que rien ne destinait à la vie religieuse. À cet égard, Claire Walker et Caroline Bowden montrent que les établissements anglais se démarquent des couvents européens et ce, même après la promulgation des décrets tridentins[680]. En effet, prendre le voile dans un couvent installé par-delà la Manche nécessite l'organisation d'un voyage couteux et dangereux, pour la jeune fille elle-même, mais aussi pour sa famille qui s'expose à de lourdes peines. Ces facteurs limitent ainsi les abus et vocations forcées dans les couvents exilés. En outre, l'acte même de s'engager dans les ordres sur le continent et tout ce que cela implique pour les Anglaises, atteste de leur ferveur spirituelle, bien que cela ne constitue en rien l'assurance de leur réception au noviciat.

Les cas de vocation forcées semblent peu fréquents chez les clarisses anglaises, mais sources révèlent quelques cas de ce qu'Elizabeth Rapley appelle des « vocations conditionnées ». Il s'agit le plus souvent de fillettes envoyées au couvent comme pensionnaires et que leur maigre expérience du monde extérieur pousse à poursuivre l'état religieux, plus par manque d'alternatives que par réelles convictions[681]. L'Anglaise Mary Bournem, par exemple, avait d'abord été écolière pendant sept ans avant d'intégrer le noviciat. De même, Dorothy Cuffaud avait intégré le pensionnat de Rouen à l'âge de dix ans avant de postuler au noviciat en 1685[682]. D'autres vocations suggèrent l'insistance d'un parent ou d'un proche, à l'exemple de la sœur Anne Leveson qui raconte que son père la destinait très tôt à devenir religieuse, elle écrit : « My father offerd me freely to Allmighty God to serve his divine majesty in a religious course before I was yet born[683] ». Ces cas de « vocations conditionnées » ne sont donc pas exclus de l'histoire des couvents anglais ; ils semblent néanmoins isolés sur l'ensemble de la période étudiée.

---

679 Oudard Coquault, *Mémoires de Oudard Coquault, bourgeois de Reims (1649-1668)*, éd. par Charles Loriquet (Reims: Imprimerie de Gény Reims, 1875), 513.

680 Claire Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 » (1995), 48; Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 55.

681 Elizabeth Rapley, « Women and the Religious Vocation in Seventeenth-Century France », *French Historical Studies*, 1994; Elizabeth Rapley, *The Devotes : Women and Church in Sevententh-Century France* (Montreal: McGill-Queen's University Press Montreal, 1990).

682 « Rouen Chronicle I », 147.

683 Nicky Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, Early modern Englishwoman, 1500-1750 (London: Routledge London, 2016), 73.

Au contraire, l'étude des notices mortuaires des clarisses anglaises révèle que, sur les quatre couvents, l'âge des clarisses anglaises au moment de la profession est relativement élevé. Sur la période 1600-1750, l'âge médian des sœurs de chœur de Gravelines oscille entre 19 et 21 ans, entre 19,5 et 24 ans à Aire-sur-la-Lys, 18 et 20 ans à Dunkerque et 18 et 23 ans à Rouen (voir Annexe 21). L'âge des sœurs converses est, lui, nettement plus élevé et à tendance à fortement décroître au fil des décennies, traduisant la confiance que les familles anglaises accordent aux couvents exilés et l'efficacité des réseaux de recrutement. À Gravelines au début du XVIIème siècle, l'âge médian des sœurs laies est de 36 ans et ne cesse de chuter jusqu'à atteindre les 23 ans en 1750. Un phénomène similaire pour les sœurs converses peut être observé sur les trois autres couvents : de 49 à 26 ans à Aire-sur-la-Lys, 29,5 et 24 ans à Dunkerque 34,5 et 23,5 ans à Rouen (voir Annexe 22). Ainsi, un âge de profession élevé peut laisser supposer que la prononciation des vœux solennels est le fruit d'une décision murement réfléchie et non le résultat de pressions familiales. Un constat similaire peut être établi chez les clarisses françaises de Lille dont l'âge médian de profession se situe entre 21 et 22 ans (voir Annexe 23)[684]. Ces chiffres permettent de formuler une seconde hypothèse, propre à l'ordre de sainte Claire. En effet, les âges élevés observés chez les Anglaises et les Françaises suggèrent que l'austérité de l'ordre dissuade l'entrée de toutes jeunes candidates[685].

Durant le noviciat les sœurs de chœur mettent à l'épreuve la vocation de la candidate et évaluent son degré d'adhésion aux valeurs de l'ordre. Si elle est acceptée au noviciat, la jeune fille peut encore choisir de quitter le cloître avant sa profession. C'est le cas de plusieurs écolières de Gravelines, récemment acceptées au noviciat, comme le raconte la chronique :

> In the Spring came Mrs Catherine Keynes, Mrs Mary Cotton, Mrs Isabell Wetherall who were schollars with the lay sisters, their numbers being then 7, divers others came to make their tryall but stay'd not *either for not being found fitt, or elce thought that life too strict for them* [...][686].

La chronique de Gravelines insiste sur le fait que la prononciation des vœux définitifs résulte *in fine* d'une décision réciproque de la part de la communauté et de la candidate. Ce passage de la chronique dans lequel les écolières quittent le couvent renforce l'hypothèse évoquée plus haut selon laquelle la vie austère menée par les clarisses aurait un caractère dissuasif. D'autres raisons peuvent pousser les novices à rompre leurs vœux temporaires. Par exemple, Elizabeth Martin décide de mettre un terme à son noviciat au couvent d'Aire-sur-la-Lys, alors sous la direction spirituelle des

---

[684] Données collectées dans le registre de vêture des clarisses françaises de Lille dans Denis du Péage, *Religieux, religieuses et chanoines de Lille et de la région*, vol. 26-27, Religieux, religieuses et chanoines de Lille et de la région (Desclée, de Brouwer, 1928).

[685] Pour vérifier cette hypothèse il faudrait néanmoins disposer de plus de données provenant d'autres couvents français.

[686] *Gravelines Chronicle*, 36. Mes italiques.

frères mineurs pour intégrer, quelques années plus tard le couvent de Gravelines soumis à la supervision de l'évêque et à la direction spirituelle des jésuites[687].

Avant sa profession, la novice peut donc quitter la communauté quand elle le souhaite, non sans interrogations de la part des sœurs, surtout si son profil semblait prometteur. C'est notamment le cas de Catherine Windoe, dont le choix initial s'était porté sur le couvent de Gravelines, où se trouvait l'une de ses tantes. Après un temps passé au sein de la communauté, elle prend finalement la décision de rejoindre un couvent de carmélites, et confesse dans ses écrits personnels : « I thought them very rediculous, that would sometimes be asking me why I would not remain there, I gave them such short answers that they troubled me not much with it[688]». Le témoignage de Catherine Windoe atteste de l'attention et de la considération portée à de potentielles nouvelles recrues, prometteuses ou non. En effet, si le départ d'une candidate qui semblait réunir toutes les qualités nécessaires est vécu comme une déception, il peut aussi être un soulagement si la candidate risquait de ne pas obtenir la majorité des votes[689].

Le choix d'une candidate est déterminé par ses motivations, son adhésion aux valeurs de l'ordre mais aussi par la manière dont elle va s'insérer dans la matrice communautaire et contribuer à son bon fonctionnement. L'abbesse et les sœurs de chœur accordent une grande importance au maintien de l'équilibre fragile du microcosme conventuel et aspirent à en préserver l'harmonie. Cette attention à l'équilibre est visible dans les détails relatés dans les notices mortuaires des moniales qui mettent en exergue leurs compétences particulières, mais aussi la manière dont elles participent à l'avancement spirituel et temporel de la communauté, comme le souligne cet extrait de la chronique de Rouen au sujet de la sœur Beatrix, décédée quelques mois après le début de son noviciat : « All the novices went on most courageously in their noviship & in perticular Sister Beatrix, who was a most tractable, sweet vertuous soul, & wou'd have proved a very beneficial member, to the holy Religion, both for the spiritual, & temporal [...][690] ». L'exemple de sœur Beatrix rappelle que pour les Anglaises, à la situation précaire, les préoccupations spirituelles se conjuguent aux préoccupations financières. Dans un contexte de pauvreté choisie et de précarité circonstancielle, une sélection rigoureuse est d'autant plus cruciale que chaque membre contribue au développement collectif.

---

687 La chronique indique : « Sister Mary Anna Clare [Martin], before she came to be Religious at Graveline, had been Novice at Ayre, where not finding what she expected, by reason she found them govern'd by the fryars, which she thought wou'd at last bring inconveniencys into the Community, she resolv'd to take courage, & leave them […] », « Rouen Chronicle I », 157.

688 Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, 68.

689 Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 57.

690 « Rouen Chronicle I », 73.

Lorsqu'un poste essential à la vie de la communauté est vacant, les sœurs n'hésitent pas à solliciter l'assistance d'individus extérieurs pour dénicher le profil idéal. C'est le cas de l'office de tourière qui, chez les clarisses réformées, est une fonction indispensable à la survie du couvent. Si les offices de maîtresse des novices ou de maîtresse de chœur peuvent s'ajouter à des fonctions préexistantes, l'office de tourière est une activité à temps plein. En outre, pour les Anglaises en exil, il est préférable que la tourière parle le français. Lorsque ce poste est vacant au couvent anglais de Rouen, un certain Monsieur Morgan, propose la candidature d'une Française :

> Mr. Morgan an English gentleman, procur'd us à French woman to supply her place, but she being not fit for our *purpose* we soon sent her away, & took for Tourriere Mary Behery, who staid, till Mrs. Day came, which was about the yeare 1679[691].

Malgré l'urgence de la situation, la communauté n'hésite pas à renvoyer les candidates jugées inaptes, surtout lorsqu'il s'agit d'occuper des postes stratégiques. Le rôle de l'abbesse et des sœurs de chœur ne se limite pas simplement à juger les aptitudes des futures professes mais consiste également à les valoriser dans l'organisation interne de la communauté. La sœur Mary Bromfield par exemple, se destinait à prendre le voile de sœur converse, mais l'ensemble de la communauté en a décidé autrement : « [...] Mary Bromfield shou'd have bin a lay sister, but being found apt & fit for the quire was receiv'd with the gentlwomen above mention'd[692] ». Cet exemple démontre que l'entrée de nouvelles professes répond aux aspirations de la communauté. En outre, parce qu'elles ont fait le choix d'accepter des postulantes avec de maigres dots ou sans dots, les clarisses anglaises de Gravelines peuvent effectuer ce genre de changements de statuts sans que cela n'affecte les finances du couvent.

Les recruteurs anticipent les potentiels besoins de la communauté et cherchent des religieuses à même de remplacer les offices vacants dans un futur plus ou moins proche, en témoigne le dilemme de l'abbesse anglaise Mary Gough à Gravelines :

> In the yeare 1610 in March was taken out of the Convent of Saint Omers, Sister Anne Brooke & Sister Anne Hollard [...] the Abbess only desir'd the first, she being her Cosen germane living with her in the world & entring together in Religion & had taken her out with her at first, but in regard another young Religious her neere kinswoman was very scrupulous, & had perticular need of her assistance she took her & left the first expecting a more convenient time to have her, she being most necessary for her help in these her new beginnings being a person of singular vertue, discretion & of an extraordinary charity & compassion in all things fitt to succeed her, in case God shou'd take her out of this world before others were ready for the place[693].

---

691 « Rouen Chronicle I », 244.
692 *Gravelines Chronicle*, 20-21.
693 *Gravelines Chronicle*, 23.

La supérieure hésite entre deux moniales anglaises de Saint-Omer : sa jeune cousine et une religieuse plus expérimentée. Ce passage indique que les communautés anticipent leurs potentiels besoin et adaptent leur recrutement en conséquence. La sélection prend donc en compte l'apport que représente un individu pour son couvent : les sœurs souhaitent sélectionner des membres dévoués et capables d'occuper des postes clés dans la vie monastique[694].

Caroline Bowden explique que la sélection des futures moniales est une source d'anxiété pour l'ensemble de la communauté, y compris pour les supérieurs masculins[695]. En effet, les moniales seront les premières à subir les conséquences d'un recrutement hasardeux. Le vote au chapitre à l'issue du noviciat est parfois source de tensions entre les sœurs de chœur et l'abbesse. L'année suivant la fondation du couvent de Gravelines, la réception d'une professe entraine une situation sans précédent :

> In fine they all [the eight first novices received] as above say'd gave much satisfaction excepting one, with whom there was some perticular difficulty in her going forward, not having the fervour of spirit & submission of will as was requir'd. Once she was so neere going out that she either had or was going to put on her secular cloath to depart. Two of the lay sisters being appointed to receive her at the gate & to go with her to Saint Omers that very day, but she begged with so many tears & instancy that the Abbess wou'd permit her to stay that she was contented to try her again. She little amended & the time of her profession drawing neere, there was great difficulty about her reception for which respect the Abbess wou'd not admit her as the rest were by herself & the profess'd Sisters ; but ask'd the voice of every Novice, who wou'd not give any against her, so she was receiv'd to profession with the rest [...][696].

Cette novice – dont la chronique préserve l'anonymat – ne semble pas faire l'unanimité parmi les sœurs de chœur mais bénéficie du soutien de la supérieure qui, pour appuyer sa candidature, enfreint la règle et appelle ses condisciples au chapitre. Cette pratique illégale bouleverse l'ordre hiérarchique traditionnel mais permet à Mary Gough de recevoir la jeune fille à la profession.

Les moniales redoublent donc de précautions avant d'accepter une novice à la profession puisque cette décision est supposée être irréversible. Un mauvais choix peut s'avérer fatal au bon fonctionnement du groupe, comme l'indique l'exemple de l'Anglaise Ludovick Mite raconté dans la chronique de Rouen :

> Our blessed Lord was pleas'd to mitigate the universal joy we had in this happy Election, by the great trouble Sister Clare Ludovick Mite of whom we have already spoken, gave to Reverend Mother Abbess, she refusing to give her voice, saying she was no member of the house, & desir'd nothing more then to go from us [...][697].

---

694 Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 57.
695 *Ibid.*, 58.
696 *Gravelines Chronicle*, 25.
697 « Rouen Chronicle I », 129.

Cette religieuse professe, mécontente de la vie chez les clarisses de Rouen, souhaite quitter le couvent, ce que la communauté refuse. En signe de désapprobation, elle refuse de prendre part au vote destiné à élire la nouvelle supérieure du couvent de Rouen. Cet exemple illustre le lien étroit entre le sentiment d'appartenance au groupe et la participation des sœurs aux rituels électifs. De la même manière, la décision collective qui découle de la sélection d'un nouveau membre renforce l'esprit de corps de la communauté.

Ainsi, la mère supérieure et les sœurs professes, en occupant un rôle central dans la sélection des nouvelles recrues, sont les garantes de la pérennité de la communauté dont elles assurent la réputation. Dans la chronique du monastère français de Reims, les supérieures sont célébrées pour leurs capacités à choisir des novices prometteuses mais aussi à prendre les décisions nécessaires lorsque la situation l'exige. Claude de Vergeur, abbesse de Reims : « Elle en a receu trente-huict de choeur et douze converses et a donné l'habit et le voile de profession à toutes, à la reserve de trois de choeur qu'elle a laissé novices[698]». Le vote au chapitre est l'occasion de réaffirmer l'unité de la communauté autour d'une ligne directrice commune, propre à l'idéal de l'ordre, et conditionnée par les contraintes pratiques qu'il qu'entraine.

b. Endurer la pauvreté : aptitude physique des postulantes

> We ordaine that […] when any shall present herselfe to undertake this Religion (before the change of her secular habit and receave the habit of Religion) there shall be declared unto her, the most difficult points which any are to be observed in Religion […] none shall be admitted, who for age, sickness, or foolish simplicity were not fully able to observe this manner of life, for by such the state and vigour of Religion, is oftentimes, destroyed, of slackned[699].

L'examen de sélection comprend des critères généraux, applicables à tous les ordres, mais aussi des critères propres aux prescriptions de la règle et des constitutions colettines. Par exemple, chez les clarisses, les novices sont interrogées sur leur connaissance de la règle et des prières apprises durant le noviciat : « [...] according to the custome of the house of Saint Omers they were not to be profess'd till they had learnt all their rule & beads by heart[700] ». Si la pleine connaissance de la règle – et plus particulièrement de ses aspects les plus contraignants – est une condition *sine qua non* de leur entrée dans la communauté, c'est que l'ordre des clarisses fait partie des plus rigoureux du paysage monastique, aux côtés du Carmel. Cette précaution vise à dissiper tout malentendu : « to the end they may not afterward pretend any cause of ignorance ; ignorance being

---

698 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.58-59.
699 Chapitre I, 1, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, 19.
700 *Gravelines Chronicle*, 89.

the mother of Errour ». Dans son étude sur les vocations des carmélites anglaises, Nicky Hallett constate que les jeunes filles hésitent souvent entre l'ordre de sainte Claire et celui du Carmel qui sont comparables dans leur degré d'austérité. Outre son *horarium* quotidien à la cadence soutenue, l'ordre des pauvres claires se caractérise par sa pauvreté, sa rigueur et par la place centrale du travail dans la vie de la communauté. Les parents ou proches des postulantes appréhendent souvent leur entrée dans un tel ordre, comme le relate le récit de sœur Anne Worsley, future abbesse des carmélites d'Anvers :

> My parents, perceiving I would be religious, begann to think how to help me in to Brussels monastery where according to nature I had most desire to be because they were English & in very good esteem, [...] I thought sometimes of being a Poor Clare but it was much forced and did not enter far & my mother would not hear of that, that I should think of so hard an Order[701].

Au cours de l'entretien qui précède l'entrée au noviciat, les supérieurs s'assurent que la postulante à conscience de la rigueur de l'idéal auquel elle compte se soumettre jusqu'à la fin de ses jours et qui décourage parfois certaines candidates :

> Mrs Anne Gage who came over to make tryall of herself, [...]return'd into England for finding their life too strict & poor dyet & the continuall mortification they practis'd in this new beginning [...][702]

Caroline Bowden constate que les textes de mémoire mettent plus en avant les membres qui ont réussi à accéder à la profession mais tendent à passer sous silence l'histoire des candidates qui n'ont pas intégré la maison[703]. Or, dans leurs écrits, les clarisses anglaises expliquent les raisons du départ des novices et présentent un suivi précis de leur parcours une fois de retour dans le monde. Souvent, elles retournent en Angleterre ou décident d'intégrer un ordre jugé moins difficile :

> About the yeare 1667 we sent away two of our Schollars into England, to wit Mrs. Mary Heath, Mr. John Petre's neece, whom the Community thought not fitt, as also Mrs. Ursula Fermore [of Tesmore] who was too infirm for our life, so she went afterwards to Gant, where she was Religious, & ever after kept a cordiall correspondence with the Community[704].

Ces récits sont un moyen de rappeler à celles qui ont été sélectionnées qu'elles font partie d'une communauté dont la composition est le produit d'une sélection rigoureuse, ce qui n'est pas le cas des couvents qui acceptent ces candidates considérées inaptes à l'état religieux ou à l'austérité :

> The same yeare on the 2nd of June Mrs. Fettiplace a young widow came to this town […]. Her carriage soon made appear what she intended to do, for she wou'd apply herself to nothing, desiring still one dispensation or other, & cou'd hardly be brought to frequent

---

701 [A1, 1–77], *A short account of our first Dear Venerable Mother Ann of the Ascension (alias Worsley)* dans Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, 44.
702 *Gravelines Chronicle*, 24.
703 Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 58.
704 « Rouen Chronicle I », 119.

> the holy Sacraments being very scrupulous. Infine, she went out the 8th of March 1692, & the same yeare took the habit againe, on the 8th of December amongst the English Benedictine Dames at Dunkerk. After some months she left them also, & went to the English Carmelits at Lyre & there became a Carmelite, her aunt was Prioress & she had also two sisters there[705].

Le profil de Madame Fettiplace et ses demandes de dispensation répétées sont présentés comme incompatibles avec la rigueur des clarisses. La mention des trois autres communautés qu'elle intégrera à la suite de son exclusion du couvent des Anglaises de Rouen permet aux clarisses réformées d'opérer un subtil positionnement dans le paysage monastique de leur temps. Ces anecdotes consolident la réputation des clarisses réformées et distinguent celles qui, par leur vertu et leur persévérance, intègrent l'ordre.

La vie des clarisses réformées, telle que pensée par les textes canoniques, est d'autant plus difficile pour les Anglaises dont la situation est très instable, surtout dans les années qui suivent leur fondation. Les clarisses anglaises sont conscientes que la vétusté des locaux, ainsi que le climat froid et humide du nord de la France, contribuent à intensifier le caractère ascétique de la vie quotidienne. La chronique de Rouen expose l'impact direct de cette précarité matérielle sur la santé des religieuses :

> We said our Divine Office in common in a low tone, from the Thursday we came to towne, & offer'd to God to rise to Mattins, if it should so please him to give us a little means to preserve us from cold, the floores being all plaster, so cold as I assure you at first, it caus'd colicks every morning, as we stood, & kneel'd, wherfore our greatest & only happiness being our health I durst venture at no more[706].

La maison de louage des Anglaises de Rouen ne dispose pas d'un revêtement au sol permettant de protéger les religieuses du froid pendant leurs prières quotidiennes. Cet incident est loin d'être un évènement isolé : quelques années plus tard, la chronique de Rouen relate que lors d'une cérémonie de vêture se tenant au mois de mars, des vents violents et glacials s'engouffrent dans l'église qui ne possède alors pas encore de vitraux ni de revêtement au sol. Le récit s'attarde avec pathos sur la souffrance des futures novices, tremblantes, le visage et les mains « toutes noires à cause du froid[707] ». Dans ce climat froid, les vêtements une fois lavés peinent à sécher et les sœurs doivent parfois porter leur habit mouillé ou humide. Les candidates doivent donc être en mesure d'endurer des conditions de vie difficiles, qui s'accompagnent de travaux manuels auxquels toute la communauté doit participer, y compris les écolières et novices. Malgré leur jeune âge et leur inexpérience, ces dernières prennent part à la construction du couvent aux cotés des sœurs

---

[705] « Rouen Chronicle I », 161.
[706] *Ibid.*, 24.
[707] *Ibid.*, 37.

professes et converses. La chronique évoque les conditions de vie difficiles des écolières qui œuvrent quotidiennement à l'établissement de la communauté :

> [...] their schollars were forc'd to lye in a little garret [...]during which time they cou'd settle to no observance but assisted the workmen by carrying those things they were to use in their work & making places clean. [...] the Schollars pav'd a way with stones like a caussy, which they did in their secular cloaths being seen by all the town[708].

Durant ces périodes de travail intensif, la complexion des aspirantes est rudement malmenée. Construction du couvent, entretien des parties communes, la communauté tire profit du statut des écolières autorisées à sortir du cloître, pour réaliser des travaux sans enfreindre le vœu de clôture[709]. La situation financière des Anglaises à leurs débuts ne leur permet pas d'effectuer la totalité des travaux en une seule fois ; cela prend des années et chaque individu de la communauté est mis à contribution dans l'avancement de la construction.

Ainsi, le noviciat s'érige aussi comme mise à l'épreuve du corps, destiné à évaluer la robustesse des candidates. Les novices et écolières sont soumises au même rythme que les religieuses professes bien qu'elles bénéficient parfois de quelques dispenses. Elles peuvent par exemple recevoir une portion de nourriture plus copieuse au réfectoire ou une collation supplémentaire avant de se rendre sur le chantier[710]. Outre les conditions de vie difficiles liées à l'exil, le mode de vie austère des clarisses n'est pas sans répercussions sur la constitution physique des novices, comme le confesse la chronique de Gravelines :

> Experience shew'd afterwards that this fasting so strictly when they were in their growth & so young being but 15 or 16 yeare old, made them weaker all their life & less able to beare the burthen of Religion[711].

Rétrospectivement, la chroniqueuse reconnait que le rythme de vie soutenu et le régime alimentaire maigre a fragilisé plusieurs jeunes sœurs pour le restant de leurs jours.

Les couvents recherchent donc des filles capables d'endurer ce rythme de vie difficile. Pour ce faire, elles opèrent une sélection qui reflètent l'exigence de leur mode de vie, à commencer par l'âge de la novice, qu'Anne Marcelis décrit comme « le critère extérieur le plus discriminatoire du processus de sélection[712] ». Si le concile de Trente établit à 16 ans l'âge minimum pour faire profession, la règle et les constitutions colettines fixent, elles, un âge maximum pour prononcer ses

---

708 *Gravelines Chronicle*, 19.
709 *Ibid.*, 44.
710 La chronique precise : « some bread & butter or a little gingerbread & drink a draught of beere before they went out to work » ; « By reason the schollars were in secular & work'd hard they were allow'd a butter bread in the morning, which wes but of very coarse bread & thinne spread [...], *Gravelines Chronicle*, 33; 20.
711 *Ibid.*, 37.
712 Voir le chapitre II, « Recrutement et vocation » dans Anne-Dolorès Marcélis, *Femmes cloîtrées des temps contemporains : vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837-2000* (Louvain-La-Neuve (Belgique): Presses universitaires de Louvain, 2012), http://books.openedition.org/pucl/8039.

vœux définitifs, respectivement à 30[713] et 25 ans[714]. Dans les constitutions, l'âge trop avancé fait partie des « trois obstacles généraux qui entravent la réception des femmes[715] ». Anne-Dolores Marcelis révèle même que certaines communautés de clarisses françaises ne recevaient les candidates qu'entre 20 et 23 ans[716]. Or, les statistiques montrent que dans les couvents anglais de Gravelines, Dunkerque et Rouen, entre 4 et 5 % des sœurs de chœur ont été reçues à plus de 30 ans, un chiffre qui culmine même à 17 % à Aire-sur-la-Lys. En comparaison, ce pourcentage s'élève tout juste à 1 % chez les clarisses françaises de Lille[717].

	De 16 à 25 ans	**De 26 à 30 ans**	**Plus de 30 ans**
Gravelines	82%	13%	5%
Dunkerque	90%	6%	4%
Aire-sur-la-Lys	62%	18%	17%
Rouen	82%	13%	5%

Tableau 2 – Répartition des âges des sœurs à la profession dans les couvents de clarisses anglaises, 1609-1750.

Plusieurs hypothèses peuvent justifier ces chiffres et la relative tolérance des Anglaises quant à la réception de professes d'un âge avancé. Tout d'abord, la situation des Anglaises et l'éloignement géographique des couvents exilés bouleversent le schéma traditionnel d'entrée en religion, ce qui peut engendrer des vocations tardives. Ensuite, respecter scrupuleusement ce critère serait trop restrictif et nuirait au recrutement des effectifs nécessaires pour permettre à la communauté de s'implanter. Cependant, un âge avancé suppose parfois l'existence d'une expérience religieuse antérieure, ce qui n'est pas un élément désirable dans le *curriculum* de la candidate. Le transfert d'une sœur professe d'un couvent vers un autre, s'il n'est pas interdit, nécessite toutefois l'accord des supérieurs de chaque couvent ou une dispense accordée par le Saint Siège. Les textes normatifs incitent les supérieures à redoubler de vigilance lorsqu'une religieuse a pris l'habit ou prononcé ses vœux dans un autre ordre. Il s'agira notamment de déterminer la fiabilité de ces femmes que l'on sait promptes à rompre les vœux perpétuels qui les engageaient dans un ordre et une communauté.

Ainsi, les Anglaises acceptent de recevoir à la profession des religieuses de plus de 30 ans mais celles-ci doivent être dotées d'une disposition spirituelle certaine et surtout, d'une santé de fer. En effet, si l'âge élevé et les expériences antérieures ne semblent pas être des critères

713 Les textes indiquent : « […] according to the ancient Constitutions, it is not permitted to receive the women above thirty years of age unless by reason of their qualities, or condition of their person, these would follow a great edification to the people [...] », PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 16.
714 *Ibid.*, 16.
715 *Ibid.*, 16.
716 Marcélis, *Femmes cloîtrées des temps contemporains : vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837-2000*.
717 Données recueillies grâce au registre de profession des clarisses françaises de Lille édité dans du Péage, *Religieux, religieuses et chanoines de Lille et de la région*.

dommageables à leur réception, l'aptitude physique des candidates se présente néanmoins comme une condition indispensable. Contrairement à certains ordres moins austères comme celui de Saint Augustin, de la Visitation ou du Saint Sépulcre, qui autorisent les femmes à la santé fragile à prendre le voile, l'ordre de sainte Claire préfère des filles de constitution robuste, à même de mener, sans faillir, une vie d'ascèse[718]. À ce sujet, les textes normatifs sont sans équivoque et définissent ce critère comme l'une des trois caractéristiques incompatibles avec la vocation d'une clarisse :

> [...] 2nd. infirmity or corporall sickness especially if it be of continuance, or make the partie impotent to the Exercises & austeritie of Religion. Here it is to be noted that if the partie have any contagious infirmity, as the leprosie, or any other notable one as the falling sickness, if she should conceale it, her Profession would be reputed null[719].

Pour contribuer activement au fonctionnement de la communauté et observer la règle, les candidates ne doivent être ni physiquement diminuées, ni malades. Lorsque la novice Elizabeth Petre tombe malade au quatrième mois de son noviciat, elle souhaite avancer la prononciation de ses vœux perpétuels :

> She much press'd to make her vows, but our Superiour Mr. Browne wou'd not permit us to let her do it, saying he hoped she might recover, & having bin so short a time in Religion, he fear'd lest her friends shou'd think strange, in case God shou'd spare her life, to have no longer tryal; but we doubt not she receiv'd the merit before God of the sacrifice she was prepar'd to make[720].

Afin de ne pas entacher la réputation du couvent, l'abbesse de Rouen, Margaret Bedingfield, n'accède pas à sa requête. Il est tout de même intéressant de noter qu'Elizabeth Petre n'accèdera jamais au statut de professe, mais que la chronique lui attribue pourtant ce statut ainsi qu'un nom de religion. Issue d'une illustre famille largement représentée dans l'ensemble des couvents exilés, on peut supposer que la chronique désire établir un lien étroit entre la jeune novice et le couvent en l'intégrant parmi ses professes.

Si les clarisses anglaises placent la disposition physique de leurs aspirantes au centre de leur sélection c'est parce qu'elle est indispensable au bon fonctionnement du couvent. Le soin d'une religieuse malade requiert la mobilisation d'un ou plusieurs membres de la communauté et engendre des dépenses conséquentes puisque cela nécessite l'intervention de docteurs, l'achat de remèdes spécifiques et de repas adéquats, plus copieux : « had leave to add one thing more as the house

---

[718] Chez les augustiniennes, les candidates âgées ou diminuées pouvaient candidater en tant que « sœurs blanches ». Ce statut leur permettait de vivre avec les sœurs de chœur mais les dispensait de certaines austérités de la règle. Pour les visitandines, voir Bernard Dompnier, « Les principes de la vie communautaire chez les Visitandines : Tradition et nouveauté dans un ordre féminin de la Réforme catholique », dans *Missions, vocations, dévotions : Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 26 (Lyon: LARHRA, 2015), https://doi.org/10.4000/books.larhra.3892.

[719] La règle stipule : « if she be not too far in yeares, or have any sicknesse or weaknesse of head which might hinder her from this course of life », PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 81-82.

[720] « Rouen Chronicle I », 73.

cou'd afford to be dress'd as fresh fish or something insteed[721] ». En outre, il est aussi nécessaire de changer régulièrement les habits et draps des malades ce qui entraine des tâches supplémentaires. Cela occasionne aussi des difficultés logistiques pour la communauté : le soin des sœurs malades plonge le couvent dans une situation délicate puisqu'il ne dispose ni des effectifs, ni de l'espace adéquat pour maintenir son organisation traditionnelle. L'année 1613, vingt religieuses tombent tour à tour malade ; seules huit ou neuf ont encore la capacité de suivre l'*horarium* monastique. Les plus expérimentées sont toutes alitées, et ce sont les jeunes religieuses et les novices qui sont chargées d'assurer le soin de leurs consœurs et d'occuper les offices habituellement réservés aux sœurs plus âgées. Un tel épisode met en péril le fonctionnement de la communauté, en altère l'ordre hiérarchique, et participe au relâchement de l'observance stricte de la vie religieuse.

Si les Anglaises s'autorisent une application mitigée de la règle en ce qui concerne l'âge d'admission maximum, elles justifient ces décisions par les qualités exceptionnelles de la novice. La chronique de Gravelines raconte par exemple qu'à son entrée au noviciat, la sœur Anne Brooke avait dépassé l'âge prescrit par les textes normatifs ; sa notice mortuaire la décrit ainsi : « [She was] well in years when she came to Religion [...] [but] being very skillfull in applying remedys to their infirmitys & handy in tending them[722] ». Ici, les qualités de sœur Brooke font de son profil un atout majeur qui profite à l'ensemble de la communauté. Elle deviendra par la suite vicaire du couvent.

Certaines postulantes peuvent obtenir des privilèges spéciaux sans raisons explicites, comme Elizabeth Townsend, âgée de 77 ans lorsqu'elle présente sa candidature au noviciat de Dunkerque en 1665[723]. De même, Ursula Trivilian parvient à intégrer le couvent de Rouen alors qu'elle est âgée de 36 ans et a déjà prononcé ses vœux chez les ursulines d'abord, puis chez les bénédictines :

> In the same yeare was cloath'd also Mrs. Ursula Trivilian [Ursula Francis] who had liv'd some years at a French monastery of Ursulines, neere Saint Malo's, & from thence went to the English Benedictine Nuns at Paris, where she took the little habit, they lik'd her well, but she did not like them, so she came hither, & begg'd with great instancy to be receiv'd, but being a stranger well advanc'd in years, Mother Abbess [Bedingfield] & the discreets made great difficulty to admit her, but her perseverant importunity at last prevail'd[724].

Sa requête fait l'objet d'un examen plus scrupuleux que s'il était question d'une première candidature, mais elle rejoint finalement la communauté[725]. Dans notre corpus, il est possible

---

721 *Gravelines Chronicle*, 41.
722 *Ibid.*, 55.
723 MS, « Dunkirk Register 1652-1807 » (1761), 20, Ushaw Library Manuscript Volumes, Ushaw College Library, Durham.
724 « Rouen Chronicle I », 63-64.
725 Les textes stipulent : « with a very great circumspection & much more vigorous deliberation, than for secular women », PCD MS 58, « Declarations upon the first Rule of St Clare », 17.

d'identifier, *a minima,* neuf religieuses ayant déjà intégré un ou plusieurs ordres avant leur entrée chez les clarisses anglaises[726].

Si les Anglaises font de la disposition physique des jeunes filles une condition indispensable de leur admission au noviciat et à la profession, il est toujours possible de trouver quelques cas particuliers où une candidate est reçue en dépit de sa santé fragile. Ces situations demeurent toutefois exceptionnelles et, à l'instar des candidates âgées, sont justifiées par des raisons spécifiques. Souvent, la future religieuse dispose d'un talent qui serait profitable à la communauté ; c'est le cas de la sœur Dorothy Cuffaud, reçue au noviciat après sept ans de convalescence à la suite d'un accident lorsqu'elle était pensionnaire au couvent de Rouen. La chroniqueuse écrit : « she had a charming voice & did apply her self all she could to improve therin that she might be beneficial if she was able to be Religious[727]». En outre, les textes ne s'opposent pas à l'entrée d'une candidate qui a été blessée ou malade si celle-ci est guérie au moment de sa réception ; néanmoins, la communauté est consciente de la fragilité potentielle de l'aspirante. Dorothy Cuffaud ne survivra d'ailleurs que quatre années après sa profession.

Lorsque la communauté s'oppose à la réception de candidates en raison de leurs faibles dispositions physiques, ces dernières peuvent toutefois se voir accorder une autorisation exceptionnelle de prononcer leurs vœux définitifs. Jugées trop faibles et donc incapables d'assumer les obligations de la règle, les novices Catherine et Frances Weston décident de pétitionner auprès du Saint Siège pour obtenir leur réception à la profession après la reconduction de leur noviciat pendant huit années consécutives. Cette situation, très peu commune, peut s'expliquer par le statut aristocratique de leur père, comte de Portland, et de leur mère, fille du troisième duc de Lennox. Les dots n'étant pas obligatoires chez les clarisses Anglaises, une raison financière ne peut être ici à l'origine du report du noviciat. En revanche, on peut supposer que l'abbesse souhaite conserver dans ses effectifs les deux religieuses dont l'origine sociale est un atout dans le développement d'un réseau de mécénat aristocratique. S'il est donc commun que des novices soient refusées à la profession pour des raisons de santé, il est exceptionnel qu'elles demeurent aussi longtemps en période probatoire. Ainsi, les deux sœurs ont recours à l'assistance du Saint Siège pour contourner le processus de sélection, et obtiennent gain de cause. La chroniqueuse conserve une trace écrite de l'autorisation pontificale, qu'elle décide d'insérer dans le corps de la chronique :

---

[726] Parmi ces religieuses se trouvent, entre autres, les sœurs de chœur Frances Berington, Rebecca Pigott, Mary Petre et la sœur converse Mary Hilton, autrefois professes chez les augustiniennes de Bruges ou encore Elizabeth Warner, Trevor Hanmer et Ursula Skilton professes chez les Sépulchrine de Liège, avant d'intégrer la maison de Gravelines comme sœurs de chœur.

[727] « Rouen Chronicle I », 147-48.

> A copy of the forementioned letter of the grant of our holy Father Pope
>
> Innocent the 10th
> Most Illustrious & Reverend Brother
>
> Wheras the noble & English Ladys Francis & Catherin Weston desirous of consecrating themselfs to God, in the monastery of the English Nuns of the first Rule of Saint Clare, by reason of their corporall weakness, unable to undergo the austeritys therof, have petitioned this sacred congregation, instituted for the affairs of Regulars, for leave necessary to pass the remainder of their lives in the aforsay'd monastery, taking the habit of the Third Order, & making a simple vow of chastity, chiefly because that in all France there are no Religious women of that nation of an easier institute, which they according to their forces may embrace; wherfore the most eminent fathers out of their accustomed compassion for Catholicks forced to fly the persecution of hereticks, by a perticular favour, not to be drawn into an example have thought fit to leave it to your Grace, to answer the request of the said Ladys, as according to your prudence you shall judg fit, provided the Abbess & the Nuns, both by their voices in chapter, & their votes in private do consent therunto, the petitioners shall observe exactly the rules of Enclosure & silence, & as farr as may be, strive to comply with the life, & Institute of the other Religious […][728].
> Your Graces most affectionate Brother,
> <Francis Archbishop of Patras> <M. Cardinal Ginetti>
> Secretary Rome the 26 of January 1654.

La lettre confirme que le statut des deux novices a joué dans l'obtention de ce passe-droit, tout comme la condition des catholiques anglais. La combinaison de ces deux facteurs permet à Catherine et Frances Weston de bénéficier d'un privilège exceptionnel : puisque leur santé ne leur permet pas d'intégrer les clarisses colettines de Rouen, mais qu'il n'existe pas encore de communauté anglaise du tiers ordre franciscain en France, elles sont autorisées à y faire profession en tant que tertiaires franciscaines. Le document insiste toutefois sur le caractère exceptionnel de la situation et mentionne qu'il s'agit d'une « faveur particulière » qui ne doit en aucun cas « être pris en exemple ». La réponse de l'abbesse traduit l'anxiété causée par cette décision, perçue comme la perspective d'un possible relâchement dans l'observance du couvent ; elle écrit :

> Having been in a manner enforced by a pious necessity, to yield to the devout request of the Lady Francis & Catherine Weston […] to be receiv'd & profess'd amongst us, notwithstanding their ability of body is apparently not answerable to their Religious desires; that this may not hereafter be brought as an example, to the great prejudice of our holy Order […]. We have great reason to hope that God him selfwill not be displeas'd, but highly pleas'd therwith. This has been granted upon condition that it may never be produc'd or alleadg'd for an example for any other, or that it may be therby lawfull to grant the like dispensation to any of what condition soever: In testimony wherof we leave this writing to all that shall come after us[729].

Les mots de la chroniqueuse justifient la réception contrainte de ces religieuses selon un mode de vie plus souple. Cet épisode met en relief les doutes et les enjeux qui entourent le processus d'admission des clarisses réformées, attachées à l'austérité de leur vie. Chaque nouveau recrutement

---

[728] « Rouen Chronicle I », 79.
[729] *Ibid.*, 79-80.

compte et se présente comme une occasion de parfaire la réputation du couvent et accroître son rayonnement.

La nature de la sélection est le reflet de la rigueur et de l'austérité qui sont la clef de voûte de l'ordre et de son positionnement dans le paysage monastique de l'époque. En proposant une description détaillée des différentes étapes du processus de sélection ainsi que les critères d'admission ou de refus des novices et professes, les sources narratives affirment l'identité du couvent et de l'ordre. Être capable d'endurer l'idéal de vie réformé colettin fait des membres sélectionnés de véritable « athlètes » de l'austérité. Loin de l'humilité si chère aux clarisses, la nature restrictive de leur sélection est un moyen de se distinguer des autres ordres et engendre une certaine fierté de la part des communautés. Pour les Anglaises, cette forme d'élitisme monastique est d'autant plus prononcée qu'elle s'inscrit dans le cadre de l'exil et de la précarité. La partie suivante avance que la nationalité des moniales exilées, si elle contribue au façonnement de leur aura de sainteté, constitue aussi une part importante de leur identité communautaire.

c. La primauté du caractère national : « To begin this Convent in Graveline of our English nation »

Du fait de son caractère quasi-exclusivement anglais, la nationalité des religieuses qui composent les communautés exilées en constitue la première caractéristique distinctive. Dans une étude statistique menée par Claire Walker en 2008, les chiffres révèlent que 93,7 % des religieuses ayant intégré un établissement sur le continent entre 1591 et 1710 sont d'origine anglaise. Mary Ward, dans sa vision survenue en 1607, était appelée à quitter le couvent wallon de Saint-Omer, où l'intégration des Anglaises semblait limitée, pour fonder un établissement spécifiquement réservé à ses coreligionnaires. Très tôt, la co-fondatrice de Gravelines avait saisi les enjeux qui entourent la question de l'identité nationale et la nécessité de créer un entre-soi, indispensable à la cohésion et au bon fonctionnement du groupe. En outre, l'installation des couvents en exil se voulait, au départ, temporaire et les communautés vouées à un retour prochain sur le sol anglais[730]. Dans l'attente, les religieuses œuvrent pour entretenir leur identité anglaise autour d'une culture et d'un objectif commun : convertir de nouveau l'Angleterre au catholicisme[731]. De fait, les couvents anglais sont des espaces fortement politisés, à l'identité marquée, ce qui rend difficile l'intégration de religieuses

[730] Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003), 40.

[731] Marie-Louise Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », *Women's Writing* 14, nº 2 (2007): 306-20, https://doi.org/10.1080/09699080701314824.

d'autres nationalités, comme le souligne l'exemple des Irlandaises au couvent des Anglaises de Gravelines.

La réception de plusieurs postulantes de nationalité irlandaise ponctue en effet l'histoire de la communauté. Toutefois, leur entrée au couvent n'est jamais définitive. Entre 1620 et 1626, cinq postulantes irlandaises candidatent au couvent de Gravelines pour y prendre le voile. Sur l'ensemble de la période d'exil, cela représente la plus haute concentration de moniales irlandaises dans la totalité des couvents anglais[732]. Martha Cheevers, Ellen et Cecily Dillon ainsi qu'Alice Nugent et Mary Dowdall prononceront respectivement leurs vœux solennels en 1620, 1622, et 1625. Ces religieuses seront des éléments actifs dans la vie de la communauté et contribueront à son expansion en participant à la fondation du couvent de Dunkerque. Malgré leur apparente intégration, le groupe quittera Dunkerque en 1627 avec pour projet de fonder une nouvelle communauté à Nieuport et finalement retournera en Irlande en 1629 pour fonder, près d'Athlone, le premier couvent depuis la dissolution initiée par Henri VIII. Un second établissement de clarisses irlandaises sera ensuite fondé à Drogheda, puis déplacé à Waterford en 1641[733].

La chronique de Gravelines, si elle regorge de détails variés sur le parcours des religieuses et leurs motivations, passe ici sous silence les raisons du départ des Irlandaises ; néanmoins, plusieurs hypothèses peuvent être formulées. Il semblerait d'abord qu'elles aient été sujettes aux mêmes difficultés d'intégration que leurs consœurs avaient connues à Saint-Omer et n'aient pu surmonter les différences culturelles qui les séparent de leurs homologues britanniques. Comme le souligne Bronagh McShane dans sa récente monographie *Irish Women in Religious Orders, 1530-1700 : Supression, migration, reintegration,* les Irlandaises sont systématiquement qualifiées par l'ajout du préfixe « of the Irish Nation » lorsque leur nom apparait dans la chronique[734]. À l'instar de la situation à Saint-Omer, les textes normatifs ne parviennent pas à gommer les expressions culturelles diverses qui influent sur les habitudes, normes, et attitudes des sœurs. Par ailleurs, la différence de langage entre les deux groupes devait entraver les dévotions quotidiennes et engendrer des difficultés de communication entre les sœurs elles-mêmes, mais aussi entre les sœurs et les supérieurs masculins. À leur retour sur leur sol natal, les clarisses irlandaises s'empresseront de commissionner deux frères franciscains irlandais, Séamus O´Siaghail and Aodh O´Raghailligh, pour traduire *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire* et les *Declarations and Ordinances* en gaélique. Ces

---

[732] Bronagh Mc Shane, relève au sein des couvents anglais exilés 1,8 % de moniales d'origine irlandaise et 1,2% d'origine écossaise et galloise. Bronagh Ann McShane, *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration* (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press Woodbridge, 2022), 287-88.

[733] Marie-Louise Coolahan, "Identity politics and nuns' writing", *Women's Writing*, 14, 2007, 306–20, p. 64. Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », 64.

[734] McShane, *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration*, 103.

traductions résultent des difficultés pratiques rencontrées par les sœurs dans l'exercice de leur spiritualité ainsi que de la volonté d'établir des communautés distinctes, adaptées à leurs problématiques.

Les Irlandaises avaient choisi d'intégrer le couvent des Anglaises car elles ne disposaient pas d'autres options à leur arrivée sur le continent. À leur entrée, elles avaient surement déjà l'intention de fonder leur propre communauté, comme en témoigne la fondation de Dunkerque seulement cinq ans après la réception de la première moniale irlandaise. Selon Bronagh McShane, le couvent de Dunkerque n'est pas une succursale de Gravelines mais plutôt une fondation à part entière, destinée aux Irlandaises[735]. Elle précise que le statut de la fondation comme « pensionnat » n'est qu'un moyen de contourner les contraintes imposées par la ville, leur interdisant la réception de novices. Les revenus générés par les écolières leur permettront de s'établir et de durer dans le temps. En outre, le départ des Irlandaises pour Dunkerque survient à un moment de tensions au sein du couvent de Gravelines concernant la juridiction spirituelle de l'établissement et l'adoption de la réforme colettine, soutenue par les franciscains anglais récemment refondés en exil. Malgré la volonté des Anglaises de Gravelines d'observer la réforme colettine dès la création du couvent, les difficultés financières liées à l'exil les obligeront à demeurer sous la première règle jusqu'en 1634. Dans leur nouvelle communauté, les Irlandaises adoptent la réforme Colettine et se rangent donc du côté franciscain de la dispute[736]. Marie-Louise Coolahan explique que les conflits dans les couvents exilés exacerbent l'expression des identités nationales[737]. De plus, aux balbutiements de Gravelines, des tensions relatives à la gestion spirituelle des sœurs avaient émergé entre les confesseurs anglais et irlandais ; la chronique écrit que : « the English and Irish fathers had some little difference together[738] ». Ce différent suggère également des attentes spirituelles divergentes entre les Anglaises et les Irlandaises[739]. Un décret avait d'ailleurs été promulgué par le chapitre des franciscains irlandais en 1615, interdisant l'entrée des frères dans le couvent de Gravelines ou « tout

---

735 McShane, *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration*, 280.
736 *Ibid.*, 104.
737 Marie-Louise Coolahan, « Archipelagic Identities in Europe: Irish Nuns in English Convents », dans *The English Convents in Exile, 1600–1800 : Communities, Culture and Identity*, éd. par James Kelly et Caroline Bowden, 2017, 218, https://doi.org/10.4324/9781315616100-13.
738 McShane, *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration*, 104.
739 Notons une situation similaire à Rouen, quelques décennies plus tard. C'est avec beaucoup d'appréhension que l'abbesse anglaise de Rouen se tourne, par dépit, vers un prêtre irlandais pour assurer le service spirituel de la communauté. La chronique dépeint cet épisode ainsi : « Mother Abbess was forc'd to beg Mr. Mayler an Irish Priest to assist us, he was one who lived in this town, but she cou'd never resolve to make use of him till this present necessity, he being a person whom the Community much apprehended, both in regard of his being an Irish man, as also for several other reasons, which might well give them difficulty, he was notwithstanding a good vertuous man », « Rouen Chronicle I », 90.

autre couvent ne relevant pas de la province irlandaise[740] ». Les difficultés d'intégration, l'impossibilité de bénéficier d'un suivi spirituel dispensé par un frère Irlandais et les disputes concernant la nature de l'orientation spirituelle de Gravelines avaient donc précipité leur départ.

Dès qu'elles disposent de leur propre communauté, les Irlandaises ne candidatent plus dans les établissements Anglais. Lorsqu'en 1642, l'instabilité du pays et la politique répressive menée par Cromwell contraignent les Irlandaises à quitter leur cloître, elles se réfugient à Galway puis sur le continent[741]. Accompagnées de leurs supérieurs, six moniales se sont d'abord rendues en Espagne où elles n'ont pu s'établir, puis ont rejoint la France où elles installent leur communauté dans une maison séculière à Dieppe[742]. En 1665, l'Irlandaise Catherine Boork, alors gravement malade, souhaite intégrer un établissement religieux traditionnel pour y finir ses jours et recevoir les derniers sacrements dans un lieu consacré[743]. Elle se tourne alors vers le couvent des Anglaises de Rouen et après de nombreuses négociations, obtient l'autorisation de quitter Dieppe pour rejoindre le cloître où elle meurt trois mois plus tard. Bien que les qualités de sœur Boork soient louées par la chronique rouennaise, son entrée dans un couvent anglais ne survient ici qu'en dernier recours et dans une situation délicate.

Si elles disposent de leurs propres communautés, la précarité des établissements de clarisses irlandaises poussent certaines religieuses à rejoindre les couvents anglais, plus conformes à l'idéal monastique tridentin. Ainsi, à partir de 1665, une seconde vague d'Irlandaises fait son entrée chez les clarisses anglaises, cette fois-ci à Rouen. Contrairement à Gravelines qui avait eu une fâcheuse expérience avec les moniales irlandaises, les Anglaises de Rouen ne sont pas réfractaires à l'entrée de religieuses étrangères et sont même enclines à leur ouvrir leurs portes lorsque celles-ci sont en difficulté. Pourtant, des conflits similaires ne tardent pas à éclore dans le cloître. La chronique de Rouen présente un récit détaillé des tensions qui émergent entre les Anglaises et deux moniales irlandaises : Bridget Barwnells[744], arrivée en 1665 à Rouen l'âge de 18 ans pour prendre le voile et la professe Claire Tuite, forcée de fuir la communauté de Dieppe alors en proie à la guerre et à la faillite. Les deux moniales intègrent le couvent, alors majoritairement composé de religieuses anglaises. La chroniqueuse décrit qu'un rapprochement opère entre ces deux religieuses originaires du même pays :

---

740 Brendan Jennings, « Brussels MS. 3947: Donatus Moneyus, De Provincia Hiberniae S. Francisci », *Analecta Hibernica*, nº 6 (1934): 126.
741 Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », 64.
742 « Rouen Chronicle I », 162-63; Caroline Bowden, éd., *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779* (London, 2019), 11.
743 La chronique précise : « She infinitly desir'd to dy in a Religious house, & therfore made earnest suit to come & dy in this Community », « Rouen Chronicle I », 83.
744 Elle est accompagnée de son oncle, le ère Netterville, « Rouen Chronicle I », 83.

> She [Clare Tuite] & Sister Brigit began to talk much of *their friends & country*, Sister Bridget began also to fall from her duty & take haughty airs & quarel with the young about place & such like follys, neglecting her observance & submission to superiours. It is easily to be imagined that a Religious living in this manner would soon be disgusted with her state[745].

Une fois réunies, Claire Tuite et Bridget Barnwells délaissent leurs observances quotidiennes pour entretenir une amitié particulière. La nature de leurs discussions semble révéler que leurs préoccupations divergent de celles de leurs consœurs Anglaises. De plus, l'extrait décrit une marginalisation volontaire de ce binôme de fortune, prompt à la querelle et qui ne souhaite pas s'astreindre à l'*horarium* quotidien, troublant ainsi l'équilibre de la communauté. L'historien Peter Guilday souligne que les tensions sont fréquentes dans les couvents qui accueillent des religieuses de plusieurs nationalités ; il écrit :

> Questions of national character, custom, language and aspirations [that] were certainly a disturbing element in the peace of the convent where there were nuns of more than one nation's ; suggesting that it was more difficult to manage convents with an international membership[746].

Aux divergences linguistiques déjà évoquées plus haut, s'ajoute ici une dimension culturelle. En effet, l'extrait de la chronique indique que les deux sœurs cultivent un même sentiment d'appartenance autour d'un réseau de connaissances et des préoccupations communes, différentes de celles des Anglaises. Cette distinction sur la base de la nationalité est mise en exergue par la mention « *their* friends and country » qui traduit les difficultés mutuelles que rencontrent les deux groupes lorsqu'il s'agit de faire converger leurs réalités et leurs impératifs au quotidien.

Malgré les efforts de toute la communauté de Rouen pour maintenir la cohésion de groupe et éviter une fois de plus le départ des religieuses, les deux Irlandaises manifestent leur souhait de retourner dans leur pays natal. Après dix-neuf années passées à Rouen, la sœur Barnwell quitte le couvent en mars 1685. Elle embarque depuis le Havre pour rejoindre Dublin et vivre auprès de son frère ; la chronique raconte qu'elle ne reprendra pas l'habit religieux[747]. De son côté, la sœur Tuite rejoint ses consœurs à Athlone. Son départ coïncide avec le couronnement de Jacques II d'Angleterre, qui promettait un retour au catholicisme auquel elle souhaitait contribuer auprès de ses consœurs en Irlande.

Cet épisode de tensions, s'il fait état d'une réalité pratique de gestion de la vie en communauté, est symptomatique de relations conflictuelles de longue date entre l'Angleterre et l'Irlande. Si la présence anglaise sur le sol irlandais remonte à l'invasion anglo-normande, l'Irlande

---

[745] « Rouen Chronicle I », 155. Mes italiques.
[746] Peter Guilday, *The English catholic refugees on the continent, 1558-1795* (London: Longmans, 1914), 171.
[747] Elle se rend chez son frère à Dublin, prend soin de son oncle, le frère Netterville, emprisonné pendant la révolution glorieuse.

jouissait d'une relative indépendance jusqu'au XVIème siècle[748]. Tournant décisif dans l'histoire religieuse et politique du pays, l'implémentation de la Réforme Henricienne s'est accompagnée de la volonté croissante des monarques anglais d'assoir leur emprise sur le territoire irlandais[749]. Dans une logique de réforme globale et d'uniformisation des croyances et des pratiques de son pays, le Parlement irlandais contraint l'Irlande à se conformer au système de croyances déployé par *l'Anglicana Ecclesia*[750] avec la création d'une Église Nationale d'Irlande, façonnée sur le modèle britannique[751]. Par la suite, l'initiative colonisatrice des « plantations » menée d'abord sous Elisabeth I puis perpétuée sous Jacques I vise à instaurer une domination politique et économique mais aussi à assurer la conversion du peuple irlandais. En retour, le peuple irlandais a engagé une lutte active contre la politique d'assimilation culturelle et religieuse engagée par l'Angleterre. De multiples rebellions ont ainsi ponctué l'histoire de l'Irlande sans toutefois inverser la tendance ; le climat de répression s'intensifie ensuite avec la promulgation des lois pénales de 1652. Dans cet élan d'opposition à l'impérialisme britannique, le gaélique[752] et le catholicisme irlandais deviennent des symboles de résistance politique et font partie intégrante de l'identité nationale de l'Irlande. Le catholicisme irlandais de la première modernité s'est donc façonné en réaction à la réforme protestante mais aussi à la souveraineté anglaise[753]. La situation très particulière des clarisses exilées entraine une mise en tension de ces identités plurielles au croisement de l'identité nationale, spirituelle, et catholique.

Les frictions au sein de la communauté et le départ consécutif des deux sœurs donnent lieu à un conseil de discrètes destiné à redéfinir les critères de leur politique de recrutement :

---

748 Patrick J. Corish, *The Irish Catholic Experience : A Historical Survey* (Wilmington: Glazier Wilmington, 1985); Timothy J. White, « The Impact of British Colonialism on Irish Catholicism and National Identity: Repression, Reemergence, and Divergence », *Études irlandaises*, nº 35 (2010).

749 Corish, *The Irish Catholic Experience : A Historical Survey*.

750 Jane H. Ohlmeyer, *Making empire : Ireland, imperialism and the early modern world* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press Oxford, United Kingdom, 2023).

751 Tadhg Ó Hannracháin, « The Consolidation of Irish Catholicism within a Hostile Imperial Framework: A Comparative Study of Early Modern Ireland and Hungary », dans *Empires of Religion*, Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 25, https://doi.org/10.1057/9780230228726_2; Oliver P. Rafferty, *The Catholic Church and the Protestant State Nineteenth-Century Irish Realities* (Dublin: Four Courts Press, 2008).

752 Comme le suggère l'historienne Patricia Palmer, l'utilisation du gaélique au détriment de l'anglais s'érige comme un phénomène de résistance à l'impérialisme britannique et au processus d'anglicisation de l'Irlande initié au XVIème siècle sous Henri VIII. Le projet de traduction de textes spirituels de l'anglais vers le gaélique que nous avons évoqué plus haut et fortement empreint d'une dimension politique. Voir Patricia Palmer, *Language and Conquest in Early Modern Ireland : English Renaissance Literature and Elizabethan Imperial Expansion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

753 Notons, entre autres, la Kildare Rebellion (1534) menée en réaction à la souveraineté anglaise et la Rébellion Irlandaise de 1641, menée par les catholiques d'Irlande contre les lois anticatholiques.

> This departure of Sister Brigit Joseph gave so much pain to Reverend Mother Abbess, as did also Sister Clare Loudivicks [Tuite] leaving us, that her reverence & the discreets took a resolution never to receive any more of that nation which has been observed ever since [...][754].

Les difficultés causées par les deux moniales ont monopolisé l'attention de la communauté et leur départ entache la réputation du couvent. Les clarisses anglaises rouennaises redessinent les contours de leur politique de recrutement interne afin de préserver l'intégrité future de leur communauté.

Les clarisses anglaises ne sont plus favorables à l'entrée de nouvelles religieuses irlandaises dont l'installation au couvent peine systématiquement à se pérenniser. Ces querelles et la circulation régulières des Irlandaises en dehors du couvent émoussent la cohésion de groupe essentielle à la vie monastique et nuisent à la réputation du couvent. Depuis le départ de Barnwell et Tuite, la communauté n'a plus accepté de religieuses de nationalité irlandaise et ce jusqu'en 1771, lorsqu'une « jeune irlandaise de bonne famille et qualifiée en tout point, propose sa candidature[755] ». Les Anglaises de Rouen ne sont pas promptes à lui ouvrir leurs portes mais, sous la pression de l'évêque local, de leurs supérieurs et de leurs bienfaiteurs, elles se résolvent à la recevoir au noviciat. La suite du récit suggère que les craintes de l'abbesse étaient justifiées : « Mother Abbess therfore with advise of the discreets again put this candidate to the votes of the Community, who received her, but Almighty God did not it seems chuse her, for instead of entering she changed her vocation[756] ». La chronique renforce la résolution initiale des Anglaises de Gravelines de ne plus recevoir d'Irlandaises en évoquant une seconde anecdote similaire au sujet d'une nouvelle novice d'origine irlandaise :

> About that time also we received another young Lady descended of Irish Parents, but born, & brought up in Spain. She also shrunk back saying she feard she cou'd not comply with our austerities & it wou'd break her heart to leave us, if once she enter'd[757].

Dans ce cas, les origines de la postulante sont présentées de manière plus nuancée : elle est issue d'une famille irlandaise mais avait été élevée en Espagne. Pourtant, l'aboutissement est le même et la religieuse se désiste, amène la chroniqueuse à conclure qu'une origine irlandaise, même lointaine est incompatible avec le mode de vie des Anglaises.

Ces deux nouveaux incidents figurent dans le titre du chapitre 39 de la chronique de Rouen et y font l'objet d'un long passage. Ils offrent l'opportunité aux clarisses de mettre en avant la stricte

---

754 « Rouen Chronicle I », 156.
755 *Ibid.*, 156.
756 *Ibid.*, 156.
757 *Ibid.*, 156.

observance dans laquelle le couvent de Rouen avait été fondé et la volonté de recruter des membres à la hauteur des exigences de l'ordre :

> Notwithstanding these receptions now & then great care is to be taken not to receive improper spirits whether English or Irish for it is the ruin of religious Houses to receive members without the spirit of the Rule. Ours is the most high poverty, & holy union, as our Holy Father the Pope terms it, in the confirmation of our Holy Rule[758].

Cette première remarque générale s'adresse à la fois aux candidates Anglaises et Irlandaises ; toutefois, une seconde cible directement les recrutements de religieuses d'une autre nationalité :

> They must also be very careful *not to turn the house into any other nation than English since it was founded for them* it is just that preferably to any others, they should find a shelter here from the dangers of *their* heretical country[759].

Presque soixante-dix ans après la fondation du tout premier couvent de clarisses anglaises à Gravelines, la chroniqueuse rappelle la raison d'être du couvent anglais de Rouen et en inscrit le caractère ethnocentré au cœur de son identité.

Ainsi, les rivalités historiques entre les deux pays se poursuivent dans le cadre de l'expérience monastique en exil. La querelle avec les sœurs irlandaises souligne la forte identité anglaise des couvents à la fois dans les pratiques domestiques, spirituelles et dans leurs objectifs de préservation de catholicisme de leur pays. La fondation de monastères, séminaires, et collèges de nationalités distinctes reflète l'hétérogénéité de la communauté catholique et pointe les limites du caractère fédérateur de la réforme tridentine en Europe[760]. Les cloîtres, bien qu'ils soient des enclaves urbaines, ne sont pas entièrement isolés des dynamiques sociales du monde qui les entourent.

---

[758] « Rouen Chronicle I », 156.

[759] *Ibid.*, 156. Mes italiques.

[760] Les chercheurs notent au départ une certaine mixité entre les Anglaises, les Ecossaises et les Irlandaises qui se dissipe rapidement dans les années 1590, lorsque chaque groupe fonde son propre établissement. Les Ecossais fondent des collèges à Pont à Mousson puis Douai (1593), Rome (1600), Paris (1603) et Madrid (1627). Ces établissements se composent à 90% de membres venus d'Ecosse. Une observation similaire peut être faite pour les établissements irlandais fondés à Douai puis Paris, Lisbonne et Salamanque. Thomas O'Connor, *The Irish in Europe, 1580-1815* (Dublin: Four Courts Press, 2001), 30; Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 38.

III. Le monde dans le cloître : dynamiques familiales et stratégies de recrutement

Malgré la mise en avant d'un idéal contemplatif redéfini, centré sur la mort à soi et au monde, les sources conventuelles suggèrent que le cloître renferme un microcosme social composé d'individus dont les singularités ne sont pas toujours effacées. Dans le cas des couvents anglais, entretenir un lien étroit avec leur pays natal est vital pour les finances du couvent mais aussi lorsqu'il s'agit de recruter de nouvelles postulantes. Le processus de recrutement met en avant la circulation des candidates entre le continent et leur terre natale :

> The same yeare Mrs. Francis Cornwallis & her Sister Mrs. Blanch came over to be schollars, Mrs. Blanch was fame to return into England for her health, where she stay'd two yeare, & gave great satisfaction to her friends, & no less edification to all that knew her by her vertuous behaviour, & her ardent desire to return. She had been 3 year schollar, when she went into England, she came back the yeare 1667 with Mrs. Gertrude Congrave, they were both cloath'd together, & profess'd the yeare 1668, Mrs. Catherin Cornwallis came over when her sister Mrs. Blanch went into England, her Mother bringing her over when she took the other away[761].

Loin de présenter un groupe uniforme, cet extrait met plutôt en relief les caractéristiques particulières de celles qui deviendront religieuses dans le couvent. Ces détails, s'ils trahissent les limites évidentes des textes normatifs, qui ne parviennent pas à lisser les signes d'appartenance de leurs membres à la société, exposent également les dynamiques afférentes au leur recrutement. Cette partie démontre que le choix d'une postulante de rejoindre un couvent spécifique ne découle pas uniquement de ses affinités spirituelles mais résulte d'une série de facteurs à la fois géographique, sociaux et économique.

a. Origines géographiques des sœurs et réseaux de recrutements

Dans une étude du couvent des clarisses françaises de Lille, Christine Cercy et Corinne Gardais observent qu'au XVIIème siècle, plus de la majorité des futures religieuses (63 %) sont originaires de Lille même, puis de villes voisines, et enfin, de bourgs ruraux[762]. Dans la deuxième moitié du XVIIIème siècle cette tendance évolue et la nature des effectifs témoigne d'un recrutement plus étendu et moins urbain[763]. Au couvent des Françaises de Reims, Veronique Beaulande-Barraud, Patrick Demouy et Caroline Galland remarquent une dynamique similaire : le recrutement

761 « Rouen Chronicle I », 153-54.
762 Christine Cercy et Corinne Gardais, « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille », *Revue du Nord* 368, n° 5 (2006): 33. https://doi.org/10.3917/rdn.368.0033
763 *Ibid.*

est local et bourgeois[764]. Si, par manque de données, les résultats concernant les couvents français ne peuvent être plus exhaustifs, il est évident qu'ils jouissent d'une solide implantation urbaine propice à un recrutement local[765].

Dans le cadre du projet prosopographique *Who Were The Nuns?*, les chercheurs se sont intéressés aux origines régionales des Anglaises entrent dans les couvents exilés. La spécificité du recrutement anglais est qu'il opère quasi-exclusivement à distance, contrairement au processus de recrutement français qui s'effectue au niveau local[766]. Afin de retracer les affiliations régionales des clarisses anglaises exilées, les membres du projet ont croisé les données recueillies dans les textes narratifs des couvents (chroniques, registres, annales) avec d'autres sources, primaires et secondaires.

Trois types d'affiliations ont ainsi été établis : le lieu de naissance et l'origine géographique du père et de la mère. En outre, quatre régions d'Angleterre ont fait l'objet d'une attention particulière : le nord-est, le nord-ouest, l'East Anglia, et les ouest-Midlands. Les données sont disponibles dans l'onglet « analyse » de la plateforme web et sont présentées brutes dans des tableaux et sous forme de graphiques circulaires (Annexes 25 – 28)[767]. Si une grande partie des informations glanées dans les sources conventuelles demeurent lacunaires, elles nous permettent toutefois d'identifier certaines tendances et de formuler des hypothèses sur l'environnement dans lequel les clarisses anglaises ont évolué avant de prendre le voile[768].

En comparant les données recueillies sur les clarisses avec celles d'autres établissements exilés[769], on observe que les couvents de l'ordre de sainte Claire comptent la plus large proportion de religieuses issues des comtés du nord-ouest de l'Angleterre comprenant le Cheshire, le Cumberland, le Lancashire, et le Westmoreland. À Gravelines, on en dénombre 24,3 %, 26 % à

---

764 Caroline Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », dans *Soeurs pauvres, 1220-2020. Huit siècles de vie clarisses à Reims.*, éd. par Véronique Beaulande-Barraud, Pierre Moracchini, et Sœur Marie Bénédicte Dubiez (OSC), études franciscaines, 2022, 84, https://hal.science/hal-03851974.

765 Philippe Annaert, « Monde clos des cloîtres et société urbaine à l'époque moderne: les monastères d'ursulines dans les Pays-Bas méridionaux et la France du Nord », *Histoire, Économie et Société* 24, n° 3 (2005): 329-41, https://doi.org/10.3917/hes.053.0329.

766 « Who Were The Nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800 », 2008, https://wwtn.history.qmul.ac.uk.

767 Les membres du projet soulignent que seules les religieuses disposant des informations suffisantes sur leur lieu de naissance ou leurs origines parentales ont été comptabilisées, les données inconnues étant notées « other ». Selon ces critères, chaque religieuse se voit attribuer plusieurs affiliations à une même région ou plusieurs régions ; par conséquent, les chiffres et pourcentages indiqués sur la plateforme *WWTN* correspondent au cumul total de ces associations individuelle, voir le site du projet « Who Were The Nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800 ».

768 Ces affiliations régionales nous permettent aussi d'esquisser les dynamiques de recrutements et réseaux de recrutement à l'œuvre dans le pays.

769 Les données des clarisses ont été mises en regard avec celles d'autres communautés anglaises : les bénédictines de Bruxelles, de Cambrai, de Paris, de Dunkerque ; les augustiniennes de Louvain ; les carmélites d'Anvers et l'Institut de Marie Ward.

Aire et 11,7 % à Rouen contre des pourcentages allant seulement de 3 à 9 % dans d'autres établissements anglais. La seconde association régionale très représentée chez les clarisses anglaises est le nord-est de l'Angleterre, comprenant Durham, le Northumberland et le Yorkshire avec 10,1 % pour Gravelines et 20,6 % pour Dunkerque. À l'inverse, les clarisses comptent un plus faible nombre de religieuses originaires de l'Est de l'Angleterre, contrairement aux carmélites et aux bénédictines chez qui elles représentent entre 12 et 40 % des effectifs[770]. Enfin, les quatre couvents de clarisses ne présentent qu'une très faible part de religieuses originaires des West Midlands, que l'on retrouve en plus fortes proportions chez les bénédictines de Bruxelles (5,4 %) et Dunkerque (10,8 %), chez les augustiniennes (8,6 %) de Louvain ainsi que les carmélites d'Anvers (8,6 %). Ces chiffres montrent que les réseaux de recrutement des couvents de clarisses opèrent sur une certaine aire géographique, localisé dans le nord de l'Angleterre.

Cette zone géographique abrite la communauté catholique la plus importante du pays et surtout, la plus active. Brian Magee a évalué qu'entre 1715 et 1720, le pourcentage de catholiques anglais dans les comtés de Durham, Northumberland, Yorkshire, Cumberland, et Westmorland est de 8 à 10 %, et de plus de 20 % dans le Lancashire[771] (voir Annexe 24). Christopher Haigh démontre que cette identité catholique persistante résulte de l'isolement à la fois géographique et économique du Lancashire et des comtés du nord[772]. En effet, loin des centres de pouvoirs politiques et religieux, il est plus aisé pour les catholiques de vivre dans la dissidence. De plus, le faible développement économique des régions du nord réduit leurs interactions avec la capitale et le reste du pays. Ces zones étaient jugées peu attractives par le clergé anglican, qui préférait s'établir dans des diocèses dynamiques et fortunés. Si la précarité et l'isolement des comtés du nord ont donc retardé l'arrivée des institutions anglicanes et de leurs représentants, chargés de diffuser et de faire appliquer les nouvelles directives de la réforme protestante, ils ne l'ont cependant pas empêchée. Le nord voit aussi l'installation de nombreuses paroisses et églises, toutefois, il y est plus facile pour les catholiques de résister, les sanctions étant moins aisées à mettre en place. C'est dans le nord de l'Angleterre que Michael Questier relève le plus haut taux de désertion des églises protestantes. Ces

---

770 Pour l'Est de l'Angleterre on compte 3,8 % à Gravelines et 6,6 % à Rouen tandis que ces chiffres s'élèvent à 12 % chez les bénédictines de Bruxelles, 12,9 % chez les carmélites d'Anvers et 40 % chez les bénédictines de Paris.

771 Carte provenant de l'ouvrage de Brian Magee, voir Brian Magee, *The English Recusants: A Study of Post-Reformation Catholic Survival and the Operation of the Recusancy Laws* (London: Burns Oates & Washbourne, 1938), pages liminaires. Les recherches de John Hugh Aveling révèlent que, durant le règne Élisabéthain, près de trois cents foyers récusants pratiquent clandestinement le catholicisme et vingt hébergent des prêtres catholiques. Souvent, ces réseaux sont entretenus par des veuves ou les épouses des « church papists ». Voir John Hugh Aveling, « Catholic Households in Yorkshire, 1580–1603 », *Northern History* 16, nº 1 (1980): 85-86.

772 Christopher Haigh explique que le développement rapide de l'industrie textile à Manchester dans les années 1540 permet aux comtés comme le Lancashire de tisser des liens économiques et culturels –par l'intermédiaire des échanges marchands avec les fournisseurs– avec les comtés de Londres, les Midlands et le West Riding. Christopher Haigh, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire* (London: Cambridge University Press London, 1975), 10.

chiffres démontrent que les catholiques de ces comtés se sentaient plus libres de ne pas se conformer aux lois prescrites pas le royaume[773]. Certains membres du clergé encourageaient les fidèles à ne pas adhérer à l'Église Anglicane participant ainsi au phénomène de « continuité spirituelle[774] ». Si les chercheurs démontrent que les catholiques du nord menaient une résistance fluctuante, oscillant entre survivalisme, conformisme, et récusance, ces régions reculées, aussi appelées « dark corners of the land[775] », constituaient un terreau fertile à l'entretien d'une catholicité active et activiste.

Ces différents facteurs ont donc permis au nord de l'Angleterre de conserver une forte identité catholique romaine et de devenir le berceau de la résistance catholique anglaise. Plusieurs des actions dissidentes notoires destinées à restaurer la foi catholique dans l'Angleterre moderne ont éclos dans le nord. Par exemple, le *Pèlerinage de Grâce*, mené en 1536 par Robert Aske, avocat du Yorkshire, durant lequel 40 000 hommes avaient pris les armes en réponse à la protestantisation forcée des lieux de cultes et à la dissolution des monastères initiée par Henri VIII et Thomas Cromwell. C'est aussi dans le Yorkshire, plus particulièrement dans le North Riding, que nait la *Bigod's rebellion* de janvier 1537, menée par Sir Francis Bigod of Settrington et par les catholiques du Cumberland et du Westmorland contre les directives henriciennes. De la même manière, en 1569, les Comtes de Northumberland organisent le *Soulèvement du Nord* en réaction au couronnement d'Elisabeth I.

Dans les couvents de clarisses anglaises, on retrouve plusieurs religieuses issues de ces familles ayant activement pris part à la résistance catholique. Francis Tregian, grand-père de la clarisse de Gravelines Frances Yates, est connu pour avoir hébergé dans son manoir un prêtre séminariste, Cuthbert Maryne ; ils sont arrêtés en 1577 et, après avoir évité la peine de mort, sont emprisonnés vingt-huit ans. À son accession au trône, Jacques Ier les fera libérer et Francis Tregian s'installera à Lisbonne. Néanmoins, certains membres de ces familles catholiques récusantes, déterminés à défendre leur foi, connaissent un sort plus tragique. Chez les Rookwood, très représentés dans le couvent de Dunkerque, Ambrose Rookwood est l'un des treize comploteurs de la *Conspiration des Poudres* de 1605 exécutés pour trahison[776]. Le grand-père de la clarisse

---

773 Michael C. Questier explique notamment que les catholiques anglais ont adopté différentes stratégies au fil du temps pour protéger l'intérêt de la communauté, en choisissant par exemple la conformité. Michael C. Questier, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1621*, Cambridge Studies in Early Modern British History (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 116.

774 Keith Roberts Wark, *Elizabethan recusancy in Cheshire* (Manchester: Manchester University Press for the Chetham Society, 1971), 176.

775 Pour une histoire de l'origine de l'expression « dark corners » voir Christopher Hill, « Puritans and "the Dark Corners of the Land" », *Transactions of the Royal Historical Society* 13 (1963): 77-102.

776 Paul Hopkins, « Rookwood, Ambrose (1664–1696), Jacobite conspirator. », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004, https://doi.org/10.1093/ref:odnb/24067.

gravelinoise Mary Bagnall, Walter Bagnall, est exécuté par Oliver Cromwell pendant le siège de Kilkenny en 1652. De même, Sir Peter Browne, père de la clarisse rouennaise Anne Browne, est tué lors de la bataille de Naseby en 1645, alors qu'il combat dans les troupes de Charles I. Les arrière-petits-fils d'Ambrose Rookwood, Thomas[777] et Ambrose[778], tous deux brigadiers dans les forces Jacobites, perpétueront l'esprit résistant de leur grand-père. Le premier rejoindra la France à la Glorieuse Révolution, et obtiendra le titre de chevalier et de colonel dans la garde rapprochée de Jacques II aux côtés d'autres catholiques anglais comme le père de Mary Bagnall, tandis que le deuxième, impliqué dans la tentative d'assassinat de Guillaume d'Orange, sera jugé pour trahison et exécuté[779]. De même, le père des sœurs Green prend part à la rébellion jacobite de 1745 et le père de sœur Mary Anderton est à la tête d'une imprimerie clandestine dans le Lancashire. Les Rookwood comptent également des membres féminins laïques actifs dans la restauration du catholicisme anglais à l'instar d'Elizabeth Rookwood[780]. Après avoir reçu une éducation catholique dans un couvent à Bruges puis à Paris, elle retourne en Angleterre où elle loge et entretient un chapelain jésuite à Coldham. Plus tard, son fils, John Gage, rejoindra la compagnie de Jésus.

À l'instar d'autres religieuses exilées, certaines clarisses ont donc grandi dans un environnement engagé et résistant où leurs proches œuvrent activement à la restauration globale de la foi catholique, ainsi qu'à l'entretien du culte catholique au niveau local. Du fait de leur localisation, ces régions se trouvent isolées du reste du catholicisme européen et de ses centres névralgiques : les messes dispensées clandestinement y sont rares – une fois par mois tout au mieux – et s'organisent souvent dans les villes les plus peuplées[781]. Dans ce contexte de rupture spirituelle, les couvents exilés répondent donc à ce besoin d'établir une continuité religieuse pour les catholiques issus de ces régions :

> The English convents therefore must be considered as a vital link between the English Catholic nonconformist tradition and the Continental Church. The nuns' close economic and social ties, and fiercely maintained solidarity with their co-religionists in England, invariably coloured their perception of both their religious vocation and their membership of the universal Catholic Church[782].

---

[777] 1658–1726.
[778] Il est exécuté en 1696.
[779] Francis Young, « Rookwood [married name Gage], Elizabeth (1684–1759), estate manager, Roman Catholic recusant and scholar. », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2019, https://doi.org/10.1093/odnb/9780198614128.013.90000112755.
[780] 1684–1759, voir Young.
[781] Robert E. Burns, « Book Review: Northern Catholics: The Catholic Recusants of the North Riding of Yorkshire, 1558-1790 », *The American Historical Review* 73, nº 1 (1967): 171.
[782] Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 6-7.

Dans de telles circonstances, embrasser l'état religieux devient un véritable engagement politique pour la postulante elle-même, mais aussi pour sa famille, souvent impliquée dans le processus de recrutement sur le sol anglais.

James Kelly explique que les récits de conversion des Anglaises dévoilent l'existence de réseaux transnationaux chargés d'assurer le passage des futures religieuses sur le continent[783]. Il explique également que l'arrivée d'une postulante est toujours le résultat d'une recommandation de la part d'un membre de la famille, d'un prêtre, d'un missionnaire jésuite ou d'un agent de recrutement affilié au couvent d'accueil[784]. La postulante à Gravelines, Catherine Windoe raconte que c'est un prêtre qui a accompagné sa vocation :

> [A priest] gave me notice of our Bd Mother's Order & gaue me pictures of her & her life to read [...] which inclined me so ardently to imbrace our holy institute [...] so that at the age of 12 I left my friends and country with such excess of content that all admired it, only at the instant of parting with my parents & some other dear friends whom I loved extreamly I felt great resentment [...] [Strengthened by God] I went my journey with unspeakable satisfaction [...][785].

Le prêtre conforte la jeune fille dans son désir de prendre le voile. À en juger par le récit de son expérience, c'est confiante qu'elle quitte l'Angleterre. En outre, les jésuites, s'ils interviennent plus souvent dans les recrutements des bénédictines et des augustiniennes anglaises, participent aussi à recruter des clarisses. Par exemple, Henri Floyd, accompagne les deux filles d'Henri Yaxley chez les clarisses de Gravelines[786]. Ces intermédiaires jouent un rôle crucial dans les recrutements des couvents exilés dont ils assurent le démarchage, et y facilitent l'accession en organisant le transfert des postulantes sur le continent.

La situation géographique reculée des régions du nord et les lois pénales compliquent la mise en œuvre d'un tel voyage. En effet, sous le règne de Jacques I, les déplacements des individus sur le continent sont surveillés de très près ; les voyageurs mais également le conducteur du bateau qui encourent six mois de prison s'ils sont démasqués. La décision d'une jeune fille de prendre le voile requiert la mobilisation de ressources à la fois financières et logistiques, ce qui représente une charge certaine pour la famille qui se trouve parfois dans une situation très précaire.

Lorsqu'en 1660, Jeanne Blundell fait part à son père, William Blundell, de son désir de devenir religieuse, celui-ci est emprisonné à Londres. Malgré les difficultés que rencontre sa famille, son souhait est entendu et son père s'affaire à organiser, depuis sa cellule, le départ de sa fille sur le

---

783 James Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 2020), 22.
784 *Ibid.*, 23.
785 Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, 68.
786 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 42.

continent[787]. Ne disposant pas des ressources nécessaires, il fait appel à la sollicitude de sa tante, à qui il écrit la lettre suivante :

> Aunt, I have now remained a prisoner in this town of Liverpool since the last Christmas […]. I have besides all that, been long now involved in the general calamities of our Nation, I have passed the extremities of Plunder, Sequestration and the Sale of my lands, I have not escaped (but with life) from personal mischiefs not less expenseful than dangerous, and I am now the 4th time made a prisoner, having twice for that already paid my ransom ?[788]

William Blundell expose la dangerosité de la situation dans laquelle il se trouve, et fait état de la situation de ses finances, mais son entreprise s'avère infructueuse. Il organise néanmoins – toujours depuis la prison – le voyage de sa fille sur le continent en écrivant à Elizabeth Bradshaigh, alors clarisse à Rouen, pour convenir de son entrée dans la communauté[789]. Le père échange de manière déguisée, codée, de peur que ses correspondances ne soient interceptées ; sa lettre demande que sa fille soit placée dans une « famille » à l'étranger, sous la supervision d'une « bonne et honorable dame », Winifrid Giffard, alors abbesse du couvent[790]. Son dessein est clair : « [to] hasten away the girl with all speede convenient[791] ». Tout juste sorti de prison, le père souhaite placer sa fille dans un environnement propice à développer sa spiritualité. À ce voyage, financé par ses grands-parents, Sir Thomas et Dame Haggerston, se joint finalement Margaret, la sœur de Jeanne, qui elle aussi souhaite prendre le voile sur le continent. Par l'intermédiaire de contacts à Londres, le voyage est planifié et une demande officielle, sous la mention « déplacement professionnel », est formulée auprès du Colonel Gilbert Ireland[792]. Chaperon de ses deux filles, William voyage d'abord avec elles jusqu'à Londres puis, déguisés, ils traversent la Manche, et il les dépose avec succès aux portes du couvent de Rouen. Dans les lettres qu'il adressera plus tard à ses filles, le père couche sur le papier de nombreux détails relatifs à ce voyage périlleux et souligne leur mérite et leur détermination :

---

787 William Blundell, *Cavalier; letters of William Blundell to his friends, 1620-1698*, éd. par Margaret Blundell (London: Longmans, Green London, 1938), 68.
788 *Ibid.*, 68.
789 *Ibid.*, 67.
790 *Ibid.*, 67. Mes traductions.
791 *Ibid.*, 67.
792 *Ibid.*, 73 ; 75.

> When you went from my poor house to Rouen part of your journey was on horseback, some little part on foot, the most by coach, and the rest un a tottering barke or cockboat upon the unstable element of water, not without cross winds and perhaps a tempest. Besides those you may remember some other accidents in the coach and in the inns, and at the last, when we came to London, the unexpected death of the greatest person upon the whole earth [Oliver Cromwell], was the occasion of shutting up the sea ports, of a notable stop in your journey. Notwithstanding all this, the unfavourable winds that drove you once back to the shore [...] and you arrived with more merit (by reason of more trouble) than if an Angel had taken you up [...] and dropped you in before the gate of the Convent[793].

Ce récit révèle au lecteur contemporain l'ampleur de cette entreprise : le trajet pour quitter le nord de l'Angleterre et rejoindre Londres constitue un véritable périple, aussi riche en péripéties qu'en moyens de locomotion. La famille Blundell est tributaire des aléas politiques sur le sol anglais comme des conditions météorologiques. Ces difficultés participent de l'aura de sainteté des religieuses anglaises, dont la simple arrivée au couvent est interprétée comme un signe de la providence.

La lettre que le père envoie à ses filles le 21 février 1659 traduit l'engouement familial autour du projet des filles Blundell ; William écrit :

> We are all exceedingly glad of your good employment in learning the French tongue, which may prove in time to enable you in some measure to be serviceable to that good Family into which you have devoted yourself. We do likewise much rejoice for your great content and cheerfulness whislt you labour amongst strangers in the service of religion[794].

Cet extrait met en exergue le lien spirituel étroit entre les catholiques anglais et les religieuses exilées. Les nombreuses lettres envoyées à Jeanne et Margaret démontrent que les familles et proches des religieuses exilées sont conscients du sacrifice de leurs filles et que la distance n'affecte en rien la reconnaissance accordée à leur travail d'intercession quotidien. À la fin de chaque lettre, William Blundell exhorte ses filles à prier pour leur « tendre père[795] ».

Cet épisode traduit également le dévouement d'un père à ses filles ainsi qu'à la cause catholique, et souligne son désir de leur transmettre le fruit de son expérience de la spiritualité et de ses lectures. Après leur entrée dans le cloître, il agit en conseiller spirituel, déterminé à cultiver la ferveur religieuse de ses filles :

---

[793] Blundell, *Cavalier; letters of William Blundell to his friends, 1620-1698*, 77.
[794] *Ibid.*, 75.
[795] *Ibid.*, 75.

> If you be taken hereafter out of the coach and compelled to walk on foot up a hill or two –up a mountain—do not turn, do not look back ; go in God's name courageously, and you will find at the end what you seek for[...].You will find other accidents in your present travel and way to Heaven to ressemble other chances in your late journey. I wish that you may never suffer anything, either in your particular self, or as concerned in the fortunes of your house, that may too nearly resemble your tossing at the sea, or your contrary strong winds […][796].

William Blundell met en regard le voyage physique de Jeanne et les risques encourus avec le voyage spirituel qui l'attend dans le cadre de sa vocation religieuse. Soucieux de l'avenir de sa fille, il l'encourage à ne pas faillir face aux difficultés qu'elle rencontrera. Ce regard expert sur le cheminement spirituel atteste de la grande dévotion dont fait preuve Blundell mais aussi de son érudition qu'il met au service de l'émulation des jeunes filles dans une correspondance touchante. Il conclut une de ses lettres par : « I shall be glad of any of these reflections may strengthen your resolutions or procure you a good thought[797] ».

Le cas des filles Blundell montre la complexité de la logistique qui précède l'entrée dans le cloître, souligne la détermination des postulantes à quitter l'Angleterre, et rappelle l'importance de leur engagement aux yeux de leur famille et de leurs proches. Les persécutions endurées par les catholiques anglais font partie intégrante de l'identité des communautés exilées. En outre, les difficultés à rejoindre le continent depuis ces comtés retirés ajoutent à l'esprit d'austérité de la communauté. Pourtant, quitter l'Angleterre n'est pas un choix facile. Les correspondances entretenues par les sœurs Blundell après leur entrée à Rouen font état du sentiment de déracinement vécu par les moniales, qui, contrairement aux religieuses françaises recrutées localement, ne peuvent recevoir leurs proches à la grille régulièrement.

Les moniales sont certes éloignées de leur pays natal et de leur famille, mais bénéficient souvent de la présence d'une sœur ou d'une proche parente. Jeanne Blundell est accompagnée de sa sœur Margaret qui prendra le voile à Gravelines quelques années plus tard. Toutes deux seront rejointes par trois autres de leur sœurs, Alice, Mary et Claire. Ces regroupements ne sont pas un hasard et découlent souvent de l'influence d'un proche parent des postulantes. Geoff Baker suggère que William Blundell était familier des mécanismes de recrutements des clarisses anglaises et des réseaux de voyage clandestins[798]. Des correspondances entretenues avec Luysia Taylor, abbesse de Gravelines, et des couvents anglais du même ordre, révèlent que Blundell opérait comme recruteur en Angleterre.

---

796 Blundell, *Cavalier; letters of William Blundell to his friends, 1620-1698*, 77.
797 *Ibid.*, 78.
798 Geoff Baker, *Reading and Politics in Early Modern England: The Mental World of a Seventeenth-Century Catholic Gentleman (Politics, Culture & Society in Early Modern Britain)* (Manchester University Press, 2010), 83.

L'exemple de Blundell révèle l'influence des recruteurs sur la composition des couvents de clarisses anglaises. La nature des effectifs est le produit des stratégies de recrutements spécifiques menées de front par divers acteurs qui gravitent autour des communautés. Ces derniers jouent un rôle crucial dans le recrutement puisqu'ils sont le trait-d'union entre le couvent et les familles restées en Angleterre. Au-delà du démarchage auprès des catholiques anglais, ils se chargent, par la suite, d'acheminer les jeunes filles sur le continent. Toutefois, ils ne sont pas les seuls à influencer la réception des postulantes, qui dépend aussi des religieuses présentes dans le couvent dont elles contribuent à accroitre l'attractivité.

b. Trajectoires spirituelles et influences familiales

En 1664, Mary Blundell, tout juste âgée de dix ans, entre au couvent Gravelines accompagnée de sa cousine Betty Scrasbrick alors âgée de quatorze ans, toutes deux comme écolières. Dans un chapitre dédié à Mary Blundell, la chronique du couvent décrit avec une grande précision l'itinéraire des deux jeunes filles au sein des couvents exilés :

> Sister Mary Bonaventure Blundell came over when she was but ten yeare old, with Mrs Betty Scrasbrick who was fourteen. She was Cosen german to Sister Mary Bonaventure's father : they were both sent to be convictrices at Gant whither she went, calling only heare to see a sister of Mrs Blundells who was then Novice. [...] After some stay at Gant they were sent by their friends to the third Order at Bruges, where Mrs Scrasbrick became afterwards Religious. Mrs Blundell had also a mind to be Religious, but had not fixt her resolution where. She was much invited by her Cosen Sister Constantia Massey Religious of the 3rd Order, but it seem'd to her God Almighty called her to be a poore Clare [...][799]

Les proches de Mary Blundell ont joué un rôle central dans son orientation spirituelle et le choix final de l'institution monastique où elle fera profession. Arrivée chez les clarisses en 1664 aux côtés de sa sœur Alice, qui entre au noviciat, elle complète son éducation avant de quitter Gravelines et rejoindre le couvent des bénédictines de Gand, où sa demi-sœur est novice. Puis des proches la redirigent vers le tiers ordre à Bruges où sa cousine, sœur Constance Massey, est religieuse. Mary Blundell se décide tout le même de rejoindre le couvent des clarisses de Gravelines, accompagnée de Betty Scarisbrick qui, plus tard, prononcera ses vœux au tiers ordre de Bruges. Le récit de vocation de Mary Blundell souligne l'influence de ses proches dans le tracé de sa trajectoire spirituelle. Il met également en lumière le dilemme rencontré par la jeune fille, tiraillée entre ses affinités spirituelles et le réconfort que représente la présence d'une proche parente dans le contexte de l'exil ; la chronique raconte : « She truly had a great kindness both for her & her Cosen Scrasbrick, it seem'd to her God Almighty called her to be a poore Clare [...][800] ». Néanmoins, la

[799] *Gravelines Chronicle*, 238.
[800] *Ibid.*, 238-39.

chroniqueuse assure que l'affection pour sa cousine ne peut entacher l'appel divin qui encourage Mary Blundell à entrer chez les clarisses malgré l'insistance de sa parente. Alors qu'elle est à Bruges, Constance Mascey tente de la dissuader de retourner à Gravelines : « Her Cosen when they knew of her design of returning hither endeavour'd as far as they durst to make her change her resolution, but she was ever constant returning back to us [Gravelines] where after some times she was clothed[801] ». Si la chronique insiste sur la résilience de Mary Blundell, en mesure de suivre sa vraie vocation et non l'appel de ses proches, le texte ne précise pas qu'elle prononce ses vœux dans le couvent où sa sœur Alice était aussi professe depuis 1665. En outre, comme évoqué plus haut dans l'étude du cas de Jane Blundell, trois autres sœurs de Mary sont clarisses à Rouen. Loin d'être anecdotique, le cas de Mary Blundell illustre parfaitement les phénomènes sociaux qui sont à l'origine des trajectoires spirituelles des religieuses. Du Moyen-Âge à la période moderne, des chercheuses comme Pénélope Johnson, Claire Walker ou Laurence Lux-Sterritt[802] ont constaté des dynamiques familiales similaires dans les couvents français ou exilés, mais qu'en est-il pour les couvents de clarisses réformées nouvellement fondés ?

Après dépouillement des 660 notices prosopographiques des clarisses anglaises dans la base de données *Who Were The Nuns ?*, une analyse statistique a permis d'évaluer la proportion de ces regroupements familiaux sur la période 1600-1750[803]. Ainsi, sur les 660 clarisses ayant fait profession au cours de la période dans l'un des quatre couvents étudiés, 181 (soit 27 %) avaient des liens de parenté avec une ou plusieurs religieuses dans un couvent anglais exilé, tous ordres confondus[804]. À titre de comparaison, Laurence Lux-Sterritt, dans son étude sur les bénédictines anglaises, a évalué cette même donnée à 60 %, soit plus de deux fois le pourcentage trouvé chez les clarisses. Ainsi, comment expliquer que 73 % des clarisses n'ont aucun lien de parenté avec une ou plusieurs autres religieuses dans un couvent exilé alors qu'elles font partie de l'un des trois ordres contemplatifs les plus populaires chez les Anglaises ?

Cette disparité entre les clarisses et les bénédictines, reflète l'existence de réseaux – et de stratégies – de recrutements différents pour les deux ordres : celui des clarisses couvre un plus grand nombre de familles, mais se limite à un seul recrutement par foyer. Il semble donc que les bénédictines et les augustiniennes, qui bénéficient d'une assistance des jésuites plus importantes que les clarisses, monopolisent les viviers familiaux qui comptent plusieurs candidates

---

801 *Gravelines Chronicle*, 239.

802 Penelope D. Johnson, *Equal in Monastic Profession : Religious Women in Medieval France* (Chicago: Chicago University Press, 2009).

803 « Who Were The Nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800 ».

804 Ces religieuses parentes sont soit des clarisses vivant dans l'un des quatre couvents, soit des religieuses vivant dans un couvent anglais d'un autre ordre.

potentielles[805]. Cette difficulté à recruter plusieurs membres d'une même famille peut également s'expliquer par le mode de vie austère des clarisses, tandis que la réputation séculaire des bénédictines et des augustiniennes, associée à une forme de vie plus souple, tendent à encourager le recrutement de plusieurs membres d'une même famille. Si les données collectées ne permettent pas de prendre en compte les origines sociales des clarisses anglaises, on peut supposer que les familles aisées étaient plus enclines à choisir des ordres qui permettraient à leurs filles de conserver un certain confort de vie, loin de la stricte pauvreté et de la grande austérité des clarisses. En revanche, parmi ces 181 clarisses qui ont un lien de parenté avec une ou plusieurs religieuses dans un couvent exilé ces liens sont le plus souvent internes à l'ordre. En effet, 90 % ont une parente chez les clarisses anglaises, dont 73 % ont intégré, en même temps ou plus tard, le même couvent. Ces derniers chiffres confirment les observations de James Kelly, Caroline Bowden et Laurence Lux-Sterritt : les religieuses dans le cloître jouent un rôle important dans le recrutement de nouvelles postulantes issues de leur cercle proche[806].

Une fois professes, les religieuses influencent souvent le recrutement d'autres membres de leur famille, proche ou éloignée, comme en témoigne le récit de Catherine Windoe[807] :

> I came to Graveline, where my aunt which I spock of in ye beginning was a religious woman of St Clares order, where I stay'd a fortnight or three weeks, tell such time that the gentlewoman, my companion, came there. I was entertained with so much love as if I had been ye sister of each one in ye monastery [...] but yet I could never be moved with any desire to stay there. Notwithstanding my mother told me when I parted from her that it would be as gratfull to her that I remained with my aunt [...] she left me to my own choise[808].

Caroline Bowden et Nicki Hallett expliquent que, dans le contexte de l'exil, la présence d'une parente au sein du même établissement est souvent rassurant pour la famille et pour la postulante, surtout dans les premiers temps qui suivent son entrée au couvent[809]. Le noviciat est en effet décrit par les manuels spirituels comme une source d'anxiété ; le livre de la maîtresse des novices l'encourage à ne pas laisser les nouvelles novices seules trop souvent : « entertain them till half an hour before evensong [...] to encourage them & Disipate anxiety to common in young beginners [...][810]. Pour la nouvelle recrue, un membre de la famille est un repère dans le paysage conventuel

---

805 Kelly, *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*, 24-25.

806 Kelly, 23; Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 60; Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 54.

807 Catherine Windoe (1608–66) n'entre pas chez les clarisses et devient carmélite, à Lierre. Voir, Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, 67.

808 *Ibid.*, 68.

809 Hallett, *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*, 12; Bowden, « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile », 55.

810 MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 21.

en exil mais aussi, un guide dans le cheminement spirituel. Pénélope Johnson note que ce pouvoir d'attraction est décuplé lorsque la religieuse occupe une position d'autorité dans le couvent ; les supérieures jouissent d'une meilleure visibilité et sont plus à même d'interagir avec l'extérieur pour des affaires temporelles, ce qui facilite de potentiels démarchages[811].

Sur son lit de mort, sœur Mary Bonaventure adresse quelques mots à deux de ses nièces qu'elle exhorte à faire preuve d'obéissance avant de leur prodiguer quelques conseils spirituels[812]. Puisqu'elle ne sera bientôt plus là pour veiller sur ses nièces, ces dernières paroles marquent une sorte de passation, que la chronique retranscrit par la formule suivante : « she said she gave them up to Mother Abbess[813] ». Cela traduit l'attachement et le soin que Mary Blundell portait quotidiennement à ses nièces. Ce lien filial s'accompagne d'une forte dimension affective qui unit les sœurs, cousines, tantes d'un même lignage et explique ainsi la formation de regroupements familiaux dans un même couvent. D'ailleurs, le transfert d'une religieuse dans un autre couvent entraine souvent le départ d'une ou plusieurs de ses parentes dans le même établissement. Par exemple, les trois sœurs Radcliffe – Anne, Dorothy et Margaret Radcliffe – quitteront ensemble le couvent de Gravelines pour fonder une succursale à Aire-sur-la-Lys. D'autres groupes de religieuses les rejoindront, à l'instar d'Elizabeth, Rose et Mary Evelinge, ou encore Margaret et Elizabeth Crisp accompagnées de leur cousine, Mildred Alcock. La controverse, et les déplacements qu'elle entraine, mettent en exergue l'importance de ces liens entre les membres d'une même famille ainsi que leurs affinités spirituelles partagées.

Comme le suggérait plus haut les exemples de Mary Blundell et de Betty Scrasbrick, les parentes des candidates ont un fort pouvoir d'influence sur leur entrée dans le cloître, mais aussi sur leur avenir au sein de la communauté. Sur son lit de mort, sœur Mary Blundell formule une requête aux religieuses se tenant à son chevet : « She ask'd to see her two Neeces, the one being Novice, the other convictrice. Before they came she beg'd the Community to take the younger in her place, promising she wou'd beg Almighty God to reward their charity[814] ». Alors sur le point de rejoindre l'éternel, Blundell profite du caractère solennel de la situation pour assurer le recrutement des membres de sa famille et assurer la continuité spirituelle de son lignage.

Si les clarisses mettent en avant le respect de l'idéal de clôture et le dépouillement matériel et affectif nécessaire pour rejoindre le cloître, la formation de ces groupes de sœurs ou de proches parentes n'est pas dissimulée. Néanmoins, la chronique de Gravelines, présente plusieurs éléments justifiant de cette pratique allant à l'encontre de l'idéal contemplatif promu par l'ordre et les décrets

---

811 Johnson, *Equal in Monastic Profession : Religious Women in Medieval France*, 19.
812 *Gravelines Chronicle*, 242.
813 *Ibid.*, 242.
814 *Ibid.*, 242.

conciliaires. En 1612, après la réception de quatre petites filles du mécènes John Gage, Isabel, Jane, Philip et Mildred Alcock, il est écrit :

> [...] [The Abbess] was also most precise in watching over those that had been of acquaintance or of kin[d]red in the world, that they should not fall into familiarity, saying : *if there were any other house of our nation of the Order, she wou'd not willingly admit so neere relations as Cosen germans* but for respect for Mr Grage who was their chief Founder & Benefactor she receiv'd 4 of his grandchildren, the two eldest by reason they had been a longer time in Religion knew not a Sister of theirs, whom they had left very young when she came to the house ; but the third who had liv'd with her not long before, knew her, yet the Abbess charg'd them both that to avoid distracting their Sisters, they shou'd not discover who she was, this was so punctually observ'd that for 3 quarters of a yeare that his Novice was in the house, & for a good space in the infirmary with them, yet they never knew her[815].

La transparence de la chroniqueuse démontre que la communauté ne cherche pas à occulter cette réalité qui est, au contraire, l'occasion de rappeler leur situation particulière. Au début du siècle, les Anglaises désirant prendre le voile ne peuvent choisir qu'entre trois établissements nouvellement installés sur le continent : les bénédictines, les augustinienne ou les clarisses. La précarité de la communauté catholique anglaise affecte donc le respect de l'idéal contemplatif ; néanmoins cette transgression s'effectue au nom de la survie du catholicisme anglais. Ce passage révèle également un travail d'enquête minutieux mené sur les relations que les parentes ont entretenues dans le monde. La chronique indique que des mesures avaient été appliquées pour limiter l'impact de ces regroupements sur la vie spirituelle du couvent ; l'abbesse exhorte les professes à ne pas laisser de familiarités s'installer avec une autre novice ou religieuse de sa famille.

> Likewise the Eldest Sister that came from Saint Omers with the Abbess & one of the most exact observance, & éminent vertue had a neece who took the habit 2 months before the Abbess's death ; the Abbess observing that she took notice & smil'd more upon her Neece, then her companions shew'd a great dislike of it, & said none was to take example by her, which was such a warning to that good Religious that afterwards falling sick with the rest & being in danger of death, it being her neeces not to keep watch with the sick, she assisted her Aunt in what she wanted, yet they never spoke one word to each other tho' they might well suppose it wou'd be the last time they shou'd be in that nature together ; these two examples shew the great abstraction & silence the Abbess grounded her Religious in[816].

L'appartenance à une même famille, n'est donc pas un motif de refus mais l'abbesse se doit de rester vigilante et dissiper la création de tous liens affectifs. Pour éviter ces regroupements, la supérieure distribue les rôles au sein du cloître de sorte qu'ils limitent les interactions entre les religieuses d'une même famille.

---

[815] *Gravelines Chronicle*, 92. Mes italiques.
[816] *Ibid.*, 92.

Les sources narratives conventuelles n'occultent pas toujours l'identité mondaine des membres de la communauté dont elles retracent les lignages, comme en témoigne la chronique de Rouen au sujet de Margaret Simmons, cousine de l'abbesse de Rouen :

> The same yeare Noviici Mrs. Margaret Simmons who had bin divers years a Schollar at Graveline, she having left her two sisters at Gant, out of the desire she had to be a Poor Clare ; she was cozen to Mother Bedingfield, & begg'd to come with her to Rouen[817].

Cet extrait met en relief les liens familiaux entre l'abbesse et la postulante au sein de l'ordre mais aussi au sein d'autres couvents exilés. Lors du voyage des religieuses de Gravelines vers Rouen, la chronique relate les retrouvailles des membres fondatrices avec celles avec qui elles avaient entretenu des liens dans le monde : « We were entertain'd with much charity, a good breakfast, but it was Ember day & some eate little, divers of ours, met with kindred & acquaintance, Sister Magdalen Browne with two of her cosens George Browne's daughters, to be bred with divers others[818] ». Ici, l'extrait montre l'étendu du réseau catholique déployé dans les couvents anglais exilés[819]. Ainsi, comme l'ont démontré Gabriella Zarri et Pénélope Johnson, les liens de famille ne s'évaporent pas aux portes du couvent mais perdurent jusque dans le cloître. Ces regroupements influencent la manière dont les postulantes orientent le choix de leur institution. Les chroniques retracent ainsi les lignages de familles catholiques influentes qui ont, année après année, pris le voile au sein de la communauté et façonné son histoire.

---

[817] « Rouen Chronicle I », 61.
[818] *Ibid.*, 32.
[819] Scarlett Beauvalet, « Le cadre familial : entre autorité et individu », dans *Les sociétés au xviie siècle : Angleterre, Espagne, France* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006), 1, https://doi.org/10.4000/books.pur.7397.

Conclusion

À l'issue de ce chapitre, l'analyse a démontré le lien ténu entre l'entrée en religion et l'idéal de pauvreté. Ce dernier accompagne la jeune fille dans le passage à la vie religieuse en insistant sur l'abandon des biens terrestres, des liens affectifs et, à terme, de soi. Cette étape préfigure le rapport que les clarisses entretiennent avec leur identité individuelle. Par ce dépouillement absolu, la novice devient un palimpseste sur lequel elle ses consœurs écriront les modalités de cette nouvelle vie. Les exemples explorés soulignent la nature collective du processus de recrutement et de la formation qui s'ensuit. Les documents de mémoire des clarisses anglaises mettent au jour des modalités de sélection exigeantes, à l'image de leur mode de vie austère. Les futures clarisses doivent être en mesure d'endurer la pauvreté avec zèle, ce faisant, elles seront les représentantes d'une forme de vie austère. Chaque réception – au noviciat, puis à la profession – fait l'objet d'un vote des professes ; cette pratique révèle d'une part, la régulation du pouvoir de l'abbesse et, d'autre part, la nécessité de maintenir un climat harmonieux dans le cloître.

Les conflits entre les Anglaises et leurs consœurs irlandaises attestent la création d'une identité nationale forte, qui l'emporte parfois sur une identité catholique, pourtant commune à toutes les religieuses. Ces épisodes récurrents témoignent de la persistance de caractéristiques qui ne disparaissent toujours pas à l'entrée dans le cloître. L'analyse des origines géographiques des clarisses exilées souligne, en sus du caractère national, l'existence d'une identité régionale anglaise. Issues, pour une partie, des comtés du nord, elles incarnent l'esprit de résistance de leur famille et assurent, en exil, la pérennité d'un catholicisme menacé. Ces rassemblements indiquent la présence de réseaux de recrutements propres aux clarisses, menés par des prêtres séculiers, des jésuites ou des laïques, à l'image de William Blundell. Malgré le dépouillement absolu requis lors de l'entrée en religion, les couvents sont des microcosmes qui reflètent les dynamiques du monde extérieur, en témoignent les groupements de membres d'une même famille.

Ainsi, l'étude des effectifs des communautés de clarisses anglaises met en lumière la diversité des trajectoires individuelles qui convergent vers le cloître et la multiplicité des acteurs masculins avec qui elles interagissent. Ces relations, indispensables à la pérennité des couvents, sont parfois source de tensions.

Chapitre 4 – Une pauvreté source de conflits : juridiction et réforme des fondations féminines

Dès la création des premières communautés en Italie au XIIIème siècle, la juridiction des couvents de clarisses – toutes branches confondues – est une question épineuse, une source de tensions qui donne lieu à de multiples débats entre les sœurs, les franciscains, les autorités séculières et le Saint-Siège[820]. La supervision des établissements mendiants représente une charge doublement contraignante puisqu'elle implique la gestion de leurs affaires spirituelles et temporelles. Si les moines franciscains ont longtemps refusé cette responsabilité qu'ils considéraient comme une entrave à leurs propres activités spirituelles, il a ensuite été établi que les clarisses se placeraient naturellement sous leur juridiction.

Au début du XVIIème siècle, le sujet de la gouvernance des communautés féminines fait l'objet de vifs débats et dégénère parfois en dispute entre les sœurs et les supérieurs masculins, ou entre les sœurs entre elles. Ces tensions trouvent leur origine dans le tumulte de la Contre-Réforme. Le mouvement de reconquête catholique amorcé par Trente suscite, dans le monde régulier, une mobilisation pour assurer la conversion des hérétiques et l'instruction des fidèles[821]. Les ordres réguliers les plus présents dans la mission sont les jésuites et les capucins, qui opèrent en France et sur des pays plus lointains comme l'Asie[822]. Dans l'effervescence spirituelle de la première modernité, Bernard Dompnier explique que chacun mène de front ses activités missionnaires avec une conception qui lui est propre, non sans tensions[823]. Dans ce contexte d'expansion spirituelle, la juridiction des couvents est, pour les réguliers, un terrain propice à étendre leur sphère d'influence et à établir leur légitimité. Aux rivalités naissantes entre les ordres, s'ajoutent les conflits avec les évêques, connus sous le nom de « querelle des évêques et des réguliers[824] ». Nouveaux

---

820 Voir Lezlie Knox, « Audacious Nuns: Institutionalizing the Franciscan Order of Saint Clare », *Church History* 69, n° 1 (2000): 41-62.

821 Bernard Dompnier, *Missions, vocations, dévotions: Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne* (LARHRA, 2015), https://doi.org/10.4000/books.larhra.3892.

822 Hélène Vu Thanh, « Les disputes entre jésuites et franciscains », dans *Les disputes et la conversion religieuse de l'Antiquité au xviie siècle*, éd. par Pierre Antoine Fabre et Jérémie Foa (Presses universitaires de Rennes, 2022), 187-202, https://doi.org/10.4000/books.pur.182892.

823 À ce sujet Bernard Dompnier explique : « Chacun des ordres et des congrégations s'engage dans ce type d'activité avec des conceptions qui, pour partie au moins, lui sont propres. Celles-ci sont le fruit de l'histoire et de la tradition de chaque famille religieuse, de son approche de sa vocation particulière, de ses attaches spirituelles ». Voir Dompnier, *Missions, vocations, dévotions.*

824 Frédéric Meyer, « Querelle des évêques et des réguliers dans les Alpes du Nord au XVIIe siècle? : François de Sales face aux ordres religieux », 2013, 74, https://doi.org/10.5169/SEALS-583357.

représentants du concile de Trente, les prélats cherchent à restaurer leur autorité dans les diocèses, mais se heurtent parfois aux refus des réguliers, entendant conserver leur statut. Cette situation est encore plus délicate pour les couvents exilés. Peter Guilday soulève le caractère sensible de leur juridiction qu'il décrit comme : « le rocher sur lequel bon nombre de communautés anglaises se sont presque échouées[825] ». En témoigne, entre autres, les conflits dans les couvents des bénédictines de Bruxelles et de Pontoise, des « Blue Nuns » de Paris[826] ou celui des clarisses de Gravelines, que ce chapitre propose de décrypter.

Cette enquête se fonde sur des correspondances entre les clarisses anglaises, le cardinal, le nonce à Bruxelles[827] et le pape[828], sur l'histoire du couvent rédigée par Raymond de Bertrand ainsi que sur la chronique de Gravelines[829]. Rédigé dans le courant du XVIIème siècle par la clarisse gravelinoise, Margaret Fowler, la chronique présente les acteurs impliqués dans la querelle et ses évènements clés. Malgré la minutie du travail d'historienne mené par la chroniqueuse pour reconstituer, *a posteriori*, un récit cohérent du conflit, il demeure peu aisé pour le lecteur d'en saisir une chronologie limpide[830]. Cette opacité épisodique ne traduit pas moins la complexité de la controverse que la volonté de la chroniqueuse de passer sous silence certains de ces aspects, que les documents officiels permettent de faire émerger.

Pour nuancer l'analyse de la querelle de Gravelines et en saisir les spécificités, ce chapitre met en regard la situation des Anglaises avec celle de leurs homologues françaises du couvent de Sainte-Catherine-les-Provins. Au cœur de cette célèbre controverse, deux documents, composés par ses principaux acteurs, ont été publiés : le sulfureux *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers* rédigé par l'archevêque de Sens, et la réponse, formulée par les Frères, intitulée, *Toillette de M. l'Archevesque de Sens ou Réponse au Factum des Filles de Sainte Catherine lés Provins, contre les Pères Cordeliers.*

---

825 Peter Guilday, *The English catholic refugees on the continent, 1558-1795* (London: Longmans, 1914), 168.

826 Voir l'édition critique des documents de la querelle dans l'ouvrage de Jaime Goodrich et Laurence Lux-Sterritt à paraitre ; Claire Walker, « Spiritual Property: The English Benedictine Nuns of Cambrai and the Dispute over the Baker Manuscripts », dans *Women, Property, and the Letters of the Law in Early Modern England*, éd. par Andrew Buck, Margaret W. Ferguson, et Nancy E. Wright (Toronto: University of Toronto Press, 2004), https://doi.org/10.3138/9781442683600-013.

827 Fabio de Lagonissa, *Correspondance du nonce Fabio de Lagonissa, archevêque de Conza, 1627-1634*, éd. par Lucienne van Meerbeeck, vol. 11, Analecta Vaticano-Belgica 2A (Rome, 1966).

828 Alexandre Pasture, *Documents concernant quelques monastères anglais, aux Pays-Bas au XVIIe siècle.*, Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome 10, 1930.

829 Malgré de nombreuses incohérences dans cette chronique, Raymond de Bertrand apporte des détails utiles à la compréhension de la dispute, voir Raymond de Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines* (Dunkerque: imprimerie de B. Kien, 1857), http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.

830 Gerard Pieter Freeman, Sœur Faustina Grealy et Jaime Goodrich s'accordent sur le fait qu'il est difficile de retracer de manière cohérente la totalité des évènements, Gerard Pieter Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », *Archivum franciscanum historicum* 111 (2018): 415; Faustina Grealy et Jaime Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », *Archivium Hibernicum* 72 (2019): 9.

La chronologie des évènements constitue le fil conducteur de cette analyse. De l'origine du conflit à sa résolution, les étapes de la querelle de Gravelines permettent d'en aborder les thématiques centrales. Après avoir définit les paramètres de la juridiction du couvent des Anglaises et identifié les principaux acteurs de la querelle, la première partie s'intéresse aux éléments déclencheur de la dispute. L'analyse explore ensuite les méthodes des supérieurs masculins pour imposer leur autorité aux clarisses, rappelant la nature vulnérable des communautés contemplatives féminines. Pour finir, une troisième partie étudie l'attitude des sœurs litigantes et leur rapport à la justice dans la résolution du conflit. Ainsi, le cadre législatif des clarisses est étudié par le biais des manipulations qu'elles y opèrent afin d'obtenir gain de cause. Ce chapitre explore les enjeux de pouvoir afférents à la juridiction des couvents de l'époque moderne et les rivalités extérieures, dans lesquels les communautés se trouvent prises, souvent à leur insu[831]. Par ailleurs, l'étude du conflit permet de déterminer le rapport qu'entretiennent les clarisses avec la norme établie, à la fois par leurs textes canoniques et les directives du concile de Trente.

I. Enjeux autour de la juridiction des communautés féminines

Afin d'appréhender les nuances et la complexité de la querelle de Gravelines, il est d'abord nécessaire de présenter la totalité de ses protagonistes, à savoir : l'évêque, les jésuites, les franciscains wallons, les franciscains anglais et les moniales. Cette partie se propose d'étudier la manière dont s'établit la juridiction des clarisses anglaises dans le contexte de la réforme tridentine et de l'exil. Elle interroge le processus de désignation des supérieurs masculins en charge du couvent et ce que suppose une telle charge. Le choix de la juridiction est une étape stratégique primordiale dans la vie de la communauté. En effet, l'orientation spirituelle des supérieurs conditionne leur propre spiritualité et leur positionnement dans le paysage dévotionnel urbain. Outre l'aspect religieux, les Anglaises doivent pouvoir se tourner vers des supérieurs influents qui, en cas de besoin, feront le lien avec les réseaux de mécénat nationaux et transnationaux, et seront en mesure de s'adapter aux contraintes liées à leur situation particulière. Le choix de la juridiction initiale du couvent repose sur des critères à la fois spirituels, politiques et économiques. Elle peut être modifiée au fil des années en fonction des besoins de la communauté, parfois à l'issue de longues négociations.

---

831 Bruno Lemesle, *Conflits et justice au Moyen âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XIe et XIIe siècles*, Le noeud gordien (Paris: Presses universitaires de France, 2008).

a. Renforcer le pouvoir épiscopal

Dans sa XXVème session, le concile de Trente réforme le pouvoir épiscopal, dont l'autorité dans les diocèses s'était peu à peu affaiblie face aux exemptions monastiques. Celles-ci accordent toujours plus d'autonomie aux communautés religieuses, elles-mêmes en prise aux relâchements[832]. Puisque « seul un corps pastoral rénové pouvait efficacement délivrer aux foules le message sacré[833] », la réforme du clergé restaure les pleins pouvoirs de l'évêque, qui devient la figure de proue du mouvement tridentin dans les diocèses. On porte une vigilance nouvelle à leur recrutement et à leur ligne de conduite au sein de l'échevinage, dans lequel ils ont désormais l'obligation de résider[834]. De ces directives tridentines est née dans la première moitié du XVIIème siècle, la « grande génération » des évêques, dignes porte-paroles de la réforme catholique.

Le concile condamne fermement les exemptions monastiques et exhorte les prélats à visiter tous les deux ans l'ensemble de leur diocèse, en particulier les établissements féminins dont ils doivent « garantir l'observance de la règle et régler les éventuels conflits[835] ». Lors des visites, les évêques ou les visiteurs ont le pouvoir de déposer l'abbesse et les officières si celles-ci sont jugées inaptes à la gouvernance de l'établissement. L'Ordinaire se doit de contrôler l'efficience du gouvernement de l'abbesse et d'appliquer des sanctions si nécessaire. Il a aussi la responsabilité d'examiner les interlocuteurs du couvent, comme les prédicateurs ou les confesseurs, de coordonner les missions des religieux et d'autoriser, ou non, la fondation de nouvelles communautés dans sa circonscription[836]. Le raffermissement de l'autorité épiscopale va de pair avec

---

832 Par exemple, certaines abbesses ou communautés s'étaient elles-mêmes affranchies de l'autorité de l'Ordinaire. Voir Anne Bonzon et Marc Venard, « Le gouvernement de l'Église catholique », dans *La Religion dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Carré Histoire (Vanves: Hachette Education, 2008), 93-108, https://www.cairn.info/la-religion-dans-la-france-moderne-xvie-xviiie--9782011459800-p-93.htm.

833 Jean Delumeau et Monique Cottret, « De la Préforme au concile de Trente », dans *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), 63-91, https://www.cairn.info/le-catholicisme-entre-luther-et-voltaire--9782130583851-p-63.htm.

834 VIe session du concile, voir Martial Chanut, *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes*, 2e éd. (Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680), 70. Ces derniers ont désormais l'obligation de résider dans leur diocèse. L'injonction à résidence a pour but de réguler les comportements abusifs des évêques qui « font toute l'occupation de leur vie d'être continuellement errants et vagabonds en diverses cours, ou plongés dans les soucis des affaires temporelles, abandonnant leur bergerie, et négligeant le soin de leurs brebis », Delumeau et Cottret, « De la Préforme au concile de Trente », 56.

835 Dominique Dinet retrace le déroulement d'une visite épiscopale type, il explique : « La visite commence souvent tôt le matin et s'étend parfois sur plusieurs jours. Le visiteur est en charge d'examiner les bâtiments extérieurs ainsi que l'église mais aussi d'interroger les sœurs au parloir ou à la grille. Cette étape appelée 'scrutin' constitue un véritable examen de tous les aspects de la vie quotidienne. Le visiteur, accompagnée de l'abbesse pénètre dans la clôture pour y inspecter les locaux avant de se plonger dans les comptes du monastère », Dominique Dinet, « Les visites pastorales du diocèse de Sens aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*, éd. par Catherine Désos, Dominique Dinet, et Jean-Pascal Gay (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2011), https://doi.org/10.4000/books.pus.13689.

836 Meyer, « Querelle des évêques et des réguliers dans les Alpes du Nord au XVIIe siècle? : François de Sales face aux ordres religieux ».

la régulation des ordres religieux. Dès lors, l'évêque devient l'autorité suprême au sein d'une communauté féminine si celle-ci n'a pas choisi de se placer sous la juridiction de son ordre. Penelope Johnson considère les évêques de l'époque moderne comme « l'incarnation du pouvoir patriarcal sur les femmes[837] ». À l'exemple d'un père dans le modèle familial laïque, les règles et les constitutions leur confèrent une totale autorité sur leurs filles spirituelles[838]. Néanmoins, la redéfinition du pouvoir épiscopal et de son administration diocésaine initiée par les pères conciliaires, n'est pas sans conséquence.

Cette restructuration hiérarchique parmi les porteurs d'autorité donne lieu à de nombreux épisodes conflictuels entre les évêques et les communautés monastiques, notamment autour de la question des visites épiscopales. En effet, ces dernières sont synonymes de réforme interne puisqu'à l'issue de chacune d'elles, l'évêque peut formuler des prescriptions destinées à pallier les éventuels relâchements ou à mettre en œuvre les directives de Trente[839]. Les prélats, en voulant réformer les établissements de leur diocèse, se heurtent à la ténacité des ordres anciens, comme celui de saint Benoit et Bernard de Clairvaux, qui font vigoureusement valoir leurs exemptions vis-à-vis de l'Ordinaire et contestent l'exercice du droit de visite[840]. Ce phénomène portant le nom de « querelle des évêques et des réguliers[841] » agite les diocèses de l'époque moderne et donne lieu à de nombreux incidents. Cependant, certaines communautés se soumettent volontiers à ces règlements, acceptant parfois même de quitter la juridiction régulière pour basculer sous la juridiction de l'évêque. Dominique Dinet remarque que, sous couvert de réforme monastique, l'Ordinaire profite souvent des litiges qui émergent au sein des communautés pour soustraire les couvents à l'autorité de leur ordre. Par exemple, l'archevêque de Sens, Louis-Henri de Gondrin, profitera de l'agitation au monastère des clarisses de Sainte-Catherine et du mécontentement de plusieurs sœurs pour faire valoir son droit de juridiction sur le couvent. De la même manière, les prélats, qui se doivent de valider ou non l'installation de nouveaux établissements, profitent de ce statut d'autorité pour imposer leur juridiction aux nouvelles fondations installées sur leur territoire[842]. C'est le cas de l'évêque de Saint-Omer et des pouvoirs séculiers locaux qui, au cours des démarches menées par Mary Ward pour fonder le couvent de Nazareth, font de la juridiction épiscopale de la communauté

---

837 Penelope D. Johnson, *Equal in Monastic Profession : Religious Women in Medieval France* (Chicago: Chicago University Press, 2009), 78.

838 Claire Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 » (1995), 78.

839 Dinet, « Les visites pastorales du diocèse de Sens aux XVIIe et XVIIIe siècles »; Meyer, « Querelle des évêques et des réguliers dans les Alpes du Nord au XVIIe siècle? : François de Sales face aux ordres religieux ».

840 Dinet, « Les visites pastorales du diocèse de Sens aux XVIIe et XVIIIe siècles ».

841 Meyer, « Querelle des évêques et des réguliers dans les Alpes du Nord au XVIIe siècle? : François de Sales face aux ordres religieux ».

842 La juridiction de communautés de renom ou fortunées constitue en effet une grande valeur ajoutée à l'évêque et au rayonnement de son diocèse.

une condition intrinsèque de son installation à Gravelines, tout comme le choix de leur cadre normatif, au départ non réformé[843].

b. De Mary Ward à Elizabeth Tildesley : définition et ajustements de la juridiction initiale

Lors des négociations menées par Mary Ward pour fonder sa nouvelle communauté, l'infante Isabelle enjoint la religieuse à soumettre son couvent à la supervision épiscopale ordinaire. La biographie de Mary Ward relate que la co-fondatrice aurait âprement négocié cette condition auprès de l'évêque Jaques Blaise lui-même de sorte que son projet puisse aboutir, et que son couvent ne soit pas naturellement placé sous la juridiction de l'ordre franciscain[844]. L'historienne Claire Walker précise que la juridiction épiscopale locale autorisait les clarisses à une plus grande « diversité spirituelle et leur donnait accès à des confesseurs jésuites anglais[845] ». En effet, sans cette requête particulière la communauté aurait automatiquement été placée sous l'autorité spirituelle de frères issus de la province franciscaine belge et se serait donc vue assigner des confesseurs ne partageant pas la même sensibilité culturelle, ni le même langage[846]. La supervision des franciscains aurait été incompatible avec la présence des jésuites au monastère et la pratique d'une spiritualité ignacienne, chère à la fondatrice[847]. Le premier mois suivant sa fondation, une retraite spirituelle Ignacienne est menée au couvent de Gravelines, sous la direction du père Roger Lee, un prêtre jésuite[848]. En choisissant ce modèle juridictionnel, Mary Ward s'attirait les faveurs de l'évêque qui constitue désormais l'autorité suprême dans la juridiction des monastères et inscrivait son couvent dans l'esprit tridentin. Claire Walker relève que, dans d'autres communautés exilées, les abbesses s'efforcent de cultiver de bonnes relations avec les autorités locales afin de réduire les potentielles interventions extérieures dans les affaires du cloître[849]. Cette première organisation juridictionnelle est donc le fruit de plusieurs facteurs à la fois politiques, culturels et spirituels. Reflet du contexte post-tridentin, elle met en avant le pouvoir ravivé de l'évêque ainsi que le lien étroit entre la co-fondatrice et la Compagnie de Jésus.

---

843 *Gravelines Chronicle*, 12.
844 Il est de coutume que les communautés de clarisses se placent sous la juridiction des frères de l'ordre de saint François, voir Knox, « Audacious Nuns ».
845 Claire Walker, « Radcliffe, Margaret [name in religion Margaret Paul] », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004. Ma traduction.
846 Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 10-11; Walker, « Radcliffe, Margaret [name in religion Margaret Paul] ».
847 Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003), 135.
848 Le frère Roger Lee est nommé par le vice-préfet de la mission jésuite, William Baldwin SJ.
849 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 92.

La décision de Mary Ward suscite rapidement le mécontentement du commissaire général de la région, Andrés de Soto, qui s'y oppose vivement et souhaite ramener les nouvelles clarisses anglaises dans le giron franciscain. Toutefois, celui-ci se heurte au refus de l'évêque qui assure son soutien inconditionnel à la future fondation[850]. Si ce cadre juridictionnel déplait aux franciscains, il ne fait pas non plus l'unanimité au sein des clarisses elles-mêmes. Co-fondatrice du couvent, Mary Ward n'en deviendra jamais l'abbesse. Cette place est occupée par Mary Gough, dont les affinités spirituelles tendent plutôt vers la piété franciscaine, qu'elle a longtemps cultivée lorsqu'elle était religieuse chez les clarisses françaises de Saint-Omer. Ce désaccord majeur concernant l'orientation spirituelle de Gravelines ne tarde pas à devenir une source de friction entre les deux religieuses qui ne trouvent pas de terrain d'entente. Cette dispute, sans remettre en question l'aspect mystique de la vision de Mary Ward, l'aurait poussé à quitter le cloître pour fonder sa Congrégation de jésuitesses[851]. Après le départ de Mary Ward en 1609, les sœurs demeurent sous la juridiction de l'évêque et profitent de la collaboration des franciscains locaux et des jésuites. Cet arrangement entre les deux groupes réguliers masculins peut s'expliquer par le fait que les franciscains locaux, ne parlant pas anglais, préfèrent confier une partie de l'accompagnement spirituel des religieuses aux jésuites anglais. Les clarisses de Gravelines sont notamment assistées par le père Norton, un prêtre séculier anglais formé à la spiritualité ignatienne ; le rôle de directeur spirituel est attribué à deux jésuites[852]. Ce compromis traduit également la volonté de la communauté de conserver un lien avec la Compagnie de Jésus pour des raisons spirituelles, linguistiques mais aussi politiques, puisque la congrégation est alors très active dans les réseaux catholiques en Angleterre et dans les couvents anglais continentaux.

En 1612, presque trois ans après le départ de Mary Ward, l'abbesse Gough renégocie auprès de l'évêque les conditions initialement établies par sa coreligionnaire ; elle demande que le couvent ne relève plus de la juridiction épiscopale mais de l'ordre franciscain. Les motivations de Gough sont spirituelles ; elle est convaincue que la gouvernance et la spiritualité des frères mineurs seraient « plus en accord avec l'esprit de la règle [franciscaine][853] ». L'évêque concède ce privilège à la

---

[850] « Her ayme being not to have it under the Order, had them to oppose her, and which was immediately the worst the Comissary Generall living in the Court [...] », Mary Catherine Elizabeth Chambers, *Life of Mary Ward : foundress of the Institute of the B.V.M.* (London: Burns & Oates London, 1909), 12; Christina Kenworthy-Browne, *Mary Ward (1585-1645): A Briefe Relation...with Autobiographical Fragments and a Selection of Letters*, Catholic Record Society Publications; 81 (Woodbridge, Suffolk, Rochester: Boydell Press : The Catholic Record Society, 2008), 11.

[851] En dépit de son aura charismatique et mystique, on peut supposer que le statut hiérarchique d'abbesse de Mary Gough l'emportera sur celui de sœur converse de Mary Ward, lui donnant ainsi l'ascendant dans le choix final des supérieurs masculins et de l'orientation spirituelle du couvent, Chambers, *Life of Mary Ward : foundress of the Institute of the B.V.M.*, 187; Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 12.

[852] La chronique precise ses fonctions : « [He] celebrated daily Mass, gave conferences to the sisters and even taught them Latin », Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 13.

[853] Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 22.

supérieure à condition que les frères se comportent « paisiblement et calmement[854] », mais il conserve un droit de regard sur la communauté. On peut supposer que la condition précaire des Anglaises et les contraintes liées à l'exil ont encouragé l'évêque à laisser les sœurs s'organiser plus librement. Le transfert de juridiction fait l'objet d'un vote au sein de la communauté qui choisit de suivre l'initiative de son abbesse, au grand désarroi des jésuites, dont l'influence sur le monastère serait désormais limitée. Faustina Grealy et Jaime Goodrich notent néanmoins que l'entente entre les deux groupes demeure cordiale et que les jésuites continueront d'apporter leur aide aux religieuses[855]. Par exemple, la chronique raconte que le couvent est assisté par « un frère franciscain anglais, venu pour être leur confesseur, accompagné d'un prêtre irlandais en guise de compagnon[856] » ; les deux hommes ne restent que six mois auprès des sœurs car ils ne s'entendent pas[857].

À la nomination de l'abbesse Elizabeth Tildesley, successeure de Mary Gough, cette coopération entre les clarisses, les franciscains de la province belge et les jésuites anglais se poursuit[858]. Avant d'entrer chez les clarisses, l'abbesse Tildesley désirait intégrer le couvent des bénédictines de Bruxelles, connues pour leur spiritualité jésuite affirmée. En outre, Peter Guilday explique que pour les contemporains, le couvent de Gravelines était perçu comme un refuge pour les proches des comploteurs de la Conspiration des Poudre, eux-mêmes liés aux jésuites[859]. La dédicace adressée à Tildesley dans la préface de l'ouvrage *The Practise of Christian workes* confirme les affinités entre les deux groupes. L'auteur, le jésuite John Wilson, rend hommage à l'abbesse en louant : « the many benefits I have receaved from your selfe, and you holy Family[860] ». La présence des jésuites n'empêche pas les clarisses de vouloir bénéficier, en 1625, de l'assistance d'un confesseur franciscain anglais, mais cela est encore impossible puisque la province franciscaine anglaise – disparue à la dissolution des monastères – n'a pas encore été refondée[861]. L'importance de la nationalité dans l'encadrement dévotionnel des sœurs suggère que le rôle du confesseur s'étend bien au-delà de l'aspect spirituel. Ainsi, les clarisses de Gravelines ne voient aucun

---

854 *Gravelines Chronicle*, 158.

855 La suite de la chronique et les éléments révélés dans la disputent démontrent que les jésuites conserveront une grande influence au monastère, même sous la juridiction des franciscains locaux, *Gravelines Chronicle*, 13; 21; Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 11.

856 *Gravelines Chronicle*, 45.

857 *Ibid.*, 47. Voir Chapitre 3, partie II.

858 La communauté est assistée par des confesseurs franciscains Récollets du collège irlandais de Louvain et la chronique écrit : « they were much assisted by the English fathers of the Society of Jesus », *Gravelines Chronicle*, 142.

859 Guilday, *The English catholic refugees on the continent, 1558-1795*, 297.

860 Épître dédicatoire de John Wilson dans Francisco De Borja, *The Practise of Christian Workes*, trad. par John Wilson (Londres, 1620), 4.

861 La chronique justifie ce point particulier lorsqu'elle écrit : « [An english franciscan confessor] which they could not have under their order, there being no English Convent professing the Order of Saint Francis », *Gravelines Chronicle*, 141.

inconvénient à concilier spiritualité ignatienne et direction franciscaine, quant à leurs supérieurs masculins, ils coopéraient malgré leurs différences[862].

Quelques ajustements ont donc été nécessaires à la communauté pour mettre en place une juridiction qui concilie au mieux les conditions imposées par l'évêque, leurs affinités spirituelles ainsi que les difficultés linguistiques et financières liées à leur situation d'exilées. Les négociations autour de la juridiction initiale de Gravelines témoignent de l'importance de la nature de l'encadrement spirituel dans la vie de la communauté. Cette étape cruciale révèle également le degré d'investissement des clarisses dans le choix de leur cadre juridictionnel. Si l'ensemble du couvent est impliqué dans le processus, il incombe principalement à l'abbesse – ou à tout autre figure influente, à l'instar de Mary Ward – de trouver un équilibre qui servirait les intérêts de la communauté tout en restant fidèle aux directives de la Réforme catholique. Les supérieures successives de Gravelines se soumettent à l'autorité de l'évêque, avec lequel elles cherchent à tisser un lien étroit ; comme le montre Claire Walker :

> Astute abbesses and prioresses were well aware that by befriending bishop and confessors, they could almost dictate the terms of their dealings with their clerical overseers. Thus, although couched in patriarchal language, the relationship between cloister and ordinary was negociable[863].

L'attitude des clarisses anglaises suggère qu'elles entretiennent de bonnes relations avec l'évêque qui, s'il ne les avait pas autorisées à vivre selon l'idéal réformé colletin, fait preuve d'une certaine souplesse lorsqu'il les autorise à changer de supervision. Il octroie ce rôle aux frères mineurs, mais conserve un droit de regard sur la vie du monastère.

c. Les clarisses de Gravelines et la restauration du franciscanisme anglais

Alors que la juridiction des clarisses anglaises se définit progressivement, la communauté ne cesse de croître et de gagner en popularité. L'influence des clarisses de Gravelines au sein du réseau catholique anglais leur permet de soutenir financièrement la restauration du franciscanisme anglais. Après la dissolution des monastères, l'ordre franciscain anglais avait perdu de son rayonnement avant de disparaître. Le mouvement de restauration de la province franciscaine anglaise est initié en 1618, par le franciscain anglais John Gennings. Soutenu par le ministre général de l'ordre Andrés

---

862 Jaime Goodrich, « "Ensigne-Bearers of Saint Clare": Elizabeth Evelinge's Early Translations and the Restoration of English Franciscanism », dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, éd. par Micheline White (London: Routledge, 2011), 91.

863 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 94.

de Soto et le franciscain irlandais Hugo Cavellus[864], il fonde le premier établissement franciscain réservé aux anglais à Douai[865]. En créant ce séminaire, John Gennings donne un second souffle à cette branche jusqu'ici disparue et contribue à refonder une province franciscaine indépendante réservée aux Anglais[866].

Néanmoins, cette fondation n'est possible que grâce au soutien des clarisses anglaises de Gravelines. Soucieuse de contribuer au développement de la communauté catholique anglaise en exil et à la restauration de la province franciscaine anglaise, la nouvelle abbesse du couvent, Elizabeth Tildelsey, fait immédiatement appel à son réseau de mécénat :

> Reverend Mother Tildesly being a person of great courage thought it a work worthy of her labour, [...] in order to its beginning she writt to all her friends in England, she employ'd all the power of those she knew in Flanders, she added unto it all the money she was able to give or procure from others for their building of their house at Douay, she procured members out of England to furnish it with, & was at a part of the charges of seting them therin, & many of them made their noviship upon her account & at her charges, & was professed in their Church, in fine with indefatigable labour, great solicitude, & expenses she accomplished her desire, from which she expected more happy effects [...][867].

La chronique met en exergue l'agentivité de l'abbesse, œuvrant activement à assister les franciscains. Son courage, l'ampleur de son travail et l'énergie investie dans ce projet traduisent son zèle et participent de son autorité au sein de la communauté catholique anglaise et exilée. Ainsi, la province franciscaine masculine est née grâce aux ressources mobilisées par Elizabeth Tildesley. Une vingtaine d'années seulement après leur fondation, les premières clarisses anglaises ont réussi à tisser un réseau influent. Lorsqu'elles participent à l'expansion de la communauté anglaise et franciscaine, les sœurs prennent aussi part à l'activisme catholique. Les frères mineurs sont donc en mesure d'installer leur communauté et de se développer rapidement. L'abbesse apporte même son soutien particulier à Christopher Davenport, un jeune frère anglais, qu'elle accompagne financièrement de son noviciat à sa profession en 1618[868]. Les Anglaises mettent également à disposition leur chapelle pour y accueillir les cérémonies de vêtures de leurs coreligionnaires masculins. Jaime Goodrich et Faustina Grealy formulent l'hypothèse selon laquelle la question d'un

---

[864] L'Irlandais Aodh Mac Aingil, aussi connu sous le nom d'Hugo Cavellus, est le fondateur du Collège irlandais franciscain de Louvain.

[865] Le collège anglais de Saint Bonaventure est fondé à Douai en 1618, soit dix ans après l'installation des clarisses anglaises à Gravelines.

[866] Peu à peu, le nombres de frères anglais dans ces établissements ne cesse d'augmenter et la province franciscaine anglaise sera officiellement confirmée le 6 août 1629. John Gennings sera nommé premier supérieur provincial. Voir Charles Dodd, *Church History of England, from the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, éd. par Mark Tierney, vol. 4 (London: C. Dolman, 1843), 116-17.

[867] *Gravelines Chronicle*, 142-143.

[868] Christopher Davenport, connu sous le nom de religion : Franciscus a Sancta Clara, voir Anne Ashley Davenport, *Suspicious moderate : the life and writings of Francis à Sancta Clara (1598-1680)* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame press, 2017), 53; John Dockery, *Christopher Davenport, Friar and Diplomat* (London: Burns & Oates, 1960).

passage à la juridiction des franciscains anglais a dû être abordée vers 1618, lorsqu'un groupe de six franciscains anglais – dont Christopher Davenport – s'installe à Gravelines[869]. La suite des évènements suggère que les sœurs n'ont pas donné suite à la requête des frères.

En effet, la décision d'établir un lien étroit avec les franciscains anglais ne tarde pas à placer le couvent de Gravelines dans une situation délicate. Quelques temps après l'installation des frères anglais à Douai, et le potentiel refus des sœurs au sujet de la juridiction franciscaine anglaise, le frère Davenport désire devenir le nouveau confesseur de Gravelines. Comme le décrit la chronique, Elizabeth Tildesley ne manque pas de souligner l'inexpérience du jeune Davenport. L'abbesse décline sa proposition puisque le couvent, après avoir quitté la juridiction de l'évêque Jacques Blaise, est toujours sous la juridiction des franciscains locaux, assistés par les jésuites. En devenant confesseur de Gravelines, le frère Davenport espère un transfert de juridiction du couvent, de la province belge à la province anglaise[870]. En effet, le confesseur occupe une place centrale dans la vie quotidienne des religieuses et sa nomination est étroitement liée à la nature de la juridiction du monastère[871]. Très rapidement, ce refus déclenche une querelle de pouvoir sans précédent[872]. Animé par un fervent désir d'étendre l'influence de la nouvelle province franciscaine anglaise, les frères exigent que le couvent des clarisses de Gravelines soit placé sous leur autorité. Obtenir la juridiction des Anglaises valoriserait considérablement leur projet de restauration d'une province anglaise indépendante[873]. Au-delà de l'aspect spirituel, l'opposition de l'abbesse à la juridiction des frères reflète un véritable positionnement pour la survie du couvent.

La situation particulière des Anglaises ajoute une dimension supplémentaire à cette querelle. Plusieurs éléments propres à leur condition d'exilées peuvent justifier la volonté d'Elizabeth Tildesley de demeurer sous la juridiction des franciscains locaux. Alors que les sources primaires restent parfois imprécises, il est toutefois possible de formuler certaines hypothèses permettant d'apporter un éclairage sur la réalité des couvents exilés. Tout d'abord, on peut penser que l'abbesse ne désire pas froisser l'évêque, ni les autorités ecclésiastiques locales, qui avaient été leur premier soutien lors de leur installation. En outre, si les sœurs avaient renégocié les modalités de leur juridiction initiale, l'évêque maintient une supervision distante sur le monastère. En tant qu'exilées, les clarisses anglaises ont tout intérêt à cultiver un réseau de soutien local pouvant s'avérer utile en

869 *Gravelines Chronicle*, 142; Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 17.
870 La chronique insiste également sur le fait que l'abbesse a financièrement assisté le jeune frère. Ce détail induit qu'il serait peut-être délicat pour elle d'entretenir une relation hiérarchique avec Davenport, *Gravelines Chronicle*, 143.
871 Les religieuses ont besoin d'un confesseur expérimenté, pour assurer leur direction spirituelle et l'administration des sacrements.
872 Pasture, *Documents concernant quelques monastères anglais, aux Pays-Bas au XVIIe siècle.*, 213-14; Guilday, *The English catholic refugees on the continent, 1558-1795*, 287; 297-98; *Gravelines Chronicle*, 26-30.
873 Le projet de restauration de la province anglaise devait être abordé au cours d'un chapitre général de l'Ordre tenu à Salamanque en juin 1618.

cas de difficultés. Comme le démontre l'issue de la querelle, et la création d'un nouveau couvent de colettines anglaises à Aire-sur-la-Lys : se soumettre à la juridiction franciscaine anglaise implique de réformer le couvent selon l'idéal de Colette de Corbie, ce que l'évêque avait proscrit aux clarisses gravelinoises à leur installation. Le prélat s'était déjà montré complaisant en les autorisant à changer de juridiction alors même que cela allait à l'encontre de leur accord initial, donc transgresser ses prescriptions aurait pu être perçu comme un abus. Ensuite, on peut supposer que la juridiction des frères anglais inquiète les religieuses qui souhaitent conserver leurs liens avec les jésuites, avec qui elles partagent un esprit militant et missionnaire. Ces derniers jouent un rôle central dans l'accompagnement spirituel des religieuses mais aussi dans l'économie du couvent, puisqu'ils s'occupent de recruter de nouvelles postulantes en Angleterre. Les fondements de la controverse de Gravelines illustrent la double position de la communauté, à la fois anglaise et exilée.

Au sein de la communauté, le refus de la juridiction des frères divise les sœurs en deux factions rivales : d'un côté, les sœurs souhaitant conserver le *statu quo* auprès de l'évêque, des franciscains de la province wallonne et des jésuites et, de l'autre, celles qui souhaitent renforcer leurs liens avec l'ordre franciscain et vivre une spiritualité réformée. Pourtant, les initiatives récemment entrepris par les sœurs de Gravelines montrent que la communauté désire toujours adopter la réforme de sainte Colette. Après avoir fait traduire la première règle en anglais pour leur couvent en 1621, les sœurs de Gravelines y ajoutent la biographie de sainte franciscaine Catherine de Bologne, traduite par la sœur Evelinge – partisante des frères anglais. Cette même religieuse entreprend la traduction des constitutions colettines, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, publiée l'année suivante[874]. Faustina Grealy et Jaime Goodrich expliquent que les documents produits par Evelinge ont pour but d'accompagner l'adoption d'une spiritualité réformée, mais aussi, de soutenir la juridiction franciscaine, suggérée aux sœurs en 1618[875]. Les sœurs partisantes de l'évêque ne sont pourtant pas opposées à l'adoption des constitutions de Colette, bien au contraire, mais elles souhaitent obtenir l'aval du prélat pour réformer leur couvent. Les supportrices des franciscains anglais voient dans le changement de juridiction un moyen d'accélérer le processus. Ainsi, Elizabeth Tildesley et ses partisantes incarnent la résistance à l'autorité franciscaine anglaise mais surtout, elles défendent leur conception de la vie religieuse. En effet, choisir de se soumettre à la juridiction de l'évêque ou à celle des frères revient

874 Colette de Corbie, *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*, trad. par Elizabeth Evelinge (Saint-Omer, 1622).

875 Faustina Grealy et Jaime Goodrich expliquent que la sœur Elizabeth Evelyn participait activement à la traduction de biographies ou écrits produits par des réformatrices de l'ordre de sainte Claire du XIVème siècle, comme sainte Colette ou sainte Catherine de Bologne, Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 19.

à adhérer à une vision spécifique de ce que signifie « être religieuse » dans le contexte de l'exil et de la Contre-Réforme.

Les franciscains anglais, déterminés à faire plier les religieuses qui refusent leur autorité, entament une série de procédures auprès de la justice de l'ordre à Rome. Le frère Davenport choisit de s'en remettre exclusivement à la hiérarchie franciscaine ; il fait appel à l'autorité du général de l'ordre qu'il informe des désordres qui agitent le monastère de Gravelines. Le général, ne disposant pas de toutes les informations ne suspecte pas les intentions dissimulées de Davenport. Il ordonne alors au commissaire de l'ordre de se rendre au couvent dans les plus brefs délais pour y effectuer une visite de contrôle[876].

Très tôt dans le récit de la querelle, la chronique expose les rivalités entre les différents groupes masculins réguliers qui gravitent autour du couvent. La présence des jésuites au monastère de Gravelines attise vraisemblablement la colère des franciscains anglais, qui les accusent de manipuler les clarisses :

> […] one of the young fathers [Christopher Davenport] addressing himself to the General of the Order informed him that the Jesuits had so farre intruded themselves into the affaires & affections of the Poor Clares of Gravelines, [...], that they were wholly govern'd by them both for the spiritual & temporal, & that if care were not taken to prevent it, they wou'd at last become wholy theirs [...][877].

Cet extrait met en lumière l'influence des jésuites à Gravelines et l'attachement d'une des deux factions à la Compagnie de Jésus, qui œuvre au monastère depuis sa fondation. Les faits rapportés par Davenport ne mentionnent ni l'évêque, ni les franciscains locaux et s'attardent seulement sur les jésuites, leurs concurrents directs, par leur nationalité et la grande popularité dont ils jouissent auprès de la communauté catholique anglaise. Depuis 1580, ils mènent de front la mission anglaise et dispensent leurs enseignements à travers l'Europe dans des collèges, tel le célèbre séminaire fondé en 1568 à Douai, non loin du séminaire fondé par les franciscains au début du XVIIème siècle. Les jésuites anglais avaient devancé leurs coreligionnaires franciscains en formant les futures générations de catholiques d'Angleterre.

Les franciscains anglais s'implantent progressivement dans des villes où les jésuites sont actifs depuis presque trente ans. Cette proximité explique l'émergence de rivalités entre les deux groupes. De plus, l'existence de la communauté des jésuites anglais est d'abord reconnue en tant que vice-province de la Société de Jésus en 1619, avant d'être officiellement confirmée en tant que province

---

876 La fonction de Commissaire est assurée par Joseph Bergaigne entre 1618 et 1638. La chronique ne blame pas le Commissaire mais bien le jeune franciscain, il est écrit : « the Generall being a stranger to them all, & not suspecting there shou'd be either such folly, or malice, under a habit which ought to have cover'd but innocency & piety, [...] writt to the Comissary of his Order to make a visit to Gravelines. », *Gravelines Chronicle*, 144.
877 *Ibid.*, 144.

à part entière en 1623[878]. La naissance de la querelle au couvent de Gravelines coïncide avec une période de forte effervescence dans le milieu missionnaire anglais, durant laquelle, chaque groupe essaie d'accroître son influence dans le but de se forger une réputation. Au temps des Réformes, plusieurs groupes religieux masculins se déchirent autour de deux thématiques interconnectées : l'application des décrets tridentins et l'expérience missionnaire, qu'ils théorisent de manière bien différente. Dans ce contexte de concurrence accrue, obtenir la juridiction d'établissements féminins – de surcroît lorsqu'ils sont florissants – permet à chaque groupe d'accroître l'influence de son ordre. Face à leurs rivaux, les franciscains anglais se sentent plus légitimes d'encadrer ces maisons appartenant à la famille franciscaine, avec qui ils partagent un héritage spirituel commun.

Ainsi, cette querelle ne concerne pas moins l'opposition des clarisses que la volonté des frères d'évincer des concurrents potentiels pour assurer le succès de leur projet de restauration. Dans ce conflit, la communauté de Gravelines est prise dans les feux croisés de trois groupes de religieux masculins qui se disputent leur juridiction : les franciscains anglais, les jésuites anglais et les franciscains locaux, eux-mêmes en proie au renouveau du pouvoir épiscopal. Ces dynamiques de pouvoir complexes constituent la toile de fond du conflit qui s'inscrit lui-même dans un phénomène de plus large envergure. Dans son étude des couvents anglais exilés, Claire Walker explique qu'au cœur de l'agitation spirituelle post-tridentine, les conflits religieux ayant trait aux communautés monastiques sont donc monnaie courante à travers l'Europe[879]. Les difficultés rencontrées par les clarisses anglaises de Gravelines ne sont pas un cas isolé ; on retrouve des disputes similaires dans des couvents continentaux appartenant à d'autres ordres religieux.

Néanmoins, les couvents de l'ordre de sainte Claire, par leur rattachement historique à l'ordre franciscain, font souvent l'objet de querelle de juridiction. Par exemple, en 1663, les clarisses françaises du monastère de Sainte-Catherine-les-Provins se trouveront au cœur d'une dispute similaire, qui se distingue toutefois par sa durée – presque quarante ans – et son ampleur publique, portée par la publication du populaire *Factum pour les Religieuses de Sainte-Catherine les Provins contre les pères Cordeliers* réédité à plusieurs reprises au cours du siècle[880]. Situé en région parisienne, en périphérie de la ville de Provins, le couvent est une institution franciscaine placée sous la juridiction de frères récollets depuis sa fondation au XIIIème siècle.

L'origine de la querelle concerne non pas la juridiction, mais l'application des décrets tridentins dans le cloître. Leslie Tuttle constate que, dans le sillage du concile, les communautés

878 Hannah Thomas, « Historiography of the Jesuits in England in the Early Modern Period », éd. par Robert Markys, *Jesuit Historiography Online*, 2016, https://doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_193581.
879 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 34.
880 Voir Alexandre Louis Varet, *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers* (Doregnal: Dierick Braessem, 1679).

monastiques peinent parfois à concilier leur ancien mode de vie avec les idées tridentines[881]. Depuis longtemps, les revenus du couvent reposent en partie sur le blanchissage de linge que les sœurs converses effectuent pour des laïques locaux[882]. Cette activité implique l'entrée régulière d'hommes et de femmes dans l'enceinte du couvent, allant à l'encontre de la clôture stricte réaffirmée par les pères conciliaires. Si plus tard l'archevêque de Sens et les franciscains se disputeront la juridiction de Sainte-Catherine, ils s'accordent au départ sur la nature transgressive du service de blanchisserie et encouragent les clarisses à y mettre un terme[883].

Au milieu du XVIIème siècle, la situation financière de Sainte-Catherine est critique, le couvent est endetté et les réserves sont insuffisantes pour subvenir aux besoins de toute la communauté. Les sœurs converses seront les premières à pâtir de cette crise financière puisque, contrairement aux sœurs de chœur, elles ne bénéficient pas de pensions conséquentes. L'abbesse choisit de ne pas suivre les injonctions masculines et tolère que les sœurs poursuivent cette activité lucrative[884]. Cette transgression se fait donc au nom de la prospérité économique d'une partie de la communauté, mais au détriment de la mise en place d'un mode de vie réformé. Désireuses de revenir à l'idéal primitif de la règle et d'embrasser la réforme tridentine, l'autre partie, majoritairement composée de sœurs de chœur issues de la noblesse, souhaite mettre un terme aux activités de blanchissage. Les sœurs converses ne souhaitent pas renoncer à leurs privilèges, établis de longue date.

Ce désaccord émerge donc de la communauté elle-même ; il déclenche une dispute d'envergure à la fois sociale, économique et spirituelle. Mécontentes, les sœurs de chœur se rendent auprès de l'archevêque de Sens, Louis-Henri de Gondrin, pour dénoncer ces débordements, cautionnés par les frères mineurs. Les clarisses françaises présentent la réforme tridentine comme seul remède aux désordres du couvent. À l'instar du couvent de Gravelines, une lutte de pouvoir débute alors entre les instances séculières et régulières toutes deux soutenues par des factions de sœurs rivales : d'un côté l'archevêque de Sens, déterminé à réformer le couvent et faire valoir ses droits sur les réguliers ; de l'autre, les frères franciscains récollets qui, souhaitant maintenir leur rayonnement local, ne veulent pas perdre la juridiction de l'établissement. Réputé pour diriger son diocèse d'une main de fer, le prélat a la ferme intention d'y restaurer les droits de l'épiscopat. Dominique Dinet et Marie-Claude Dinet-Lecomte attribuent cette attitude aux penchants

---

[881] Leslie Tuttle, « From Cloister to Court: Nuns and the Gendered Culture of Disputing in Early Modern France », *Journal of Women's History* 22, n° 2 (2010): 11-33, https://doi.org/10.1353/jowh.0.0154.

[882] Leslie Tuttle explique que le travail des sœurs converses s'inscrivait directement dans le processus de fabrication de vêtements. Les blanchissaient des tissus directement envoyés des ateliers de tissages locaux avant de les faire suivre à d'autres artisans en charge de la suite du processus, voir *Ibid.*, 18.

[883] *Ibid.*, 18.

[884] *Ibid.*, 18.

jansénistes de Gondrin, qui souhaitait évincer ses opposants pour pouvoir diffuser cette doctrine librement dans son échevinage[885].

Ainsi, la situation financière précaire des clarisses françaises et anglaises transforme le choix de leur juridiction en un choix stratégique, déterminant pour l'avenir du couvent. Les abbesses sont responsables du progrès spirituel de leur communauté mais aussi de sa prospérité financière, par conséquent, il est primordial de choisir l'encadrement juridictionnel dans lequel le couvent pourra s'épanouir. Les conflits exposés à Gravelines et à Provins découlent, au départ, de situations différentes, mais partagent un dénominateur commun : ils sont le produit des débats doctrinaux induits par la Réforme catholique qui « rejaillissent sur la vie à l'intérieur du cloître[886] ». Ces conflits démontrent que la juridiction monastique des établissements féminins revêt une dimension politique importante, qui dépasse l'aspect purement spirituel. Obtenir la juridiction des couvents de clarisses profite aux projets d'expansion des franciscains et des jésuites, qui désirent asseoir ou conserver leur autorité sur ces monastères, ainsi qu'au projet de raffermissement du pouvoir épiscopal, désormais considéré comme l'autorité ultime dans les diocèses.

---

885 Dominique Dinet, « Evêques et Réguliers : Contestations réciproques à l'époque moderne », dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire* (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2011), https://doi.org/10.4000/books.pus.13746.

886 Ana Rodríguez, « Entre des conflits internes et des agents externes : clôture et monastères féminins au Moyen Âge dans le royaume de Castille-et-León », dans *Enfermements. Volume II*, éd. par Heullant-Donat Isabelle et al. (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015), 323-40, https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.56688.

II. Le pouvoir abbatial et la clôture : lignes de faille des communautés féminines ?

Pour asseoir leur autorité sur les clarisses de Gravelines, les franciscains anglais mobilisent, pendant deux ans, toutes les autorités spirituelles compétentes et s'adressent même au Saint-Siège. A chaque étape, ils se heurtent au refus des religieuses, qui remettent en question la légitimité de leur requête. La chronique, rédigée par une partisante de Tildesley, insiste sur l'attitude offensive des frères mineurs anglais qui prennent immédiatement les devants auprès des autorités ecclésiastiques de leur ordre. La visite commandée par le général de l'ordre en 1626 constitue la première étape des changements à venir et marque le début d'un conflit d'envergure au sein du couvent et bien au-delà de ses murs. Le 12 janvier 1626, le commissaire se présente aux portes de l'établissement avec pour compagnon le frère Davenport ; l'abbesse et les religieuses s'opposent vivement à cette visite qui, selon elles, manquerait d'impartialité. En retour, elles proposent la désignation d'un nouveau compagnon, mais leur requête est rejetée et la visite reportée[887]. Le 27 octobre 1626, une seconde visite est donc organisée par deux « contrôleurs[888] » qui observent l'organisation de la vie communautaire et s'entretiennent avec chacune des religieuses[889]. Cet épisode montre les limites de l'agentivité des religieuses, qui, face à l'autorité masculine, ne sont pas toujours en position de négocier.

Les différentes sessions du concile de Trente imposent la clôture monastique comme condition *sine qua non* de la vie monastique féminine et appellent également à une plus grande supervision et contrôle de ces couvents. Tantôt perçue comme une enclave où les femmes pouvaient échapper aux injonctions sociétales et vivre selon un tout autre ordre hiérarchique, tantôt considérée comme le pur produit du contrôle patriarcal, l'institution monastique féminine arbore un statut complexe oscillant entre indépendance et surveillance[890]. Dans son chapitre dédié à l'autorité exercée au sein des cloîtres exilés, Claire Walker écrit :

887 *Gravelines Chronicle*, 145.
888 *Ibid.*, 145.
889 Les contrôleurs interrogent les religieuses sur l'abbesse mais le texte précise : « she was so beloved of them & had govern'd with such prudence, vertue that not one spake of her, but with great respect & affection ». *Ibid.*, 146-147.
890 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 69.

> The convents were located squarely within the patriarchal church and society of their time. This made them subject to historical traditions limiting the autonomy of nuns which had been extended by the Council of Trent, as well as to social attitudes regarding appropriate female behaviour. None the less, the absence of a male figure within the enclosure, the election by the nuns themselves of an abbess/prioress to lead the community, and the fact that the religious women often reinterpreted their 'constitutions' to suit their circumstances, meant the convent did represent freedom from the immediate authority of a husband or father[891].

Néanmoins, si les moniales se soustraient à l'autorité traditionnelle exercée au sein de la famille naturelle, elles n'échappent pourtant pas à ce modèle. La métaphore de la famille naturelle est couramment utilisée pour rétablir, au sein du cloître, un ordre hiérarchique à l'image de celui de la société laïque[892]. Les communautés féminines, malgré la singularité de leur mode de vie n'en demeurent pas moins soumises à l'autorité et la supervision de deux figures masculines : l'évêque ou le chapitre de leur ordre, et le confesseur.

Les querelles de Gravelines et Provins exposent les lignes de faille des couvents face à l'autorité masculine et révèlent les dynamiques de pouvoir que Claire Walker qualifie de « formelles et informelles[893] ». Cette partie examine les évènements déterminants de la dispute par le prisme de deux aspects ambivalents de la vie contemplative féminine : le pouvoir de l'abbesse et la clôture. En effet, l'analyse démontre que ces deux éléments constituent à la fois le creuset de leur autonomie et de leur subordination aux frères mineurs.

a. Les limites du pouvoir abbatial

Figure féminine centrale dans la hiérarchie conventuelle, l'abbesse occupe une position de pouvoir unique au sein de la société et de l'église moderne[894]. Ses fonctions impliquent la gestion spirituelle, financière et disciplinaire des sœurs, sous peine de sanctions. Au-delà de ces aspects formels, l'abbesse veille au maintien de la cohésion entre ses membres qu'elle rassemble autour d'une même vision de la spiritualité. Ghislain Tranié explique que sa nomination peut s'effectuer de plusieurs façons :

---

891 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 69-70.

892 Pour une analyse détaillée de la métaphore de la famille au sein du cloître, voir Walker, 74.

893 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 44.

894 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 85.

> À l'époque moderne, la supérieure d'une maison de religieuses peut être désignée selon trois modalités : l'élection (à vie ou pour un mandat triennal) par le chapitre des religieuses professes, la nomination par le supérieur (l'évêque ou un régulier) ou par le roi, la résignation de la dignité abbatiale en faveur d'une autre religieuse (avec l'autorisation du supérieur et de la communauté)[895].

Chez les clarisses rémoises, la communauté élit une abbesse triennale et luttera longtemps contre la nomination royale tandis qu'à Gravelines, et chez les clarisses anglaises plus généralement, sa désignation procède d'une élection à vie par les religieuses de chœur, sous la supervision de leurs supérieurs ecclésiastiques. Elle est ensuite approuvée par le Saint-Siège et sa prise de fonctions – qui courra jusqu'à sa mort – est entérinée autour d'une cérémonie officielle. Signe de son autorité sur la communauté, le jour de son élection, chaque sœur lui fait vœu d'allégeance. Au quotidien, elle est assistée par ses officières qui, sous sa supervision, prennent en charge une partie de la gestion de l'établissement, comme l'éducation des novices, la gestion de la trésorerie ou encore la surveillance du tour[896]. Les abbesses doivent veiller à limiter les écueils, puisqu'elles sont tenues pour responsables en cas de problèmes. Si leur gouvernement s'avère défaillant, elles peuvent être démises de leurs fonctions.

Pour imposer leur juridiction sur les clarisses de Gravelines, les franciscains anglais procèdent à un démantèlement progressif du gouvernement existant, à commencer par la destitution de l'abbesse Elizabeth Tildesley[897]. À l'issue de la visite de 1626, les deux inspecteurs ne trouvent pas d'éléments corroborant les allégations de Davenport ou justifiant d'un certain désordre au sein du cloître, pourtant ils imposent aux sœurs d'élire une nouvelle abbesse[898]. Ghilsain Tranié explique qu'à l'époque moderne, l'imposition de réformes dans les couvents féminins implique souvent la destitution des figures d'autorité en place[899]. Les clarisses sont forcées de nommer une autre supérieure, sous peine d'excommunication. La communauté s'exécute et procède à un nouveau vote, qui désigne à nouveau Elizabeth Tildesley, ce que le visiteur proscrit. Leur second choix se porte sur leur vicaire, mais elle est jugée trop jeune pour occuper la charge abbatiale. Les Anglaises semblent dans l'embarras, et la chronique décrit ensuite un évènement aussi surprenant qu'arbitraire :

---

[895] Ghislain Tranié, « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' : négocier l'autorité au sein des communautés de religieuses à l'époque moderne », *Chrétiens et sociétés*, nº 27 (2020): 61-86, https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.7701.

[896] Tranié, « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' », 85.

[897] Ghislain Tranié relève que c'est un phénomène commun. Lorsqu'un réformateur souhaite affirmer son autorité ou implémenter un idéal raffermi, de nouvelles élections sont souvent organisées. *Ibid.*, 85.

[898] *Gravelines Chronicle*, 146-47.

[899] Tranié, « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' ».

> Many of the Sisters were so full of grief that they said resolutely they wou'd give no voices upon which he [one of the visitors] said that he wou'd himself supply for those that wou'd give none according to his pleasure, & had fewer likewise to give for himself, which he did, & gave all for Sister Margaret of Saint Paul & made her Abbess & bid Sister Clare Mary Anna goe & rest in her cell [...][900].

La chronique raconte que la communauté refuse de contribuer à la destitution de leur supérieure. L'un des visiteurs se charge de compléter les bulletins de vote pour les moniales qui ne souhaitent pas participer à la réélection : l'abbesse Elizabeth Tildesley est destituée puis remplacée par la sœur Margaret Radcliff, grande supportrice du projet franciscain anglais. En 1621, elle avait occupé, pendant trois ans, la charge d'abbesse au nouveau couvent du tiers ordre franciscain fondé à Bruxelles. Les frères mineurs anglais, motivés par le progrès de leur province, usent de leur statut hiérarchique pour redéfinir les modalités d'élection à Gravelines. La supérieure du couvent devient alors un instrument politique destiné à faire appliquer les volontés des frères ; la chroniqueuse écrit : « The Authour of all this desorder was a witness of all that pass'd & with much content beheld the new Abbess placed in the others seat, he sought to engratiate himself with her & promis'd himself all power & authority by her means in that monastery[901] ». Le texte décrit ainsi comment le frère Davenport exerce son autorité via la nouvelle abbesse de Gravelines.

La nomination de la sœur Radcliffe n'est en rien un hasard : ayant endossé la fonction d'abbesse de la nouvelle fondation belge, elle a tissé des liens étroits avec les frères anglais et le frère Davenport qui était alors confesseur de la communauté. On peut également deviner qu'à son retour à Gravelines, elle souhaite conserver son statut de supérieure, puisque, durant cette période elle s'est familiarisée avec les détails du projet des frères dans lequel elle avait joué un rôle considérable[902].

La nomination de la nouvelle abbesse dévoile une controverse complexe, aux acteurs multiples. L'ancienne abbesse et la nouvelle représentent chacune une faction associée à un groupe masculin et portée par une vision particulière de la spiritualité. Le processus d'élection, supposé rassembler la communauté autour d'un rituel collectif et la désignation d'une figure fédératrice centrale, est ici source de division. La chroniqueuse, supportrice de l'ancienne abbesse, dénonce l'injustice de cette initiative qui bafoue les libertés des religieuses, prescrites par la règle[903]. Selon Ghislain Tranié, une élection forcée porte atteinte à « l'essence même de l'autorité, aux modalités

---

900 *Gravelines Chronicle*, 147-48.

901 *Gravelines Chronicle*, 150.

902 La chronique mentionne : « in this journey [to Brussel] gain'd the acquaintance of Sister Margaret of Saint Paul & so well did he sute with her disposition that already in his fancy & desire he created her Abbess of Gravelines, resolving to do his utmost to put the other out & subrogate this in her place, to which he attended her back to the monastery of Gravelines & with great applause proclaim'd the vertue & prudence with which she had perform'd her charge [...]. », *Ibid.*, 144-145.

903 La chronique dénonce ces abus qu'elle qualifie de « so contrary to the rule », *Ibid.*, 145.

de sa délégation, à l'abbesse et aux principes de sa désignation[904] », mais aussi au caractère sacré du processus électoral. Dans la vie d'une communauté, l'élection de l'abbesse devrait être un « moment de vérité de l'institution monastique[905] », qui rappelle le statut hiérarchique et sacré des porteurs d'autorité, ce qui n'est pas le cas ici. En outre, pour accroître l'efficacité de l'opération, le visiteur révoque également les officières de Tildesley pour former un tout nouveau gouvernement :

> [...] he not regarding either their words or tears chang'd all their old officers & put new ones in their places for Vicaress he put Sister Mary Bernard, who had been Vicaress before but was depos'd because the Community did not like her ; the new Abbess had three sisters there wherof one was made Mistriss of the Novices & another sick mother & an entire change is made in all the monastery[906].

Les changements brutaux imposés par le visiteur trahissent les limites effectives du pouvoir de l'abbesse face aux institutions masculines, mais aussi, face à sa propre communauté.

Saisir les nuances de la querelle est peu aisé puisque la chronique de Gravelines reste évasive au sujet de la désunion qui touche la communauté. Les documents narratifs, destinés à édifier les générations futures, tendent à lisser les aspérités du conflit et passent sous silence les épisodes peu glorieux. Rédigée par une clarisse partisante de Tildesley et de l'évêque, la chronique insiste sur le statut de Davenport, décrit comme un usurpateur mais invisibilise toute une partie de la communauté qui, en réalité, ne s'oppose à la juridiction des franciscains anglais et souhaite accélérer la réforme du couvent. Les documents administratifs comme les pétitions, puisqu'ils sont dépourvus de narrativisation, permettent aux chercheurs d'appréhender les évènements historiques avec plus de justesse. Les signataires de l'appel adressé au pape pour soutenir les franciscains et le nombre de religieuses qui feront le choix de quitter Gravelines pour rejoindre le couvent d'Aire-sur-la-Lys sous la direction des frères révèlent que l'entreprise des franciscains jouit d'une certaine popularité dans le cloître[907].

Cet aspect de la dispute est intentionnellement dissimulé par la chroniqueuse qui souhaite plutôt dépeindre une communauté unie face à l'oppression de supérieurs masculins jugés illégitimes. Néanmoins, la rupture brutale parmi les sœurs à la suite de la destitution d'Elizabeth Tilsdesley prouve qu'elles ne faisaient pas corps dans leur opposition à la juridiction franciscaine anglaise. Cette réponse hétérogène suggère également que certaines sœurs désapprouvaient les choix administratifs et spirituels de leur précédente abbesse. Comme le précise Claire Walker :

---

904 Tranié, « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' »; Tuttle, « From Cloister to Court », 20.
905 Tranié, « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' ».
906 *Gravelines Chronicle*, 148.
907 La liste des signataires se trouve dans Pasture, *Documents concernant quelques monastères anglais, aux Pays-Bas au XVIIe siècle*. La listes des membres fondateurs sur la base de données en ligne *Who Were The Nuns*.

> As the division of the cloister into two rival camps suggests, there were divergent views among the nuns regarding just what and who constituted legitimate authority in the house. Thus, dissenting nuns might well be prepared to oppose their abbess and clerical overseers to implement their political or spiritual vision. The events in the Gravelines cloister, and similar episodes of family breakdown in other houses, highlighted the manifold loopholes undermining the cloisters' internal and external hierarchies, which ultimately rendered the patriarchal ideal unstable and opened the way for a more fluid concept of authority[908].

Alors que, dans les couvents exilés, l'abbesse est au sommet de la hiérarchie féminine ecclésiastique, son pouvoir n'est pas absolu. Sa nomination dépend des votes de ses filles spirituelles, tout comme sa gouvernance, menée collectivement par son gouvernement. Son autorité provient donc directement des membres du couvent[909]. Claire Walker explique que le chapitre fonctionne comme une assemblée de régulation destinée à modérer le pouvoir de l'abbesse et de ses officières, tout en impliquant d'autres membres dans l'administration de la communauté[910]. En d'autres termes : pour qu'une abbesse puisse gouverner efficacement, elle a besoin du soutien de ses officières et de la majorité des sœurs de chœur[911].

Ces différents contre-pouvoirs sont autant de garde-fous pour éviter de potentielles dérives autoritaires de la part de l'abbesse. Si les décisions de Tildesley ont entrainé l'insatisfaction d'une partie des sœurs, celles-ci ont toute légitimité pour exposer leur mécontentement lors de la visite de 1626 par les instances franciscaines. En exploitant cette faille, les frères peuvent alors renverser la situation et gagner la juridiction du couvent en élisant leurs partisantes. On devine aisément que l'autrice de la chronique n'est pas en faveur de cette nouvelle supérieure dont elle semble dénoncer la suffisance : « for her part she thought she was as truly elected as if an Angel were come down from heaven to put her in that place[912] ». Ainsi, le pouvoir de l'abbesse est capital pour définir l'orientation spirituelle du couvent, mais suffisamment régulé pour être contesté. Son autorité, supposément fédératrice, présente en fait des failles propices à la dissension, surtout dans un couvent en conflit. En effet, la désignation d'une nouvelle supérieure est l'occasion de mettre à la tête de la communauté une sœur qui maintiendra le *status quo* ou prendra la décision de réformer le couvent.

Chez les clarisses de Sainte-Catherine-les-Provins, où les sœurs se querellent au sujet de la réforme du monastère, l'élection d'une nouvelle abbesse catalyse les tensions ambiantes. Depuis le passage à l'élection triennale en 1636, la supérieure du couvent n'est plus élue à vie mais réélue tous

---

908 Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 66.
909 Walker, « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 86.
910 *Ibid.*, 86.
911 *Ibid.*, 87.
912 *Gravelines Chronicle*, 149.

les trois ans et les sœurs converses, autorisées à participer au processus[913]. La bataille juridique menée par les deux factions pour faire valoir leurs droits se trouve dans une impasse ; l'élection s'impose alors comme un moment décisif, dont l'issue peut faire pencher la balance dans ce conflit de longue date. Comme le suggère l'exemple de Gravelines, en temps de crise, le processus électif est un enjeu décisif, que chaque partie tente d'influencer, voire de corrompre. C'est ainsi qu'en 1663, les franciscains autorisent la sœur Beaufort et la sœur Paris à quitter le cloître pour puiser de l'eau à condition qu'elles octroient leurs votes à la ré-élection de l'abbesse Suzanne Sauvage. Celle-ci avait toléré les activités des sœurs laies mais souhaite désormais revenir à une forme de vie plus stricte, sous la houlette des récollets. Néanmoins, les deux sœurs n'honoreront pas leur promesse ; elles deviendront les cibles des représailles des frères franciscains et du Provincial, punies et évincées de l'élection dont le résultat statuera, de peu, en faveur de la sœur Sauvage[914].

L'issue de cette nouvelle élection envenime le conflit. Pour se défendre, les religieuses lésées sollicitent l'assistance de la justice civile en formant un *appel comme d'abus*. Le litige autour du processus électif, permet aux sœurs en faveur de la réforme du monastère de s'en remettre à la justice, dans l'espoir que leur histoire soit portée devant le Parlement de Paris[915]. Les sœurs de chœur reprochent à l'abbesse Suzanne Sauvage et aux frères mineurs la gestion financière hasardeuse du couvent et accusent les sœurs converses d'insubordination[916]. En retour, les converses critiquent les sœurs de chœur qui, selon elles, bénéficient aussi de privilèges contraires à l'idéal de pauvreté[917]. Le procès n'aboutit pas auprès de la justice civile et l'affaire est transférée à la justice ecclésiastique en la personne de l'archevêque de Sens. Bien loin de l'effet escompté, cette tentative avortée déchire la communauté de manière irréversible et ravive les tensions entre séculiers et réguliers. En effet, entre les mains du prélat, la dispute se transforme en querelle de pouvoir entre les frères et le prélat, qui y trouve une occasion d'assoir sa supériorité juridictionnelle sur l'établissement.

Ces épisodes conflictuels dévoilent le flou hiérarchique qui découle des directives du concile de Trente et l'absence de communication entre les institutions. Ces dysfonctionnements compliquent la prise de décision définitive et les religieuses sont les premières victimes de cette nouvelle hiérarchie ecclésiastique qui peine à se stabiliser. Fidèles à leur vœu d'obéissance, elles

---

913 Tuttle, « From Cloister to Court », 19.

914 Le résultat de l'élection est très serré : l'abbesse sauvage obtient dix-sept votes, contre seize pour son adversaire. Les sœurs converses sont en minorité, mais combinées aux votes d'autres sœurs elles peuvent maintenir le *status quo*, Tuttle, « From Cloister to Court », 13.

915 *Ibid.*, 13.

916 Lors de la visite de l'archevêque, ce dernier constate que le couvent est criblé de dettes. Dinet, « Les visites pastorales du diocèse de Sens aux XVIIe et XVIIIe siècles ».

917 Les sœurs de chœurs sont accusées de posséder de nombreux objets de valeur, comme des bijoux luxueux qu'elles porteraient au couvent. Tuttle, « From Cloister to Court », 19.

acceptent de se soumettre aux directives, parfois contradictoires, des représentants de l'ordre et des autorités religieuses séculières. Au grand soulagement de la faction pro-réforme, l'archevêque de Sens prend l'initiative de composer de nouvelles règles pour la communauté, de renforcer la clôture et de destituer l'abbesse Sauvage pour la remplacer par Le Coq de Chauvigny et ce, jusqu'à la prochaine élection[918]. L'initiative de l'archevêque de Sens est rapidement contestée par les frères qui obtiennent des autorités royales et des autorités de l'ordre à Rome de réformer le monastère selon les critères franciscains[919]. La controverse de Provins démontre l'autonomie dont jouissent encore les frères de l'ordre de saint François. En effet, grâce à son organisation en provinces indépendantes, il bénéficie d'une grande liberté d'action. En s'adressant aux supérieurs de leur province de référence, les frères peuvent contourner l'autorité séculière des évêques et des archevêques mais aussi celles d'autres provinces franciscaines. Ces dernières sont même parfois en concurrence ; par exemple, chez les Anglaises de Gravelines, la province belge – dont elles dépendent – et la province anglaise récemment refondée, peinent à trouver un terrain d'entente sur la question de la juridiction des clarisses. Les sœurs ont assisté à la destitution de leur abbesse et se sont vues imposer la nomination d'une nouvelle supérieure, qui, même si elle avait son groupe de supportrices, n'avait pas récolté la majorité des voix.

Ces changements effectués sans l'accord de l'évêque Jacque Blaise lui sont révélés lorsqu'un évènement tragique survient au couvent des clarisses anglaises. Huit jours après la destitution de Tildesley, un incendie dévaste une partie du couvent et entraine l'évacuation temporaire des moniales. Quand le gouverneur visite le couvent pour estimer l'ampleur des dégâts, il constate les différents changements imposés par les franciscains sans l'aval de l'évêque. La chronique raconte que, mécontent, il rappelle aux Anglaises les conditions initiales de leur réception à Gravelines : « [...] the Gouvernour came to visit them [...] said that the religious ever us'd to acquaint them & the Bishop of Saint Omers with matters of such importance & that they had received them into the town upon those terms[920] ». Au cours d'une seconde visite, le gouverneur relance une élection dont les suffrages restaurent l'abbesse Tildesley[921]. Il est secondé par le provincial franciscain de la province belge qui, afin de pérenniser la paix au couvent, ordonne le transfert de Margaret Radcliff et ses partisantes au couvent de Dunkerque. Le frère Davenport est sommé de quitter Gravelines et de rentrer au monastère de saint Bonaventure à Douai[922]. Toutefois, les franciscains anglais tirent

---

[918] *Ibid.*, 22.
[919] En 1665, des lettres patentes sont délivrées au père Pinault afin qu'il initie la réforme franciscaine au monastère *Ibid.*, 22-23.
[920] *Gravelines Chronicle*, 153.
[921] Les clarisses seront gouvernées par Margaret Radcliffe du 27 octobre au 14 décembre 1626.
[922] *Gravelines Chronicle*, 154.

profit, une fois de plus, de l'organisation de l'ordre franciscain pour s'adresser au commissaire général de la province anglaise et interrompre les démarches initiées par le provincial belge. La supériorité hiérarchique du commissaire permet à Davenport de contester la décision du provincial et les religieuses se retrouvent de nouveau dans l'impasse.

Ces conflits remettent en question la nature du pouvoir abbatial comme vecteur de cohésion communautaire et en révèle surtout les failles, que les franciscains tentent d'exploiter. En outre, le cadre claustral dissimule les agissements des franciscains et constitue un terrain propice à l'application de changements qui ne seraient possibles sans la couverture que procure la clôture.

b. La clôture comme dispositif restrictif

L'espace conventuel, plus particulièrement son caractère restrictif, constitue le deuxième point d'appui des frères mineurs anglais dans leur bataille pour obtenir la juridiction des clarisses de Gravelines. L'herméticité de l'enceinte claustrale leur permet notamment d'agir en toute impunité, puis, d'y dissimuler les changements effectués pour imposer leur autorité sur le couvent.

Dans un premier temps, l'observation de la clôture stricte a pour effet de restreindre la liberté d'action des moniales mais aussi de leurs supérieurs locaux. Roberta Gilchrist souligne que l'essence même de l'architecture des couvents de femmes est pensée dans le but de limiter les interactions avec l'extérieur ; elle écrit : « compared to men's houses, the plans for women's convent showed an extra degree of separation ; four levels instead of three[923] ». Alors que les moines observent aussi la clôture, l'enclos monastique des moniales présente un niveau de clôture supplémentaire. La réforme tridentine réduit l'autonomie des religieuses, qui deviennent alors dépendantes de leurs supérieurs, syndics et autres gestionnaires extérieurs. En proie aux changements imposés par les franciscains anglais, les clarisses ne peuvent se rendre elles-mêmes auprès des autorités ecclésiastiques. Elles dépendent de la disponibilité – et du bon vouloir – de leurs supérieurs, de leurs mécènes et de leurs amis qui s'érigent alors en porte-paroles de la querelle dans le siècle. Puisqu'elles ne peuvent plaider leur cause en personne ; les sœurs multiplient les intermédiaires, ce qui ralentit considérablement leurs démarches.

Devant le refus des religieuses et de l'évêque, les franciscains anglais tentent même de tirer profit de la vulnérabilité financière des Anglaises et mettent en avant la *cura monialium* – à savoir, le soin des moniales – traditionnellement pratiquée par les frères au sein de la famille franciscaine. Longtemps considérée comme une tâche fastidieuse, le soin des sœurs est une responsabilité peu prisée des religieux, surtout lorsque le couvent est financièrement dépendant de leur assistance.

---

[923] Roberta Gilchrist, *Gender and archaeology : contesting the past* (London: Routledge London, 1999), 164.

Néanmoins ici, les franciscains anglais se proposent d'assurer, en sus de l'aspect spirituel, la gestion temporelle du couvent.

Le récent soutien de l'infante Isabelle, dont le confesseur est un franciscain anglais, permet aux religieux de proposer une garantie financière aux sœurs :

> The Comissary offer'd the town security & promis'd the Cloister shou'd no ways be a burthen to them, they ask'd who it was that wou'd be their security, they being strangers & their house burnt ; the Commissary reply'd : the infanta[924].

L'utilisation de cet argument met en relief, une fois de plus, la réalité financière des établissements mendiants exilés, la charge qu'ils peuvent représenter pour les villes mais aussi les contraintes engendrées par l'adoption de la clôture stricte. Les franciscains utilisent la situation précaire des Anglaises pour plaider leur cause dans le débat de juridiction.

À de multiples reprises, les autorités franciscaines anglaises tirent profit des dispositifs restrictifs de clôture pour contraindre les religieuses à accepter les changements qui leur sont imposés. Par exemple, consécutivement à la nomination de Margaret Radcliff, la chronique décrit l'épisode suivant : « the Visitour commanded all the doors to be fast lock'd & that no Sister under paine of mortall sin shou'd speak at the grate to any person whatsoever for 9 days, in which time he said this change wou'd be well setled[925] ». Neuf jours durant, les religieuses sont privées de parloir ; elles ne sont donc pas en mesure de dénoncer les agissements des frères et solliciter l'aide de leurs amis. Ces épisodes de claustration forcée visant à isoler les clarisses n'ont pas pour effet d'ancrer les changements dans la communauté ; bien au contraire, ils exacerbent et cristallisent les tensions au sein du cloître[926]. Tandis que la chronique de Gravelines ne donne que peu de détails sur l'état de désunion à l'intérieur de la communauté, on peut toutefois deviner les difficultés qui résultent du vivre-ensemble dans de telles conditions. À Sainte-Catherine, les textes sont plus explicites : ces hostilités entrainent une rupture totale des relations sociales entre les membres des deux factions, qui refusent de partager les mêmes services religieux et les récréations[927]. Dans un contexte de désaccord, l'herméticité du cloître participe à désagréger l'unité de la communauté.

Les opportunités fournies par les brèches dans la clôture en soulignent le caractère impénétrable : en effet, c'est l'évacuation du couvent causée par l'incendie qui permettra aux Anglaises d'attirer l'attention des instances locales sur leur situation, jusqu'ici étouffée entre les murs du cloître. Cette première brèche physique dans la clôture dévoile aux yeux de tous les

---

924 *Gravelines Chronicle*, 158.
925 *Gravelines Chronicle*, 149.
926 La communauté de Gravelines est désunie, mais la chronique ne prodigue pas de détails sur le quotidien des deux factions pendant la dispute. A contrario, le *Factum* de Sainte-Catherine relate les conséquences directes de la dispute sur la vie religieuse de la communauté.
927 Tuttle, « From Cloister to Court », 26.

agissements des frères[928]. À la suite de la réélection d'Elizabeth Tildesley par le gouverneur de Saint-Omer, la situation prend toutefois un tournant inattendu : le commissaire de l'ordre franciscain, accompagné d'un groupe de frères anglais, décide d'assiéger les religieuses dans leur propre couvent. La chronique relate un épisode violent, commandé par un commissaire impulsif :

> The Comissary depending on his own authority regarded nothing of what has been said, but came with an army of Fryars to the monastery, he takes possession of the Church, locks up the gates, & gave them in keeping to the Fryars with charge to prohibite all access unto the Religious without his perticular leave : then goes to the grate & demands of them if they did not acknoledgd him for their superiour [...][929].

Postés tout autour des murs, les franciscains font pression sur les moniales en les privant de tout contact avec leur confesseur et supérieurs séculiers. Dès lors, elles ne peuvent plus recevoir des sacrements, ce qui affecte leur vie spirituelle. Ils prennent également possession des espaces de « perméabilité » comme l'église attenante au couvent afin de s'assurer que les moniales n'entrent en contact avec aucun individu extérieur. Franciscains anglais et autorités séculières locales occupent chacun l'espace de manière stratégique afin de contrer les agissements du groupe rival. Ainsi, les franciscains tirent parti de la fragilité de la situation des Anglaises, à la fois cloitrées et exilées, pour leur imposer leur autorité sans qu'elles ne puissent demander de l'aide. Par la suite, le couvent est placé sous surveillance, et les frères mineurs s'interposent physiquement entre les sœurs et les instances séculières désirant leur porter secours :

> [...] the town & governour were much for their friends & solicited the Dean of St Omers who supply'd the Bishops place to embrace their cause, he came to Graveline in his coach well attended, but the Fryars refus'd him entrance, nor wou'd permit him to speak with the Abbess or any of the Religious ; the Deane told him that the Religious did appeale from their governement to the Pope, but he regarded it not ; the Deane stay'd there three or 4 days watching some occasion to have access to them[930].

Les religieux anglais ne s'opposent pas simplement à leurs homologues franciscains de la province belge mais à l'évêque et son représentant, à qui ils interdisent l'accès au couvent. Après plus d'une année de négociations, cette solution radicale s'impose comme l'ultime recours des franciscains, qui se heurtent encore à l'opposition d'une partie de la communauté et de ses supérieurs masculins, refusant de s'effacer devant eux. Cet épisode de siège dévoile la grande vulnérabilité des clarisses exilées, dont le réseau d'influence se trouve principalement en Angleterre et ne peut leur venir en

---

928 La chronique declare : « [The fire] opened a way to have recourse to their friends abroad, amongst whom one that manag'd most of their businesses & made many journeys for that effect to Bruxells to the Popes Nuntio & the the Infanta was Mr Wilson a secular Priest that liv'd in the College of Saint Omers », *Gravelines Chronicle*, 153.
929 *Gravelines Chronicle*, 159.
930 *Ibid.*, 160.

aide dans de brefs délais[931]. Ici encore, c'est une brèche dans un mur de la clôture qui permet aux religieuses de se sortir de cette situation délicate :

> [...] it happen'd that the Vicaress sitting very sad in the lay sisters garden, to which they had now as free access as to their own, their inclosure being broken, saw a cat [...] come through a hole in the barn or cowhouse that joyn'd to the garden wher she was, seeing this she went to the place, & knocked against the wall with a stone & some that were in the barn came to her[...][932].

Les voisins du monastère informent alors le doyen de cette opportunité et l'aident à se frayer un chemin jusqu'à la palissade endommagée pour s'y entretenir secrètement avec l'abbesse et sa vicaire[933]. L'homme profite de cette percée pour entendre les confessions des moniales et se voit remettre la pétition qu'elles adressent au Pape.

Toutefois, l'herméticité de la clôture est une protection qui joue parfois en faveur des religieuses. Ne pouvant entrer dans la clôture pour contrôler les agissements des clarisses, les frères anglais décident d'espionner l'intérieur du cloître depuis la mansarde de la grange attenante. Néanmoins, la propriétaire ne tarde pas à découvrir les mauvaises intentions des religieux et n'hésite pas intervenir pour défendre les Anglaises :

> Therfore desir'd to go into the womans garret to see the Nuns enclosure ; at first she permitted them, but before they were half up the staires she remember'd herself, & running up after them pull'd them by the habit, & bid them to come down or elce she wou'd break their necks down the staires for they shou'd not go into her garret to spye what the Nuns did, so she got them down & put them out[934].

Cette femme ne semble pas se préoccuper de la hiérarchie sociale dictée par son genre et désire protéger l'intégrité de la communauté, signe de leur intégration dans la ville de Gravelines. Ce passage de la chronique place les aménagements spatiaux induits par la clôture au cœur des enjeux de pouvoir. Ici, le cloître se présente comme une protection permettant aux moniales d'échapper à l'emprise des franciscains anglais. Barbara Woshinsky dans sa monographie *Imagining Women's Conventual Spaces in France 1600-1800: The cloister Disclosed* évoque ce qu'elle appelle « la dichotomie refuge/prison » et note que la clôture, loin de son caractère restrictif, comporte aussi des avantages pour les sœurs. Elle conclue : « When women are locked in, men are also locked out, curbing voyeurism and the abductions that really took place from convents[935] ».

---

931 La chronique explique : « while their affairs stood in this posture their friends abroad tho' not permitted to speak to them, yet faithfully labour'd for them [...] », *Ibid.*, 160.
932 *Ibid.*, 161.
933 *Gravelines Chronicle*, 161.
934 *Ibid.*, 162.
935 Barbara Woshinsky, *Imagining Women's Conventual Spaces in France 1600-1800: The cloister Disclosed* (Farnham: Ashgate, 2010), 2.

Les conflits révèlent que les murs du cloître renferment un microcosme social à l'équilibre fragile. Les couvents, s'ils offrent aux femmes une forme d'autonomie, n'en demeurent pas moins soumis à l'autorité des supérieurs. Ces derniers peuvent intervenir dans la composition de leur gouvernement et influer sur l'orientation spirituelle de la communauté. Les évènements de Gravelines soulèvent l'ambivalence de la stricte clôture : c'est à la fois un moyen de contrôle, permettant aux frères de faire pression sur les moniales, et une protection offrant aux sœurs un espace hors de portée des hommes.

III. Contester et négocier l'autorité ecclésiastique

Laurence Lux-Sterritt, dans son article « Dieu ou les hommes ? Vivre l'obéissance dans les couvents anglais en exil (1598-1688) », questionne l'insistance récurrente des textes normatifs sur la valeur de l'obéissance ; elle écrit :

> L'obéissance est l'un des trois vœux solennels de l'entrée en religion : est-il besoin de le rappeler si souvent et d'écrire si abondamment sur ce sujet, que l'on pourrait considérer comme allant de soi ? Ce foisonnement témoignerait-il d'une tension sous-jacente ?[936] .

Ce constat souligne la difficulté que rencontrent certaines religieuses lorsqu'il s'agit de transiger avec leur vision de la spiritualité ou de la gouvernance. La co-fondatrice Mary Ward avait elle-même peiné à se soumettre aux directives dissuasives de son confesseur, avant de finalement quitter le couvent pour fonder sa compagnie de jésuitesses.

Les dissensions au sein de la communauté de Gravelines prouvent que la notion d'obéissance – à l'abbesse et aux supérieurs ecclésiastiques – n'a pas toujours la primauté dans le cloître. Cette partie s'interroge sur l'approche adoptée par les clarisses anglaises et françaises pour mettre un terme à la querelle, retrouver leur unité d'antan, et sceller la résolution du conflit afin que cela ne se reproduise plus.

a. De la « culture du conflit » au couvent : recours légaux et représentation de la querelle

Dans le tumulte de cette querelle qui les opposent à des hommes, les options des clarisses anglaises sont limitées. Leur statut de femmes, de religieuses et leur condition d'exilées sont autant de facteurs qui réduisent les possibles recours légaux en cas de conflit. En effet, comme le précise Leslie Tuttle, le statut juridique des moniales relève de la « mort civile » ; par conséquent, elles n'ont pas de droit de propriété, ni la possibilité de recourir à la justice royale, contrairement aux laïques[937]. Jusqu'ici, les clarisses s'en étaient naturellement remis à la justice ecclésiastique de l'évêque de Saint-Omer et de la province franciscaine belge pour contrer les agissements des franciscains anglais, mais les trois groupes masculins peinent à trouver un terrain d'entente. Pour sortir de cette impasse, les clarisses transmettent alors secrètement une pétition adressée à l'autorité ecclésiastique

---

[936] Laurence Lux-Sterritt, « Dieu ou les hommes ? Vivre l'obéissance dans les couvents anglais en exil (1598-1688) », E-rea, no 18.1 (2020), https://doi.org/10.4000/erea.10966.

[937] Marcel Marion, *Dictionnaire des institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris: Picard, 1969), 387; Philippe Sueur, « Histoire du droit public français, XVe–XVIIIe siècle » (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), 413. ; Laura Gowing, « Language, Power, and the Law: Women's Slander Litigation in Early Modern London », dans *Feminism And Renaissance Studies*, éd. par Lorna Hutson (Oxford University PressOxford, 1999), 42-43, https://doi.org/10.1093/oso/9780198782445.003.0017; Tuttle, « From Cloister to Court », 24.

suprême : le pape. Dans cette lettre, elles font état de leur situation et revendiquent leur droit de choisir la nature de leur juridiction. Afin de convaincre le Saint-Siège, elles effectuent d'abord une relecture minutieuse de leur règle et statuts, puis, mettent en avant le comportement exemplaire dont elles ont fait preuve face aux attaques des franciscains. Les clarisses rappellent au pontife que, malgré l'urgence de la situation, elles ont agi dans le respect de leur règle. Dans son analyse de la controverse de Gravelines, Marie-Louise Coolahan, écrit : « The women's community consistently legitimated their dissent and assertion of independence by reference to their foundational, translated text[938] ».

Au cœur de la controverse, l'attitude des religieuses démontre qu'elles ont une très bonne connaissance de leurs droits, mais aussi, des procédures de régulation intentées par les autorités masculines. Celles qui ne désirent pas se soumettre à la juridiction des frères anglais utilisent le cadre normatif de la règle comme un moyen de limiter les interférences extérieures inopportunes.

Par exemple, lorsque le Commissaire se présente aux portes du couvent avec le frère Davenport, les sœurs jugent que la visite ne peut avoir lieu dans de telles conditions et proposent au prélat de prendre comme compagnon le père Bel, alors confesseur du couvent. Quand le Commissaire décline leur proposition, elles refusent l'entrée du prélat dans leur clôture. Les sœurs connaissent leurs droits et n'hésitent pas à s'en prévaloir : quand le visiteur destitue l'abbesse Tildesley, elles lui rétorquent : « The discreets who were very grave & prudent replied ; Reverend Father this change is not mention'd in your commiccion[939] ». Les clarisses Anglaises sont en mesure de discerner que les pratiques des deux visiteurs sortent des jalons juridiques prescrits par l'ordre. Malgré leur vœu d'obéissance, elles s'opposent à eux, légitimant leur insubordination par une parfaite connaissance de leurs statuts[940]. La querelle souligne l'importance des textes législatifs qui régissent le cloître et opèrent comme une ligne de conduite à laquelle les moniales peuvent se référer en cas de doute. Ici, ils les protègent et leur permettent de révéler les comportements abusifs de leurs supérieurs masculins et d'y résister en toute légalité, au nom de leur fidélité à leurs textes fondateurs. Alors que leur statut d'exilées ne leur donne pas accès aux institutions juridiques civile locales et restreint donc leurs recours à la justice ecclésiastique, leur règle a une fonction capitale.

Les possibilités des clarisses de Sainte-Catherine sont moins limitées, ce qui leur permet d'adopter une tout autre stratégie : elles tentent de porter leur affaire devant les tribunaux de la justice civile. Les sœurs de chœur – partisantes de la réforme du monastère par l'évêque – tirent

---

938 Marie-Louise Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », *Women's Writing* 14, nº 2 (2007): 309, https://doi.org/10.1080/09699080701314824; Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, 68.
939 *Gravelines Chronicle*, 147.
940 *Ibid.*, 147-8.

profit du pluralisme juridique français en formant un appel comme d'abus à l'encontre de leur supérieurs franciscains. Cette procédure voit le jour dans la première moitié du XVIIème siècle et permet aux religieux et religieuses de : « contester une décision de la juridiction ecclésiastique devant le tribunal séculier[941] ». Néanmoins, il s'agit d'un recours légal soumis à des critères rigoureux et les religieuses doivent justifier d'une intervention abusive venant de leurs supérieurs ecclésiastique[942]. Dans le cas présent, la dispute qui divise la communauté autour de la réforme du couvent n'entre pas dans ces critères ; il s'agit d'une question de discipline, qui dépend directement de la justice ecclésiastique. En revanche, les accusations de corruption constituent un dossier suffisamment solide pour que les religieuses interjettent appel dans l'espoir de contester l'élection de la nouvelle abbesse, d'empêcher la juridiction des frères et d'enfin voir la réforme appliquée au monastère français.

Le lancement de cette procédure juridique provoque la fureur du provincial franciscain qui se rend au couvent pour sermonner les réfractaires, mais les clarisses tirent profit de leur position avantageuse pour négocier[943]. Toutefois, le Parlement ne donne pas suite ; l'affaire est renvoyée devant la cour ecclésiastique. Les sources extra-judiciaires et les témoignages des moniales recueillis lors de la visite de l'archevêque indiquent que les sœurs de chœur en espèrent une réconciliation[944] ; quand il statue en faveur des franciscains, elles voient donc leur idéal de réforme disparaître. Afin d'attirer l'attention de la justice civile, leur contre-offensive vise à mettre au jour, dans un factum imprimé, tous les différends qui agitent la communauté depuis des décennies. Marie Houllemare, dans son article « Factums et jugement du public dans la seconde moitié du XVIème siècle », définit les factums de la manière suivante :

---

941 Ninon Maillard, « Les procédures d'appel comme d'abus des dominicains à l'époque moderne », dans *Les clercs et les princes*, éd. par Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet (Publications de l'École nationale des chartes, 2013), 213-25, https://doi.org/10.4000/books.enc.382.

942 Les raisons les plus courantes relevées dans les affaires d'appels comme d'abus sont : « 1. Attentats aux saints décrets et canons reçus en ce royaume ; 2. Attentats aux concordats, édits, ordonnances du roi et arrêts des parlements ; 3. Attentats aux droits, franchises, libertés et privilèges de l'Église gallicane ; 4. Entreprise de juridiction », voir Pierre-Toussaint Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* (Lyon, 1776), 63.

943 Elles profitent de la situation pour négocier que de nouvelles règles soient rédigées pour la communauté par un membre du clergé séculier. En outre, elles demandent que les décisions de l'abbesse Sauvage soient systématiquement soumises au contrôle d'un conseil de religieuses plus âgées, surtout lorsqu'il s'agit de questions financières. Tuttle, « From Cloister to Court », 20.

944 *Ibid.*, 26.

> Les factums, à l'époque moderne, participent de la généalogie de la chronique judiciaire. [...] Ces textes qui, pour la plupart, concernent des affaires civiles, sont des mémoires rédiges à l'appui du dossier d'une partie. Plus secs, plus techniques qu'un plaidoyer, ils sont d'abord distribués aux magistrats chargés de l'affaire, dont ils facilitent la tâche. Cependant, au-delà de leur rôle directement procédural, ils intéressent des juristes dont ils peuvent enrichir la réflexion et à qui ils fournissent des exemples, ainsi qu'un public urbain curieux des procès en cours. À ce titre, participant de la médiatisation de la justice, ils favorisent l'émergence d'un jugement critique du public sur l'institution judiciaire[945].

Les factums sont donc des textes à caractère publique, destinés aux hommes de lois comme aux néophytes. En choisissant un tel format, les religieuses de Provins font le choix d'exposer la querelle aux yeux de tous. Cette décision peu ordinaire reflète l'urgence de la situation mais aussi la détermination d'une partie de la communauté de vivre selon l'idéal de vie tridentin en s'opposant à la juridiction des frères franciscains. Intitulé *Factum pour les Religieuses de Sainte Catherine lés-Provins. Contre les pères cordeliers*[946], le document se compose d'une centaine de pages et présente un argumentaire organisé pour présenter au mieux les « prétentions[947] » des clarisses. Elles y justifient la juridiction ordinaire de l'archevêque de Sens sur le monastère[948] et listent les arguments à l'encontre de la supervision des franciscains cordeliers[949]. Les témoignages des sœurs recueillis lors de la visite de l'archevêque et compilés au fil du récit présentent les franciscains comme indignes de la supervision de la communauté. Le document révèle, entre autres, des scandales sexuels, des mariages, des amitiés particulières, des tenues vestimentaires provocantes et des fêtes grandioses[950]. Le couvent y est dépeint comme un lieu de débauche dépourvu de tout encadrement et ayant perdu son aura de sainteté. Leslie Tuttle démontre qu'il s'agit ici d'une stratégie de la part des sœurs de chœur ; elle explique : « Their decision to depict the convent's troubles as deriving principally from the sexual misconduct of male Franciscans was, first and foremost, a conscious legal strategy designed to motivate the intervention of royal justice[951] ». Le *Factum* propose une réécriture de la dispute qui donne aux clarisses l'occasion d'attirer l'attention de la justice royale sur les manquements de leurs supérieurs masculins et le désordre qui en résulte. Les religieuses de Sainte-

---

945 Marie Houllemare, « Factums et jugement du public dans la seconde moitié du XVI e siècle »:, *Histoire de la justice* N° 20, nº 1 (2010): 35-42, https://doi.org/10.3917/rhj.020.0035.

946 Le titre des factums reprend le plus souvent un format type. Varet, *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers*.

947 « La 'prétention' constitue l'objet des demandes auxquelles les parties engagées dans une procédure judiciaire, sollicitent qu'elles leur soient accordées droit. Elles sont fixées par l'acte introductif du demandeur et par les conclusions qu'elles échangent au cours de la procédure. », Serge Braudo, « Prétention », Dictionnaire juridique, s. d., https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/pretention.php.

948 Voir dans la première prétention : « Que la conduite des Monastères appartient de droit aux EVESQUES. Que les Maisons Religieuses ne peuvent estre soustraites entièrement à leur jurisdiction ; & que quelque exemption qui leur soit accordée, ils en sont toujours les Pasteurs légitimes. », Varet, *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers*, 15.

949 Voir dans la première prétention « Qu'il est tres-éloigné de l'esprit de S. François que les RELIGIEUSES de sainte CLAIRE seroient sous la conduite des FF. MINEURS. », *Ibid.*, 37.

950 *Ibid.*, 65-66.

951 Tuttle, « From Cloister to Court », 27.

Catherine transforment ce texte en un instrument qui pourrait leur permettre de sortir de l'impasse juridique dans laquelle elles se trouvent. Leur attitude indique qu'elles sont familières des rouages du système juridique français – de ses limites, mais aussi de ses failles – ce qui leur permet de naviguer entre les différentes procédures pour obtenir gain de cause. Cette ultime tentative des sœurs de chœur est couronnée de succès : en 1669, les franciscains reçoivent l'ordre du Parlement de quitter le couvent qui serait désormais soumis à la juridiction de l'archevêque de Sens, Louis-Henri de Gondrin[952].

La mise en visibilité d'un tel conflit est l'occasion de grand scandale, qui, dans le contexte tumultueux de la Réforme, sont repris par les détracteurs protestants. Dans une réponse au *Factum* rédigée en 1669 par le chanoine régulier Jean Burluguay intitulée *Toillette de M. l'Archevesque de Sens ou Réponse au Factum des Filles de Sainte Catherine lés Provins, contre les Pères Cordeliers,* l'auteur reprend point par point les arguments de l'archevêque qu'il accuse de nuire à la réputation de l'Église et de ses institutions[953] :

> [et] au lieu d'édifier son prochain, médire les Religieuses. & faire un Factum diffamatoire contre de pauvres Filles, afin que les Hollandois qui l'impriment plusieurs fois, puissent faire dire à leurs Ministres que les plus gens de bien de l'Eglise Romaine, voudroient en avoir la liberté [...] [et qu'un] Archevesque passe pour un deserteur tacite de l'Eglise, les Religieux pour des supposts d'iniquité, & les Epouses de Jésus-Christ pour des prostituées[954].

Burluguay condamne fermement l'initiative de Gondrin qu'il qualifie de « déserteur de l'Église » indigne de sa fonction[955]. Il poursuit son argumentaire en déplorant que les éléments révélés dans le *Factum* n'ont pour vocation qu'à exposer les religieuses « à la rage des hérétiques[956] ». Selon lui, ces documents constituent autant de preuves qui alimenteront les pamphlets anticatholiques.

Lorsque l'on se penche sur les documents des clarisses de Gravelines, on peut percevoir une tout autre approche en ce qui concerne la mise en visibilité de la controverse. Au cœur des hostilités entre catholiques et protestants, elles tentent plutôt de maintenir le conflit entre les murs du cloître. Et pour cause, cette querelle donnerait l'image d'une communauté désordonnée, à la vie dissolue. L'approche des Anglaises traduit la manière dont elles conceptualisent la vocation de leur communauté : elles appartiennent à la fois au réseau catholique anglais mais s'insèrent dans la dynamique du catholicisme européen, dans lequel chaque couvent lutte contre le protestantisme.

---

952 Tuttle, « From Cloister to Court », 27.
953 Jean Burlugay, *Toillette de M. l'Archevesque de Sens ou Réponse au Factum des Filles de Sainte Catherine lés Provins, contre les Pères Cordeliers*, 1669.
954 *Ibid.*, 15.
955 L'auteur écrit : « M. de Sens passe en Hollande, & en Angleterre pour un de ces Evesques, qui voudroient avoir une femme proche d'eux, & voyla la réputation qu'il a acquise en agissant si peu chrétiennement », *Ibid.*, 15.
956 *Ibid.*, 16.

Outre la chronique du monastère et quelques lettres envoyées aux nonces et au pape, les clarisses de Gravelines n'ont pas produit de documents à caractère public comme l'ont fait leurs homologues de Sainte-Catherine-les-Provins. De l'origine du conflit à sa résolution, en passant par les multiples revirements de situation étudiés plus haut, la chronique de Gravelines – écrite après l'adoption de la réforme colettine en 1634 – présente une chronologie étoffée des évènements. Derrière sa dimension historique, le document est en réalité un plaidoyer en faveur de l'abbesse Tildesley, de ses partisantes, et donc, de la juridiction de l'évêque de Saint-Omer[957]. Bien loin du contenu sulfureux du *Factum* des clarisses françaises, la chroniqueuse choisit au contraire d'insister sur la rigueur de la communauté et la stricte observance de la règle :

> […] in conclusion he made a speech & told them, that he had been in their monastery 3 days & cou'd find nothing to reprehend them for, for they *kept their rule* so exactly, that he had never found so much perfection in any visit he had ever made of that order, & he did believe that if Saint Clare herself were to come from heaven upon earth, she wou'd make choice of that house before any other of her order [...][958].

Sur trois chapitres, le document relate l'exemplarité dont fait preuve la communauté lors de la controverse, en contraste avec la conduite déloyale, parfois sournoise, des franciscains anglais. En mentionnant la fondatrice de l'ordre elle-même, l'autrice indique que les sœurs restent fidèles à l'idéal de sainte Claire dans sa forme la plus primitive. Cette allusion à leurs racines spirituelles réfère également à l'unité de la communauté, rassemblée autour d'une fondatrice centrale et d'un ensemble de valeurs communes. La chronique ne s'attarde que très peu sur la formation de factions dans le cloître ou la dissolution temporaire de l'idéal communautaire et insiste plutôt sur la condition des religieuses, victimes des machinations des frères[959]. La chronique de Gravelines et le *Factum* de Sainte-Catherine mettent intentionnellement en avant la naïveté des clarisses, manipulées par des supérieurs masculins calculateurs dont les motivations ne concernent pas le bien du monastère mais l'intérêt de leur province. Par ce biais, les documents disculpent leur insubordination.

Le personnage de Tildesley occupe une place centrale dans le récit de la dispute ; la chronique aspire à restaurer sa légitimité entachée par les évènements et met en exergue ses vertus de pauvreté, de charité et d'humilité face au comportement déplacé des frères mineurs. Même après le début de la dispute elle fait preuve de générosité envers les frères anglais mais aussi envers les sœurs

---

957 L'analyse de la chronique de Gravelines fait l'objet d'une analyse détaillée dans le Chapitre V, partie II, p. 305.

958 *Gravelines Chronicle*, 146-147.

959 Dans son élan de bonté, la supérieure Tildesley n'a pas tenu compte des avertissements de ses amis et a choisi d'assister les franciscains anglais : « many of her Religious persons of good judgment & great vertue did truly apprehend and foresee, it wou'd be cause of much sufferance to them & as much as they cou'd with respect did let her know their feares & did assure her she labour'd to nurse up birds that wou'd at last pick out her eyes : but the innoncency of her intention... », *Ibid*., 143.

dissidentes, dont elle finance une partie de la nouvelle fondation à Aire-sur-la-Lys[960]. La chronique témoigne de la proactivité de l'abbesse, déterminée à apaiser le conflit. Lors de sa destitution, la chronique s'attarde sur la conduite de Tildesley :

> [...] it was admirable to see the humility of the deposed Abbess, how obedient she was to this new one, how watchfull she was at the least sign to give her proofs of it as is she had been a novice, as the other had formerly been to her, nothing but this was wanting to crown her vertue & this fall was so farre from eclipsing her, that it gave a new luster to her perfections[961].

Le contexte délicat de la dispute est ici présenté comme une occasion de faire l'exercice du renoncement de soi. Sainte Claire elle-même dans sa règle exhorte les sœurs à suivre l'exemple du Christ et à « aimer ceux qui nous persécutent, nous réprimandent et nous accusent[962] ». Leur aptitude à endurer l'injustice de la situation est un moyen de sanctifier les religieuses. En adoptant cette posture discrète, l'abbesse démontre qu'elle est digne de la charge abbatiale. La chronique de Gravelines affiche donc une prise de parti évidente en faveur de la juridiction de l'évêque et octroie un caractère divin à la désignation de Tildesley. Ce phénomène est d'autant plus évident que la chroniqueuse relate que l'incendie qui a ravagé le couvent s'est déclenché à l'endroit exact où les visiteurs avaient destitué l'abbesse. Cette dernière est présentée comme figure de proue de sa communauté ; elle incarne les valeurs de son couvent, de son ordre et des idées tridentines.

Contrairement à leurs homologues françaises, qui misent sur le scandale public pour résoudre leur affaire, les clarisses anglaises choisissent la discrétion. Exilées sur le continent, elles sont les représentantes d'un catholicisme anglais qui se veut irréprochable. Toute atteinte à leur réputation pourrait leur être préjudiciable, dans ce contexte où les nouvelles fondations anglaises se font concurrence. Cependant, la chronique de Rouen, même si elle tend à lisser l'ampleur du conflit, démontre que la querelle est connue au sein de l'ordre :

> [Cardinal Barberin] ask'd her [the abbess] if the business of our Sisters of Graveline with the Friars, was happily ended, & what were become of those that went out ? To which she answer'd saying that they went to Ayre, & that the whole business was most happily and peaceably concluded, & that the monastery enjoy'd now great repose & tranquility, at which news he seem'd much contented, saying he had pray'd hard that all might be brought to a happy & satisfactory conclusion[963].

De même, les bénédictines de Bruxelles, elles aussi en proie au scandale et au conflit, voient leurs recrutements s'effondrer quand elles perdent la confiance de leurs compatriotes. Pourtant, dans

---

960 La chroniqueuse raconte que l'abbesse envoyait chaque jour des provisions aux franciscains anglaise, *Ibid.*, 154.
961 *Gravelines Chronicle*, 149.
962 Matthieu, 5:44.
963 « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 34.

leur chronique, elles évoquent la controverse de Gravelines qu'elles estiment plus grave que la leur. Le texte présente le couvent des clarisses comme une communauté à la réputation sulfureuse :

> By this irreligious conduct, we have become notorious throughout the entire world, and even among our dearest friends in England, where it is reported, and in other places also. So if we do not take another tack, we shall become more scandalous and ruined than the monastery of Gravelines [...][964].

Malgré leur volonté de garder cette controverse secrète, les textes de mémoire des couvents exilés révèlent que les sœurs et leurs mécènes ont connaissance des conflits de leurs voisines.

Après de longues années de procédures, menées entre Gravelines, Bruxelles, Londres et Rome, la querelle prend officiellement fin en 1929 lorsque le pape ordonne aux franciscains anglais de se retirer de la ville[965]. Afin de sceller définitivement l'issue de la dispute, les religieuses anglaises et françaises prennent la plume ou rééditent leurs textes normatifs. Pour assoir la juridiction de l'évêque sur leur communauté et dissiper toute confusion sur le droit à la juridiction des franciscains elles reviennent aux origines de l'ordre de sainte Claire. Dans cette quête d'émancipation, elles mobilisent un argument commun : la querelle entre les clarisses et les frères survenue au XIIIème siècle en Italie.

b. Sceller la résolution du conflit, prévenir les récidives

Une fois la décision du pape prononcée, les douze religieuses désirant vivre un idéal réformé sous la juridiction des franciscains anglais quittent le couvent pour fonder un nouvel établissement à Aire-sur-la-Lys[966]. Ce conflit restera ancré dans les textes narratifs des clarisses anglaises mais aussi dans leurs textes canoniques. Avant la polémique, le couvent possède deux éditions de la règle de sainte Claire toutes deux publiées en 1621. La première est une traduction anonyme en anglais[967] ; la deuxième est une édition similaire à laquelle a été ajouté la biographie de sainte Catherine de Bologne, traduite par la religieuse de Gravelines, Elizabeth Evelinge – partisante de la cause franciscaine.

---

964 Neville, *Abbess Neville's annals of five communities of English Benedictine nuns in Flanders 1598–1687*, éd. par M. J. Rumsey, vol. 6, Misc. V (Catholic Record Society, 1909), 37.

965 L'affaire est d'abord portée devant le nonce à Bruxelles Fabio de Lagonissa puis au Cardinal Protecteur à Rome, Francesco Barberini La correspondance entre le Nonce Fabio de Lagonissa et le Cardinal Barberini à été éditée et publiée par Lucienne Van Meerbeck dans de Lagonissa, *Correspondance du nonce Fabio de Lagonissa, archevêque de Conza, 1627-1634*; Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », 416.

966 *Gravelines Chronicle*, 162.

967 Faustina Grealy et Jaime Goodrich suggèrent que cette traduction est très certainement le travail d'un moine franciscain anglais. Voir *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, English College Press (Saint Omer, 1621).

À la suite de cet incident, les clarisses de Gravelines font rééditer la règle de leur ordre en 1658 puis en 1665, en y ajoutant divers textes légaux attestant leur non-soumission aux frères mineurs[968]. Parmi ces documents se trouvent la traduction anglaise de la bulle pontificale *Recto Assumpto Tramite*, ratifiée en 1253 par Innocent IV à la suite d'une querelle d'ampleur autour de la juridiction des clarisses. Ce document est redécouvert dans le courant du dix-septième siècle par le moine franciscain Hugo Cavellus lors d'un séjour au couvent des cordeliers de Paris[969]. Dans cette bulle rédigée quelques mois avant le décès de sainte Claire[970], le pape statue sur les questions de juridiction des monastères de clarisses :

> Therefore wee by Apostolicall writing straightly inioyning commaund, as well you all, as every of the Friars of your Order in vertue of obedience, under paine of excommunication, that you in all things study to obey the fore said Bishop, & his commaunds, & letters, *exerxising no jurisdiction at all over the foresaid Abbesses, & Nunnes, & their Monasteries*, […] Neither by word, nor deed, secretly, or manifestly, by your selves, or others, in any sort, procure that the said Abbesses, and Nunnes hearcken not to the commaunds of the Bishop himself[971].

En 1253, le pape donnait donc la primauté à l'autorité de l'évêque. Faustina Grealy et Jaime Goodrich suggèrent que cette bulle jusque-ici oubliée a donné aux clarisses anglaises la carte maîtresse dans cette querelle de juridiction[972]. En effet, alors qu'en 1628, les sœurs sont en pleine tourmente, le nonce apostolique de Paris, Guidi di Bagno[973] envoie une copie officielle du document au couvent de Gravelines[974]. Cet aspect juridique de la querelle est très peu évoqué dans la chronique ; pourtant, la manière dont les sœurs et leurs conseillers ripostent en utilisant des arguments légaux suggère que les frères en faisaient de même[975]. Gérard Pieter Freeman explique que pour faire valoir la juridiction de l'évêque sur celle des frères mineurs, les sœurs fondent leur défense sur des arguments de nature canonique. Ainsi, la découverte de la bulle *Recto Assumpto Tramite* constitue le point de départ de l'argumentation des clarisses de Gravelines.

---

968 L'édition de la règle de 1658 est disponible en version numérisée. Toutefois, le document n'est pas complet. Grâce aux photographies du reste du document par Faustina Grealy au couvent de Gallway, l'article de Gerard Pieter Freeman expose le contenu des pages manquantes, voir Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », 379; *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare* (Rouen, 1658). *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*. La deuxième édition, est entièrement disponible en ligne en version numérisée, *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, Thomæ Geubels (Saint-Omer, 1665).

969 La règle de 1665 indique qu'il s'agit d'une réédition « faithfully translated out of and Authentical copie, taken out of the Great convent in Paris », *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 18.

970 Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 26.

971 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 47-48. *Mes italiques.*

972 Longtemps considérée comme inauthentique, ce document n'a suscité que peu d'intérêt de la part des chercheurs. La copie de la bulle trouvée par Cavellus à Paris est introuvable et ce document n'est mentionné qu'une fois dans la compilation *Firmamenta trium ordinum* compilé par Bonifacio da Ceva en 1512. Voir Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », 433.

973 Anciennement Nonce à Bruxelles, il deviendra ensuite Nonce à Paris.

974 Grealy et Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », 28.

975 Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », 418.

Pour étayer leur démonstration, elles reviennent aux balbutiements de l'ordre de sainte Claire à Saint-Damien et se replongent dans les débats mouvementés autour de la juridiction des sœurs. Les clarisses anglaises déconstruisent l'histoire de leur ordre et étudient les décisions officielles qui ont découlé de ces tensions[976]. La querelle de 1253 fait donc office de précèdent légal sur lequel les sœurs et leurs conseillers spirituels construisent méthodiquement leur argumentaire.

Cette querelle clarienne se déroule sur plusieurs décennies et nécessite, à plusieurs reprises, l'intervention des autorités pontificales. Le conflit initial trouve son origine dans la promesse que François d'Assise avait faite à Claire d'Assise dans laquelle il s'engage à assurer le soin temporel et spirituel des sœurs de Saint-Damien[977]. Claire d'Assise avait négocié cette condition pour que sa première communauté puisse obtenir le « privilège de pauvreté ». Ainsi, les frères franciscains visitent les sœurs pour leur administrer les sacrements et collectent les aumônes nécessaires à leur subsistance mais Lezlie Knox précise que François d'Assise ne souhaite pas étendre cette charge à d'autres couvents[978]. À sa mort, en 1226, seule la communauté de Claire d'Assise peut prétendre à la juridiction des frères franciscains, n'incluant pas les différents groupes de pénitentes qui se multiplient dans l'Italie du XIIIème siècle[979]. En 1253, Innocent IV confirme que les sœurs doivent vivre sous la juridiction de l'évêque et non des franciscains.

Dans le sillage de cette décision pontificale, les autorités tentent pourtant d'étendre cet accord, passé entre les sœurs de Saint-Damien et les franciscains, à toutes ces communautés se réclamant de l'idéal clarien. Une fois nommé pape, sous le nom de Grégoire IX, Hugolin promulgue en 1227, une bulle exhortant les frères à prendre en charge le soin des couvents de « l'Ordre des Sœurs Pauvres de Saint Damien[980] ». Un conflit d'intérêt émerge alors entre les sœurs qui réclament leur affiliation à l'ordre de saint François et la supervision des frères, et les franciscains, refusant d'endosser cette responsabilité[981]. Malgré ces réticences, la supervision des couvents de clarisses par les franciscains devient une pratique coutumière[982]. Les sœurs tentent,

---

976 Pour un historique détaillé du débat autour de la juridiction des sœurs voir Knox, « Audacious Nuns ».
977 Cette promesse est inscrite dans son *Testament* et sa *Fomula Vitae*.
978 Knox, « Audacious Nuns », 42.
979 L'historiographie récente exhorte les chercheurs à ne pas faire l'amalgame entre la communauté de Claire d'Assise à Saint-Damien et ces différents groupes indépendants. Il s'agit de ne pas assimiler la multiplication des groupes de pénitentes à un mouvement unique, mené par Claire d'Assise. Il faut donc faire la distinction entre les communautés fondées par les religieuses de Saint-Damien et les communautés qui ont rejeté les formes de monachisme traditionnelles et opté pour une vie de pauvreté hors des murs de la clôture. Luigi Pellegrini, « Female Religious Experience and Society in Thirteenth-Century Italy », dans *Monks and Nuns, Saints and Outcasts*, éd. par Sharon Farmer et Barbara H. Rosenwein (Cornell University Press, 2019), 97-122, https://doi.org/10.7591/9781501724060-008; Lezlie S. Knox, *Creating Clare of Assisi Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy* (Leiden: Brill Leiden, 2008), 6.
980 Knox, « Audacious Nuns », 44.
981 Cette situation nécessitera plusieurs fois l'intervention de la papauté, *Ibid.*, 44.
982 Lezlie Knox attribue ce phénomène à la volonté de Claire d'Assise et à sa volonté d'associer les sœurs de Saint-Damien à l'ordre de saint François.

toutefois, à plusieurs reprises, de renforcer ce lien avec les franciscains et de faire de la *cura monialium* une obligation légale.

C'est donc un combat opposé que mènent les deux partis à l'époque moderne. À l'issue de la querelle les clarisses organisent une réponse argumentée dans leurs deux rééditions de la première règle. Dans les deux ouvrages, la règle s'efface derrière un appareil paratextuel législatif touffu, revendiquant le droit des religieuses de vivre sous la juridiction de l'évêque[983]. L'édition de 1658, présente une courte préface, les *Constitutions* (ou bulle d'Innocent IV) et la *Confirmation de la Règle* par d'Innocent IV, la *première Règle de Sainte Claire*, les « *Déclarations and Ordinances* » rédigées par William de Casale et deux documents additionnels. L'édition de 1665 contient une préface plus longue à laquelle s'ajoute la bulle d'Innocent IV[984], la brève promulguée par Urbain VIII en 1631 scellant l'exemption des sœurs de la juridiction franciscaine[985], la *Confirmation de la Règle* par Innocent IV, la *Première Règle* et les *Constitutions*[986]*,* spécifiquement destinées aux religieuses de Gravelines, et divers documents épiscopaux.

La préface de chaque ouvrage constitue l'introduction de leur argumentaire. Si les deux éditions exploitent des thématiques similaires, elles ne mobilisent pas toujours les mêmes exemples[987]. Les raisons qui ont poussé les religieuses à rééditer leur règle figurent dès l'introduction de l'édition de 1658 :

> Here needeth noe further addition by way of Preface, unto this first Rule of the Glorious Mother Saint Clare [...] seeing that the following Constitutions or Declarations lately approved and confirmed by his Holinesse Pope Alexander the 7. *declare and explicate what seeme obscure and hidden in the text of the Rule* […]. These things considered, & the many diverse opinions, which every day come forth, it was thought best to print that Rule which hath bin generally in all parts knowen, & published […][988].

L'objectif est donc d'éclaircir les zones d'ombres et de couper court à tous les débats juridictionnels. Dans la préface de 1665, que Raymond de Bertrand attribue au père Warren, l'auteur emploie la première personne mais adopte une posture effacée qui ne prime pas sur son argumentaire[989]. Il

---

983 La bulle est intitulée différemment dans les deux éditions. Dans la Règle de 1658 : « The Constitution of the Pope Innocent the Fourth declaring the Nunnes of the Order of S. Clare, or to be subject to the Friars Minors » et s'intitule dans l'édition de 1665 : « The Bull of Pope Innocent the Fourth declaring the Nunnes of the Order of S. Clare, not to be subject to the Friar-Minors by their Rule given by S. Francis, and forbidding the said Friars to exercise any jurisdiction over them under what pretence soever », respectivement *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare* 1658 et 1665.

984 Le document intitule : « The Bull of Pope Innocent the Fourth, declaring the Nunnes of the Order of S. Clare, not to be subject to the Friar-Minors by their Rule given by S. Francis, and forbidding the said Friars to excercise any juridiction over them under what pretence soever », *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 58.

985 « A Special Breve of Pope Urbain the VIII. To the English Poor Clares in the Towne of Graveling, whereby he reinforces them to the juridiction or Obedience of the Lord Bishop of S. Omers », *Ibid.*, 65.

986 Ces constitutions sont façonnées sur le modèle colletin de William de Casale et approuvées par le Pape Alexander VII en 1663.

987 Nous traiterons de ces thématiques en sélectionnant des arguments exposés dans les deux préfaces.

988 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 1665, 23. Mes italiques.

989 Bertrand, *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*, 112.

revient d'abord sur le contexte de création de l'ordre de sainte Claire pour présenter un historique détaillé des cinq règles qui ont consécutivement régit les sœurs depuis le XIIIème siècle[990]. Une fois la légitimité de la première règle établie, l'auteur observe que, même si elle demeure inaltérée dans sa forme primitive, elle a subi de nombreuses évolutions dans sa pratique au fil des siècle ; il constate :

> Hence it followeth that a law may be made voide, that is by it self, or by authoritie of higher power, may cease to oblige ; and yet, that same law or Rule shal remaine as it was first written, and without the change of one only letter ; although in practice, it is become voide, out of use and with out force ; as it appeareth manifest in this very Rule of S. Clare, wherof we treate[991].

Il indique qu'avec le temps, un décalage s'est installé entre le texte de la règle, demeuré intact, et sa mise en œuvre pratique[992]. De même, l'auteur démontre que les décrets promulgués par le concile de Trente rendent certaines injonctions obsolètes, mais précise : « and yet the Rule remaine intire, as they were first written[993] ». Enfin, il prend comme exemple un élément central dans la relation que les sœurs entretiennent avec les frères : la promesse d'obéissance de Claire d'Assise, inscrite dans le premier chapitre de la règle primitive.

Pour sceller la résolution de la controverse, les conseillers spirituels des Anglaises réexaminent cet évènement décisif dans l'élaboration des relations de pouvoir entre franciscains et clarisses. Cette promesse fait d'ailleurs l'objet d'une attention toute particulière dans les deux rééditions. La règle de 1658 contient deux extraits des correspondances entre Claire et François d'Assise destinés à rétablir la nature de leur accord initial : « Saint Francis never obliged the nuns to be subject to his order[994] ». L'auteur déplore que certains frères s'octroient ce droit sur d'autres communautés, au grand désarroi de saint François qui ne souhaitait pas renforcer l'association entre les deux groupes[995]. Le texte avance même que François d'Assise redoutait les effets néfastes d'une telle pratique sur ses confrères : « the holy Father foreseeing in spirit withdrew them from

---

990 L'exploration historique proposée au fil du texte repose sur l'histoire officielle de l'ordre de saint François composée par le franciscain irlandais Luke Wadding, cité à plusieurs reprises dans les deux versions. Cette rétrospective met en avant les deux règles toujours en vigueur : la règle urbaniste et la première règle de Claire d'Assise, approuvée par Innocent IV.

991 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 24.

992 Pour illustrer son propos, le père Warren mobilise plusieurs exemples : pour des raisons pratiques, l'admission des novices, initialement soumise à l'approbation du cardinal protecteur, est en réalité confiée à un supérieur ou à l'évêque dont la proximité géographique simplifie le processus.

993 *Ibid.*, 24.

994 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 1658, 4. La première lettre s'attarde sur l'attachement de François d'Assise aux sœurs de Saint-Damien et révèle la nature de l'assistance qu'il entendait apporter au monastère ; il déclare : « I will & promisse you that I will allwayes have a particular, & speciall care of you, by my self, of my brethren, as I have of them selves », *Ibid.*, 18.

995 *Ibid.*, 14.

ministring to the sacred Virgins, saying oftentimes with trouble of mind, I am afrayd least when God hath taken from us wives ; the *devill hath procured us sisters*[996] ».

La seconde lettre met en exergue le caractère éphémère de cette promesse, prononcée par Claire d'Assise à son entrée au monastère de Saint-Damien. Cet argument est étayé dans l'édition de 1665 par les observations de l'évêque belge Jean Van Malderen[997] qui, dans son ouvrage *De Jure et Justitia*, explique que cette promesse n'a pas perduré dans le temps car les frères ne désiraient plus s'y soumettre ; il conclue : « for this reason, the promise of S. Clare, hath long ceased to oblige the sisters of these ages[998] ». Pour appuyer cette idée, il est ensuite fait référence à la déclaration du pape Urbain IV, exemptant les frères du soin des couvents féminins[999].

Les deux versions de la règle insistent sur le caractère mutuel et symbolique de cette promesse qui ne s'est jamais imposée comme une obligation juridique[1000]. L'auteur de la seconde édition revient sur le refus des frères mineurs lors des multiples tentatives visant à établir un lien légal avec les clarisses :

> [...] neither Saint Francis, the Authour of his H. Rule, ever intended to subject these Religious Woemen, under the Obedience of his Order, [but rather the contrarie] nor that the Order ever accepted, but *rather opposed and shaked off this great change and burden* ; whearas, notwithstanding, acceptance on both sid's is necessarie to make a contract valid in law[1001].

Les liens tissés entre les deux groupes au fil des siècles comme la volonté de certains couvents de vivre sous la juridiction franciscaine ne sont pas éludés, mais le texte apporte des précisions sur la nature informelle de ces relations. L'édition de 1658 enrichit cette idée en distinguant les deux ordres, tous deux régis par des textes canoniques et figures de proue qui, bien qu'ils partagent des racines spirituelles, demeurent dissemblables. Pour illustrer son propos il compare l'ordre des clarisses aux ordres initialement masculins ayant ensuite fondé une ou plusieurs branches féminines sous une même règle et un même nom :

> Some familiar signe of this verity may bee taken from the very name: for other Nunnes, as they observe the same Rule with the men whithout any alteration to their sexe, have also a common name with men as Benedictine Nunnes, Augustine Nunnes, Dominican Nunnes, Carmelite Nunnes , &c. But the Nunnes of S. Clare are not il any country called, nor nideed ought to bee called Franciscan Nunnes of S. Francis, or Minoresses of the Minours, but Clarisses of S. Clare[1002]

---

996 *Ibid.*, 9.
997 Jean Van Malderen, formé chez les jésuites, devient l'évêque d'Anvers en 1611.
998 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 41.
999 *Ibid.*, 42 ; 43.
1000 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 1658, 19.
1001 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 39. Mes italiques.
1002 *Ibid.,* 29-30.

Selon lui, l'ordre de sainte Claire, puisqu'il ne découle pas de la règle de saint François ne dépendent pas l'un de l'autre. Les religieuses usent de cet argument pour neutraliser les relations de domination entre les deux ordres lors du conflit à Gravelines[1003]. La règle de 1658 place l'autorité suprême en la personne du pape et son représentant au niveau local : l'évêque.

> God hath soe disposed in nature, that the members of the body be subject unto the head [...] seeing therfore all Christians are members of that particular Church of Christ, in whose Diocese they are, of which Church the Bishop is head and cheef [and obey him as placed by God for their head and guide [...][1004].

Pour illustrer son argument, l'auteur utilise une métaphore : l'Église est un corps et l'évêque en est la tête sans laquelle le corps ne peut fonctionner. Pour rétablir le caractère sacré du « Vicaire of Christ[1005]», les auteurs font de nombreux emprunts à des textes fondateurs comme le *Nouveau Testament*[1006] ou encore aux œuvres de théologiens moralistes tridentins, comme Domingo de Soto[1007]. Ainsi, les sœurs et leurs conseillers démontrent que les clarisses sont, depuis sainte Claire mais aussi depuis le concile de Trente, soumises à l'évêque[1008] :

> [..] they must therfore be also subject unto him, who by God, is placed over them as Ordinarie, and Bishop to rule the Church of God, unlesse by an extraordinarie and special priviledge of the supreme Vicaire of Christ, they should chance to be exempted from this Ordinarie Jurisdiction and power, which Popes of Rome have been soe farr from granting, that even the contrarie hath been at several times by them declared, in different expresse Bulls, as occasion required[1009].

Dès lors, l'évêque est le seul à pouvoir transférer la juridiction des clarisses au soin des frères mineurs, et il peut revenir sur sa décision à tout instant. Les clarisses et leurs conseillers spirituels rappellent que la juridiction de l'évêque fait partie de l'accord passé en 1608, avec l'archiduc Albert et le gouverneur de Gravelines[1010]. Cet accord légal prend donc le pas sur la promesse symbolique de Claire à François.

Les deux éditions insèrent ensuite l'élément phare de leur argumentaire : la bulle *Recto Assumpto Tramite* composée par Innocent IV pour délivrer les frères du soin des clarisses. L'édition

---

1003 Cet argument figure également dans la chronique, l'autrice écrit : « they told him [the commissary] that Saint Clare their holy Foundress had appeal'd to Rome in the like occasion given by the Fryars after Saint Francis his death, & that Saint Clares' rule was different from that of the Fryars. Saint Francis having made it expressly for her & her Religious, therefore Saint Clares order is absolutely her own, not depending on any other, but she took Saint Francis his habit & some of his Rule but not all [...] », *Gravelines Chronicle*, 160.

1004 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 1658, 26.

1005 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 33.

1006 « The H. Ghost hath place you Bishops to rule the Church of God, which he hath purchased with his bloud », *Ibid.*, 31.

1007 Théologien dominicain (1524), envoyé par Charles-Quint au concile de Trente dont il formula les décrets, voir notice biographique de la BnF : https://data.bnf.fr/atelier/12155371/domingo_de_soto/

1008 L'auteur déclarent que les sœurs de Saint-Damien sont originellement soumises à l'évêque d'Ostie ainsi qu'au Cardinal Protecteur de l'Ordre, mais pas aux frères mineurs.

1009 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare*, 1658, 32-33.

1010 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 33.

de 1658 propose une traduction différente de la bulle, qui semble avoir été ajustée pour exprimer un avis plus tranché[1011]. Dans la seconde édition, l'insertion de la bulle a pour but de confirmer la non-soumission aux frères franciscains et de défendre l'utilisation de la première règle. Ce document rappelle aux franciscains les sanctions encourues par ceux qui ne respecteraient pas cet engagement : « […] the sentence and censure, which the afore-named Bishop shal give against such a disobey, or rebell, We wil ratifie the same, and make it [God willing] to be inviolably observed […][1012].

Le bref rédigé par d'Urbain VIII pour le couvent anglais de Gravelines le 31 mai 1631, complète la bulle *Recto Assumpto Tramite*. Ce document fait explicitement valoir l'autorité épiscopale sur l'établissement :

> His Holinesse [...] was graciously pleased, to send a particular Breve, to the Abbesse and Religious of the order of S. Clare resyding in the Towne of Graveling [...] where he declareth in expresse termes, [...] that they, and their Monasteries are, by his expresse command, restoared to the Obedience and subjection of their Ordinarie the Lord Bishop of S.Omers[1013].

La réception de ce bref suggère que les clarisses anglaises, alors qu'elles bénéficiaient déjà du soutien pontifical en 1629, souhaitent obtenir une déclaration écrite officielle[1014]. Le bref rappelle la situation des Anglaises, résume leurs modalités d'installation et souligne que l'évêque avait accepté de confier le soin des sœurs aux franciscains wallons à condition que cela convienne aux moniales. De ce fait, les problèmes qui ont émergé avec les franciscain anglais invalidaient cet arrangement.

La règle insérée dans l'édition de 1665 est entièrement commentée. Les nouvelles directives du concile de Trente – plus spécifiquement les nouveaux devoirs de l'évêque – sont incorporées dans les marges. Ces annotations se concentrent sur les aspects de la règle qui ont été des points de friction avec les franciscains, tels que les chapitres relatifs aux élections, aux visites pastorales ou encore aux entrées dans la clôture.

Enfin, la règle de 1665 est suivie d'une épître dédicatoire, délivrée aux religieuses de Gravelines par le nouvel évêque de Saint-Omer, le Révérend Père Jonnart Ladislas[1015]. Ce document loue les qualités spirituelles des sœurs, leur dévouement à l'idéal de pauvreté et affirme le pouvoir épiscopal dans leur supervision[1016]. En outre, l'épître évoque le choix des religieuses de modifier

---

1011 Voir la comparaison détaillée des deux traduction anglaises de la bulle *Recto Assumpto Tramite* dans les deux éditions de la règle de sainte Claire, dans Freeman, « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters », 380-85.
1012 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 63-64.
1013 *Ibid.*, 46-47.
1014 *Ibid.*, 68-70.
1015 D'abord évêque d'Arras en 1651, puis évêque de Saint-Omer en 1662, il sera ensuite nommé archevêque de Cambrai en 1669 jusqu'à sa mort en 1674.
1016 *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 136.

leurs constitutions et d'adopter les constitutions de sainte Colette. Plusieurs documents rédigés par Ladislas et le Pape Alexandre VII précèdent les *Constitutions and Declarations made upon the Rule of the poore Religious Woemen of our H : Mother S. Clare* ; ils visent à assurer la conformité de l'idéal colettin avec les injonctions tridentines[1017].

Ainsi, les deux éditions de la règle de sainte Claire sont le fruit d'une réflexion menée collectivement par les religieuses et leurs conseillers dans le but de confronter leurs opposants et sceller la résolution du conflit. Les clarisses, entourées de supérieurs masculins, ont opéré un minutieux travail de recherche et de sélection des arguments dans des documents historiques, religieux ou encore législatifs. Le ton didactique et l'organisation des deux préfaces témoignent de leur volonté d'asseoir leur prise de position à l'issue de la controverse. Le travail d'édition des textes met l'emphase sur les arguments des clarisses à l'aide de majuscules, d'italiques et de gras et participe à la dynamique argumentative des deux ouvrages. L'analyse des éléments utilisés et la nature de la réflexion développée au fil du texte démontre la nature dialogique de leur argumentation[1018]. La préface de chaque ouvrage convoque un nombre considérable d'arguments et de contre-arguments se présentant comme une prise de position face aux idées de leurs adversaires.

[1017] Le 13 Avril 1661 : « those few things which are added or changed, most proper, both to make the said Constitutions more confortable to the Sacred Decrees of the holy Council of Trent [...]», *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 1665, 163.

[1018] Il est intéressant de souligner que les clarisses tiennent compte des éléments favorables à leur argumentation mais aussi de ceux qui vont à l'encontre des conclusions qu'elles souhaitent exposer.

Conclusion

L'étude des conflits de juridiction dans les couvents anglais et français révèle qu'aux temps des réformes, l'harmonie dans le cloître et par-delà ses murs repose sur un équilibre fragile. Dans une course effrénée à l'expansion et à la réforme, les réguliers et séculiers se confrontent sur le terrain de l'autorité, bouleversé par les directives tridentines. Les couvents deviennent alors des instruments permettant aux évêques, aux jésuites et aux franciscains d'étendre leur influence sur le groupe rival. Toutefois, le déploiement du conflit dans le cloître démontre que les sœurs entretiennent aussi des désaccords sur la manière dont elles entendent vivre leur spiritualité et surtout, leur pauvreté. Les querelles de Gravelines et de Sainte-Catherine-les-Provins soulignent une tension constante entre la volonté d'adopter un idéal réformé et les impératifs économiques des couvents. Ces derniers, s'ils offrent aux moniales une certaine forme d'autonomie, demeurent des espaces conçus pour favoriser l'imposition de l'autorité masculine. Cette analyse montre également le rôle ambivalent de la clôture : elle est à la fois un dispositif de contrôle qui isole les religieuses, et une protection qui limite les interventions extérieures. Enfin, cette analyse démontre que, pour défendre leurs droits, les sœurs et leurs conseillers prennent la plume et s'engagent dans des opérations argumentatives complexes. À l'issu de la querelle, les rééditions de la règle de Gravelines forment une réponse à l'autorité des franciscains anglais, jugée illégitime. En rejetant l'affiliation traditionnelle à l'ordre franciscain au profit de la juridiction épiscopale, les Anglaises de Gravelines se placent en ferventes partisantes des idées tridentines. Leur allégeance à l'évêque n'est pourtant pas incompatible avec l'adoption de la réforme colettine puisque le prélat y consent enfin en 1634. Les textes produits par les religieuses dans le sillage de la querelle de Gravelines traduisent l'importance de la littérature conventuelle dans la création d'une identité collective centrée autour d'un idéal commun.

Chapitre 5 – Richesse et diversité des productions textuelles : structurer, unir et unifier la communauté

Le couvent et la clôture ont longtemps été considérés comme un contexte peu propice à l'expression féminine, à la créativité et à la transmission de leur expérience à la postérité[1019]. En 2003, l'historien français Marcel Bernos écrivait encore : « Même les nombreuses fondatrices d'ordres et de congrégations écrivent peu, hormis des règles, des avis, des lettres[1020] ». Pourtant, le contenu des bibliothèques conventuelles contredit cette assertion. Manuscrites ou imprimées, composées, copiées ou traduites, parfois illustrées, les productions textuelles attestent l'érudition et la créativité des moniales dans l'enceinte du cloître.

À l'instar des religieuses cloîtrées, la littérature conventuelle a tardé à faire l'objet d'une attention spécifique dans le milieu académique. Cet intérêt s'est développé au fil de chronologies différentes selon les chercheurs et leur pays d'origine, mais aussi selon les zones étudiées. Ceux qui se sont intéressés à la littérature produite par des femmes en Angleterre ou en France ont d'abord étudié et édité les textes des romancières, dramaturges et poétesses laïques[1021]. En 2000, Kathleen Myers dans son article « Crossing Boundaries : Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America » explique que le moindre intérêt pour les écrits conventuels provient surtout d'un manque de connaissance des genres employés dans le cloître, ainsi que des conventions qui en découlent[1022]. Par ailleurs, au XXème siècle, les textes dévotionnels suscitent même une certaine méfiance chez les chercheurs français et restent donc, pour la plupart, à la marge de l'historiographie française[1023].

Au début des années 1980, les travaux pionniers de Mary Rowan et Jacques Le Brun dédiés aux écrits des religieuses françaises restent alors sporadiques en France et ne font pas l'objet de

---

1019 Victoria Van Hyning, *Convent autobiography: early modern English nuns in exile*, British Academy monographs (Oxford: Oxford University Press, 2019), 19.

1020 Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique : XVIIe-XVIIIe siècle*, Histoire religieuse de la France 23 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2003), 23.

1021 Jaime Goodrich explique que la redécouverte des écrits des femmes anglaises Durant les années 1980-1990 n'a pas pris en compte les textes produits par les couvents anglais sur le continent. Jaime Goodrich, « Translating Lady Mary Percy: Authorship and Authority among the Brussels Benedictines », dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, éd. par James E. Kelly et Caroline Bowden (London: Taylor and Francis, 2017), 109; Thomas Carr, « From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing: An état présent », *French Language and Literature Papers*, n° 50 (2007): 10.

1022 Kathleen Ann Myers, « Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America », *Colonial Latin American Review* 9, n° 2 (décembre 2000): 154, https://doi.org/10.1080/713657421.

1023 Il demeure quelques exceptions, il s'agit souvent de textes produits par des hommes, comme les sermons de Bossuet.

monographies[1024]. Outre ces études, Kathleen Myers note que les chercheurs ont souvent réduit les écrits conventuels à leur forme, jugée conventionnelle, stéréotypée, parfois naïve, et dénuée de dimension créative ou esthétique[1025]. L'historienne Micheline White ajoute qu'au pinacle des études de genre, le contenu de ces textes ne satisfait pas les spécialistes du féminisme, elle écrit :

> […] they [women religious' writings] did not openly criticize the patriarchal understanding of male–female relations or dwell at length on marriage, female education, female authorship, maternity, sexuality, or female ecclesiastical authority[1026].

Le premier ouvrage centré sur les écrits conventuels est publié par deux hispanistes, Stacey Schlau et Electa Arenal qui, en 1989, posent des jalons méthodologiques avec l'ouvrage *Untold Sisters : Hispanic Nuns in Their Own Works*. Cette monographie constitue un apport considérable à l'étude de la littérature hispanique ainsi qu'aux *women's studies*. Elle s'intéresse à un corpus de textes variés composé de chroniques, d'autobiographies et de poèmes produits par des religieuses de la période moderne en Espagne et en Amérique latine[1027]. L'ouvrage dévoile, de façon inédite, un aperçu détaillé de la vie littéraire dans le cloître, loin des stéréotypes parfois relayés dans d'autres travaux[1028].

Dans les années 1990 en France, des monographies dédiées à l'étude de l'histoire conventuelle française permettent une mise à jour à la fois historiographique et bibliographique. Cependant, dans les travaux historiques d'Elizabeth Rapley sur les congrégations féminines, Marie-Elizabeth Henneau sur les cisterciennes ou Bernard Hours sur les carmélites, les productions textuelles des religieuses demeurent le support plus que l'objet principal d'étude[1029]. Seule Elizabeth Rapley propose une analyse détaillée des lettres circulaires[1030]. Alors que l'historiographie française

---

1024 Voir Mary Rowan, « Between Salon and Convent: Marie de Rohan, a Precious Abbess », *Papen on French Seventeenth-Century Literature*, nº 22 (1985): 191-207; Mary Rowan, « Themes and Styles in the Writings of the Great Abbesses of Seventeenth-Century France », *Paper on French Seventeenth-Century Literature* 16 (1982): 123-36; Jacques Le Brun, *Sœur et amante: les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle*, Titre courant 52 (Genève: Librairie Droz, 2013).

1025 Myers, « Crossing Boundaries », 156. L'emploie de formules stéréotypées ou l'usage parfois peu habituels des textes monastiques ont mené certains auteurs à parfois parler de « plagiat » lorsqu'ils mentionnent certaines religieuses autrices. Sur la sœur Jacqueline Bouette de Blémur, voir Christian Renoux, « Mère de Blémur : une plagiaire méconnue ou une historienne consciencieuse ? », *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, nº 4 (1989).

1026 Micheline White, « Introduction: Women, Religious Communities, Prose Genres, and Textual Production », dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, éd. par Micheline White (London: Routledge, 2016), 1.

1027 Electa Arenal et Stacey Schlau, *Untold Sisters : Hispanic Nuns in Their Own Works*, 1st ed (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989).

1028 Thomas Carr, dans son état de l'art sur l'étude des écrits conventuels, explique que les analyses effectuées sur les textes des religieuses reflètent souvent les stéréotypes cultivés par la société sur la vie religieuse. Carr, « From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing: An état présent », 10.

1029 Elizabeth Rapley, *The Devotes : Women and Church in Sevententh-Century France* (Montreal: McGill-Queen's University Press Montreal, 1990); Marie-Elizabeth Henneau, « Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne ULg, 1988 » (Liège, Université de Liège, 1988); Bernard Hours, *Madame Louise, princesse au Carmel, 1737-1787*, Histoire (Paris: Éditions du Cerf, 1987).

1030 Geneviève Reynes, Couvents de femmes : la vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles (Paris: Fayard, 1987).

n'aborde pas encore la question des genres littéraire dans le cloître, les hispanistes continuent d'en définir les contours et d'explorer les questions d'auctorialité, à l'exemple d'Isabelle Poutrin dans son ouvrage *Le voile et la plume*, publié en 1995.

Dans le cas des religieuses exilées, il faut attendre le milieu des années 2000 pour voir émerger des articles dédiés aux écrits des couvents anglais. Ce retard trouve son origine dans le contexte historique et religieux de l'Angleterre de la première modernité où le grand récit national protestant à largement participé à invisibiliser la plupart des auteurs catholiques. Les religieuses exilées, par leur statut et leur situation d'isolement géographique ont également été évincées du paysage littéraire de leur temps. Les premières monographies sur les couvents en exil ont d'abord pour objectif de leur resituer une place dans le paysage religieux de l'époque. Elles proposent plutôt des analyses où, à l'instar des monographies sur les religieuses françaises, les écrits conventuels ne sont qu'une série de preuves ou le point de départ d'une analyse historique[1031]. On retrouve, entre autres, l'article de Marie-Louise Coolahan, « Identity Politics and Nuns Writings » qui offre une étude des sources des clarisses anglaises et irlandaises, ou encore l'article « Collecting the Lives » de Caroline Bowden dédié aux obituaires[1032]. À partir des années 2010, les travaux de la chercheuse en littérature, Jaime Goodrich, proposent une analyse du rôle de certains écrits dans la vie conventuelle. Dans son livre *Faithful Translators* publié en 2013, elle consacre un chapitre aux religieuses et à l'usage récurrent de l'anonymat.

Plus récemment, la recherche envisage ces productions textuelles, non plus comme matériaux mais comme objets d'étude. En 2021, Victoria Van Hyning publie l'ouvrage *Convent Autobiography* dans lequel elle analyse le genre autobiographique dans les couvents anglais exilés. Plus récemment, Jaime Goodrich a approfondi ces pistes dans sa monographie *Writing Habits*. On observe un développement similaire pour les écrits des religieuses françaises avec les nombreux travaux de l'historienne Fabienne Henryot dans lesquels elle établit un dialogue entre pratiques de lecture et d'écriture[1033], ou encore l'ouvrage collectif *Entre Ciel et Terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à*

1031 L'ouvrage de Claire Walker adresse la plupart des genres, notamment les correspondances mais n'en propose pas une analyse détaillée. Voir Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003).

1032 Marie-Louise Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », *Women's Writing* 14, no 2 (2007): 306-20, https://doi.org/10.1080/09699080701314824; Caroline Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: Obituary Writing and the Development of Collective Memory and Corporate Identity », *Women's History Review* 19, no 1 (février 2010): 7-20, https://doi.org/10.1080/09612020903444619.

1033 Fabienne Henryot et Philippe Martin, éd., *Les femmes dans le cloître et la lecture: XVIIe-XIXe siècle*, Bibliothèque Beauchesne 46 (Paris: Beauchesne, 2017); Fabienne Henryot, « Le récit de fondation des dominicaines de Vic-sur-Seille (xviie-xviiie s.) », dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (xe-xviiie siècle)*, Rencontres 574 (Paris: Classiques Garnier, 2023); *La fabrique du patrimoine écrit: Objets, acteurs, usages sociaux* (Presses de l'enssib, 2020), https://doi.org/10.4000/books.pressesenssib.10519; Fabienne Henryot, « Un livre achèvera de te rendre savante », dans *Les femmes dans le cloître et la lecture*, éd. par Philippe Martin et Fabienne Henryot (Paris: Beauchesne, 2017).

Liège (Xème-XVIIème siècle) publié dans le cadre du projet ANR LODOCAT[1034]. Tandis que pour chaque aire géographique, les chercheurs sont parvenus à produire des recherches abouties sur la littérature conventuelle, force est de constater que ces historiographies restent cloisonnées et peinent à dialoguer entre elles.

L'engouement des années 1990-2000 autour de l'histoire des moniales s'est accompagné d'une série d'éditions critiques de ces textes, désormais accessibles à un plus large lectorat[1035]. Qu'il s'agisse des sources anglaises ou françaises, les chercheurs évoquent systématiquement la difficulté à localiser ces documents, souvent dispersés dans plusieurs fonds d'archives publics ou privés. Longtemps, ce sont les communautés monastiques elles-mêmes ou des religieux proches du couvent qui ont œuvrés pour préserver et rendre accessibles leurs archives[1036].

La publication de ces éditions a donc facilité l'étude des textes produits dans le cloître et a redonné une voix à leurs autrices, jusqu'ici restées anonymes[1037]. En effet, le recours à l'anonymat et le caractère collectif des productions littéraires des couvents ont contribué à invisibiliser le statut des moniales qui tiennent la plume. Par la reconstitution et l'étude minutieuse des fonds d'archives d'une même communauté, les chercheurs ont pu déterminer l'identité de certaines autrices, traductrices ou copistes. Antoine Roullet note qu'aujourd'hui, la richesse des productions littéraires découvertes dans les bibliothèques des moniales est devenue l'un des « meilleurs signes de leur autonomie et l'un des moyens du pouvoir qu'elles exercent[1038] ».

La mise en visibilité de ces documents a fait émerger trois difficultés méthodologiques majeures, à commencer par la complexité de leur modes auctoriaux. Par exemple, l'usage récurrent

---

1034 Initié en 2014, le projet ANR LODODOCAT étudie : « l'originalité des formes de christianisme développées dans des zones « de marge », à cheval sur des frontières politiques, religieuses et linguistiques, à savoir l'espace de la Lotharingie puis des « pays d'entre-deux » médiévaux (de la mer du Nord à la Savoie) ; pays qui, augmentés du Milanais, ont constitué à l'époque moderne la « Dorsale catholique » (l'axe européen du front de catholicité, entre christianismes catholique et protestants) ». « À propos », Hypothèse, LoDoCat, 2015, https://lodocat.hypotheses.org.

1035 La numérisation des ouvrages imprimés sur Gallica, EEBO ou Archives.org a grandement contribué à leur diffusion.

1036 Voir les trois éditions critiques des écrits de la clarisses anglaise Elizabeth Evelinge. Elizabeth Evelinge, *Elizabeth Evelinge, I : A Facsimile Library of Essential Works*, éd. par Frans Korsten, vol. 3, Early modern Englishwoman 1, 3 (New York: Ashgate, 2002); Jos Blom, éd., *Elizabeth Evelinge, II*, trad. par Elizabeth Evelinge, Early Modern Englishwoman (Routledge, 2017); Claire Walker, éd., *Elizabeth Evelinge, III*, trad. par Elizabeth Evelinge, Early Modern Englishwoman (Abingdon: Routledge, 2016). Notons aussi l'édition de plusieurs chroniques telles que celles de Rouen, « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012); Ann M. C. Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares of Rouen—I », *Recusant History* 18, n° 1 (1986): 59-102, https://doi.org/10.1017/S0034193200020057; Ann M. C. Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II », *Recusant History* 18, n° 2 (1986): 149-91, https://doi.org/10.1017/S0268419500020511. Pierre Moracchini propose une édition de la chronique d'Argentan, redécouverte en 2012 lors d'une vente publique à Alençon (fonds Xavier Rousseau, érudit argentanais 1886-1978, il est l'auteur de nombreux ouvrages d'histoire sur la ville d'Argentan), voir Pierre Moracchini, éd., *Les Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan*, vol. 109, Archivum Franciscanum Historicum, 2016, 196.

1037 Van Hyning, *Convent autobiography*, 2.

1038 Antoine Roullet, « Le savoir contemplatif : les religieuses et les limites de la connaissance (Espagne, xvie siècle) », *Revue historique* 665, n° 1 (2013): 119-43, https://doi.org/10.3917/rhis.131.0119.

de l'anonymat complique l'identification d'une ou plusieurs autrices[1039]. En outre, pour éviter les anachronismes ou les erreurs d'interprétation, l'étude des productions conventuelles nécessite de comprendre les conventions et les usages afférents à leurs genres littéraires afin de les différencier des écrits laïques[1040]. Pour mieux définir ces genres, Kathleen Myers propose de croiser deux critères : l'objectif du texte – les « textes intimes » ou « textes d'intérêts communautaires[1041] » – et les destinataires potentiels. Elle distingue ainsi les écrits institutionnels des écrits mémoriels ou éducatifs. Ensuite, il est nécessaire de considérer les circonstances de création et leur impact sur la production du texte. Enfin, la production d'un texte s'inscrit dans un contexte spécifique et résulte d'un besoin spécifique : il est donc important de prendre en considération les facteurs historiques, géographiques, économique et religieux qui entourent la production du texte et en révèlent les enjeux sous-jacents.

Les documents qui composent les archives des clarisses se déclinent en quatre grandes catégories : administratifs, historiques, spirituels et polémiques et prennent la forme de textes normatifs, chroniques, registres, hagiographies, poèmes, livres de dévotions illustrés. Si la majeure partie de ces textes reste sous forme manuscrite, certains sont imprimés. Caroline Bowden précise que dans les couvents, la production de textes littéraires répond à des besoins à la fois structurels, mémoriels et spirituels. Prendre la plume permet aux communautés d'affirmer leur identité collective ; elle explique : « The convent was a community created in religion by law rather than by marriage and blood ties ; its identity had to be created self-consciously[1042] ». Jaime Goodrich, dans sa monographie *Writing Habits*, invite à considérer chaque production textuelle à la fois comme le produit d'un projet communautaire et comme une contribution à ce projet[1043]. Elle appelle aussi les chercheurs à prendre de la hauteur par rapport au processus de production des textes et rappelle que les religieuses s'identifient comme membres d'une communauté religieuse spécifique mais aussi comme membres d'autres communautés que

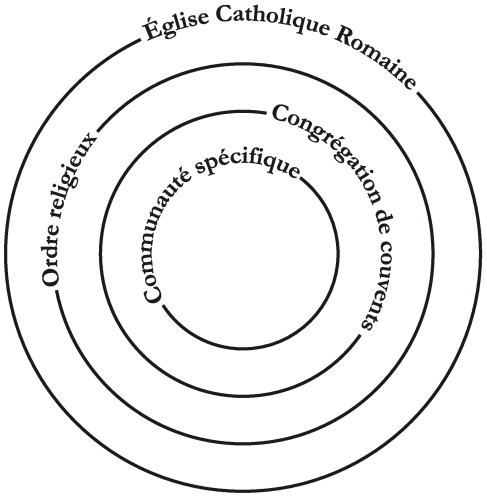


Figure 20 – Série de communautés, réelles ou imaginées, auxquelles appartiennent les religieuses.

1039 Ou l'identification d'une potentielle intervention masculine dans le processus.
1040 Myers, « Crossing Boundaries », 158.
1041 Renée Bons, « Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne* (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000).
1042 Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », 10.
1043 Jaime Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, Strode Studies in Early Modern Literature and Culture Ser (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2021), 13.

Benedict Anderson appelle les « communautés imaginées[1044] ». Outre leur appartenance à leur couvent et à la congrégation des clarisses exilées, les religieuses sont en effet membres de l'Église Catholique romaine et de leur ordre, dont l'identité se veut transnationale et transhistorique. L'ensemble de ces cercles gravitent autour d'un élément commun : le divin.

Dans le contexte des couvents anglais exilés, la nécessité de façonner puis de cultiver une identité communautaire est d'autant plus essentielle. À leur arrivée sur le continent, les nouvelles clarisses anglaises entreprennent donc de reconstituer leurs bibliothèques conventuelles, détruites au cours de la dissolution des monastères un demi-siècle plus tôt. Ces circonstances particulières de production sont révélatrices du processus de formation de ces communautés.

Ce chapitre se propose de considérer la richesse des productions textuelles des clarisses anglaises et plus particulièrement, la manière dont elles unissent, unifient et structurent la communauté autour d'une identité commune. Il analyse d'abord l'articulation délicate entre la construction d'une identité collective et l'identité individuelle de celles qui tiennent la plume. Ensuite, il explore les écrits historiques, plus spécifiquement le genre des chroniques et remarques, dans le but d'interroger le processus de (re)constuction de l'histoire communautaire par les moniales. Enfin, il s'intéresse aux manuels de dévotion, destinés à établir un cadre spirituel fédérateur pour l'ensemble du couvent. Cette étude considère les textes comme des constructions, élaborées par les religieuses qui traduisent, écrivent ou copient les ouvrages destinés à composer leurs archives conventuelles.

I. Les individus au cœur de l'identité collective

Derrière les textes manuscrits et, parfois, imprimés se trouvent des moniales qui, la plume à la main, composent les ouvrages qui peuplent les étagères des archives conventuelles. Comme l'a démontré le dénouement de la querelle de Gravelines, les sœurs rééditent leurs textes normatifs de sorte qu'ils scellent le conflit et présentent les nouvelles modalités de juridiction du couvent. En outre, cette querelle montre que produire un texte pour sa communauté, c'est contribuer à la définition de son identité. Cette partie s'interroge sur les stratégies auctoriales des clarisses et le rapport qu'elles entretiennent avec la notion d'individualité.

[1044] Goodrich, 92; Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

a. Façonner le texte, définir l'identité collective : l'œuvre d'Elizabeth Evelinge

D'abord professe à Gravelines en 1620, Elizabeth Evelinge fait partie du groupe de douze religieuses qui, à la suite du conflit de juridiction, quitte le couvent en 1627 pour fonder une succursale à Aire-sur-la-Lys en 1629. Cette communauté est placée sous la juridiction des frères franciscains et adopte tout de suite les constitutions colettines. Seulement quelques années après la fondation de la nouvelle communauté, Elizabeth Evelinge entreprend la traduction de la vie sainte Claire et la création d'un poème inspiré de la vie d'une seconde sainte, Euphrosine d'Alexandrie[1045]. Le travail opéré par Evelinge sur ces trois traductions est ici considéré comme un geste auctorial puisque la moniale ne se contente pas de traduire le texte : elle le retravaille et y ajoute des passages inédits.

Par son statut d'autrice et de traductrice, Evelinge occupe une position stratégique : elle devient le pivot entre le texte source et le texte cible, qu'elle est en mesure de transformer à sa guise. Jaime Goodrich et Marie-Louise Coolahan expliquent que la traduction est une transformation du texte particulièrement propice à l'articulation d'une identité individuelle et collective[1046]. Comment Evelinge instrumentalise-t-elle la vie de ces deux saintes pour promouvoir sa propre vision du monachisme, tout en servant l'identité franciscaine réformée de sa communauté ?

Sur la couverture de *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare* (1635), Evelinge inscrit son geste d'écriture dans une entreprise initiée par deux grande figures franciscaines, qu'elle nomme au fil du texte : François Hendriq et Luke Wadding. Sa traduction repose donc sur les deux textes produits par ces hommes. Le premier, est une version publiée en latin en 1623, par le théologien irlandais Luke Wadding dans ses *Annales ordinis minorum*[1047]. Le second, est une traduction française de ce même texte, réalisée par le franciscain Hendriq intitulé *Vie admirable de madame S. Claire fondatrice des Pauvres Clairesses,* et publié à Saint-Omer en 1631. Gardien du monastère franciscain de Bruges, Hendriq devient, en 1630, confesseur des clarisses françaises de Saint-Omer pour qui il traduit et publie *La première règle des religieuses de Sainte Claire donné par le Père François* et la *Vie admirable*

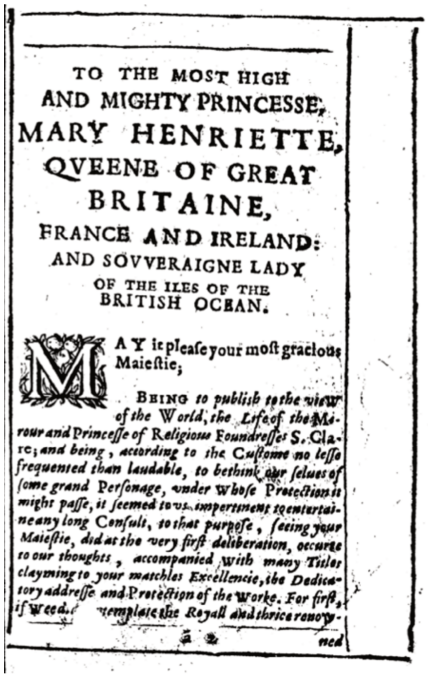
1045 Elizabeth Evelinge et François Hendricq, trad., *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare* (Douai, 1635); PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1046 Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing »; Marie-Louise Coolahan, « Archipelagic Identities in Europe: Irish Nuns in English Convents », dans *The English Convents in Exile, 1600–1800 : Communities, Culture and Identity*, éd. par James Kelly et Caroline Bowden, 2017, 211-28, https://doi.org/10.4324/9781315616100-13; Jaime Goodrich, « A Poor Clare's Legacy: Catherine Magdalen Evelyn and New Directions in Early Modern Women's Literary History », *English Literary Renaissance* 46, nº 1 (janvier 2016): 3-28, https://doi.org/10.1111/1475-6757.12058.

1047 Séries de volumes destinés à compiler l'histoire de l'ordre franciscain. Luke Wadding, *Annales ordinis minorum*, 8 vol. (Lyon, 1625).

de madame S. Claire[1048]. Cette biographie s'inscrit donc dans une chaîne de textes produits spécialement pour la communauté française de Saint-Omer. Dans la préface, les nombreuses dédicaces et hommages rendus par des prélats de la ville à l'auteur et à l'abbesse de Saint-Omer, Marie Dausque, confirment cette hypothèse. Il est donc probable que la sœur Evelinge se soit d'abord procurée la traduction d'Hendriq auprès des sœurs de Saint-Omer avant de souhaiter en créer une nouvelle version, en anglais, pour sa communauté à Aire-sur-la-Lys.

Pourtant en 1622, William Cape avait réalisé une première traduction anglaise de la biographie de sainte Claire, intitulée *The Life of the glorious virgin S. Clare* ; mais Evelinge n'en fait pas mention dans son œuvre[1049]. Treize ans seulement après la publication de Cape, elle entreprend de traduire et de publier sa version de l'histoire de la fondatrice de l'ordre. Frans Korsten indique que les traductions d'Hendriq et Evelinge servent d'avantage la cause franciscaine que la traduction de William Cape[1050]. En outre, par cette traduction, elle participe activement – au même titre que ses coreligionnaires masculins – à la diffusion de textes franciscains qui fleurissent partout en Europe dans le cadre de la mission[1051]. Jaime Goodrich relève qu'au-delà des altérations sémantiques inévitables lors de la traduction, l'œuvre d'Elizabeth Evelinge met en exergue la piété franciscaine pratiquée à Aire-sur-la-Lys et l'identité anglaise de sa communauté[1052]. La religieuse ne se contente pas de traduire la biographie d'Hendriq mais procède à une série de modifications du texte source, à commencer par l'appareil paratextuel. Evelinge efface les différentes mentions relatives aux clarisses de Saint-Omer, qu'elle remplace par une épître dédicatoire – signée par l'ensemble de la communauté – adressée à Henriette Marie, épouse du monarque anglais Charles Ier et reine consort depuis 1625.



TO THE MOST HIGH
AND MIGHTY PRINCESSE,
MARY HENRIETTE,
QVEENE OF GREAT
BRITAINE,
FRANCE AND IRELAND:
AND SOVVERAIGNE LADY
OF THE ILES OF THE
BRITISH OCEAN.

MAY it please your most gracious Maiestie;

BEING to publish to the view of the World, the Life of the Mirrour and Princesse of Religious Foundresses S. Clare; and being, according to the Custome no lesse frequented than laudable, to bethink our selues of some grand Personage, under Whose Protection it might passe, it seemed to vs impertinent to entertaine any long Consult, to that purpose, seeing your Maiestie, did at the very first deliberation, occurre to our thoughts, accompanied with many Titles clayming to your matchles Excellencie, the Dedicatory addresse and Protection of the Worke. For first if Weed... remplace the Royall and thrice renowned

Figure 21 – Épître dédicatoire, The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare, 1635.

[1048] François Hendricq, *Vie admirable de Madame S[ainte] Claire* (St Omer, 1631).
[1049] William Cape effectue une traduction en anglais du tome 8, *Primeira parte das chronicas da ordem dos frates menorem*, du franciscain portugais Marco Da Silva. Marcos da Lisboa et William Cape, *The Chronicle and Institution of the Order of the Seraphicall Father S. Francis* (Saint-Omer: John Heigham, 1618).
[1050] Evelinge, *Elizabeth Evelinge, I: A Facsimile Library of Essential Works*, 3:xii.
[1051] Sur la période 1635-1636, Faustina Grealy et Jaime Goodrich notent la multiplication des publications de textes d'auteurs franciscains imprimé à Douai par l'imprimeur Martin Bogard. Parmi les auteurs les plus prolifiques se trouve Richard Mason, vicaire et responsable des novices au collège catholique de Douai. Faustina Grealy et Jaime Goodrich, « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare », *Archivium Hibernicum* 72 (2019): 11.
[1052] Goodrich, « A Poor Clare's Legacy », 6.

Les épîtres dédicatoires visent généralement à attirer le soutien des dédicataires ; la mention de leur nom par les auteurs crée un effet de publicité et donne de la visibilité à l'ouvrage[1053]. Néanmoins, ici, l'épître dédicatoire s'impose comme une revendication politique, alors même qu'en Angleterre des tensions émergent autour des pratiques catholiques de la reine et de son influence grandissante sur son royal époux[1054]. Dans cette introduction, les clarisses témoignent d'abord de leur allégeance à la souveraine, dont elles soulignent les origines françaises et catholiques. Elle rappelle alors leur affection – et celle de la famille royale française – pour la piété franciscaine : « […] *the progenie of* France *from whence your Majestie is extracted, it seemeth a thing proper, If not hereditary, to that Princely familie, to be addicted to the children of our* Seraphical *Father* […][1055] ». L'épître dédicatoire évoque également saint Louis qui avait pris l'habit dans un monastère du tiers ordre, et mentionne les témoignages d'affection de la reine envers le franciscanisme. Le texte dépeint une souveraine dévouée de longue date aux membres et aux pratiques de l'ordre de saint François :

> What your Majesties Devotion hath been towards S. Francis, you have yeelded sufficient proof and testimonie thereof; when before your comming into England (as we are informed) together with your Royall Brother K. Lewis, now prepotent Monarch of France, you publikly at Paris, with him, received S. Francis Cord, a Symbole and Recognisance of the Sacred Passion of our Souveraigne Redeemer [...][1056].

Selon l'autrice, l'affection d'Henriette Marie pour la spiritualité franciscaine avait été révélée publiquement alors qu'elle était encore en France et qu'elle s'apprêtait à rejoindre l'Angleterre. Une fois nommée reine consort, douze capucins quittent Paris pour assurer le service spirituel de sa chapelle de Somerset House, en plein cœur de Londres[1057]. Henriette Marie est donc entourée de conseillers spirituels d'observance franciscaine, mais elle est aussi connue au sein de la province franciscaine anglaise pour en avoir accompagné le développement en hébergeant le frère Christopher Davenport, à l'origine de la scission à Gravelines[1058]. De plus, cette épître dédicatoire est l'occasion de mettre en lumière le rôle actif des religieuses exilées dans la restauration du catholicisme en Angleterre. Les clarisses d'Aire-sur-la-Lys signent collectivement leur préface de la façon suivante :

1053 Delphine Denis, *Le Parnasse galant, Champion*, vol. II (Champion, 2001), 152.
1054 Frances Dolan, *Whores of Babylon* (Cornell University Press, 1999), http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvv417c7.
1055 Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, 2.
1056 *Ibid.*, 2-3.
1057 Liam Temple, présentation sur les capucins. Pour plus de détail sur la présence des capucins à Londres, voir Cyprien de Gamaches, *Mémoires de la mission des Capucins de la Province de Paris près la Reine d'Angleterre depuis 1630 jusqu'à 1669* (Paris, 1881).
1058 John Dockery, *Christopher Davenport, Friar and Diplomat* (London: Burns & Oates, 1960), 36.

> Your Majesties,
> Most Humble, and dayly devoted Beads-women
> The English poor-Clares of Aire[1059]

Par l'utilisation du terme « beads-women », qui fait écho à « kinswomen », les sœurs définissent une autre forme de famille. Elles établissent, avec la souveraine, un lien de proximité régit, non par les liens du sang, mais par ceux de la spiritualité catholique, et franciscaine. En effet, par l'appellation « beads-women », Evelinge rappelle aussi la pratique de la couronne franciscaine[1060]. L'autrice ne se limite pas à l'objet de la biographie mais mobilise d'autres figures qui incarnent à la fois les engagement politiques de la communauté et ses affinités spirituelles. Par exemple, en introduction, elle ajoute un extrait du poème « Jesus Praefigured : Or A Poem Of The Holy Name Of Jesus[1061] », du prêtre – récemment converti – John Abbot. Ainsi, Evelinge travaille le paratexte de sorte qu'il traduise son identité spirituelle, et celle de sa communauté.

Dans l'épître au lecteur, l'auteur délivre des informations sur le geste d'écriture d'Evelinge dans *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare* ; on peut y lire : « […] the mortified *recluse* that travelled in this Translation, had an ayme at thy greater Benefit[1062] ». L'objectif évoqué rejoint le genre hagiographique de l'ouvrage : édifier les lecteurs et les inviter à imiter les vertus de la sainte. Néanmoins, les trois premiers chapitres de la biographie ne sont pas dédiés à sainte Claire ; ils mettent plutôt en relief le charisme de saint François et son rôle déterminant dans le parcours de la future sainte. Evelinge renforce la légitimité de la branche féminine de l'ordre franciscain en soulignant son ancienneté et sa longévité spirituelle. En outre, en rappelant que la vocation de sainte Claire est née de l'impulsion d'un homme honorable, elle soutient l'entreprise de la première fondatrice féminine.

Ses modifications se poursuivent dans le corps du texte, notamment par l'insertion de passages inédits. Le chapitre deux revient sur l'institutionnalisation de l'ordre et son développement rapide ; il comporte une section ajoutée *a posteriori* intitulée « OF MANY AND ADMIRABLE ACTS wrought by the holy order of s. Francis in the Church of Good. But more especially in these

---

[1059] Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, 3.

[1060] Sœur Hélène Lavoie sur la page du Patrimoine immatériel religieux du Québec retrace l'origine de cette pratique ; elle écrit : « Selon le frère Wadding (1588-1657), annaliste de l'ordre franciscain, la couronne franciscaine est une pratique de piété qui vient du 15e siècle. Ainsi, vers 1422, un jeune homme, dévoué à la Sainte Vierge, avait coutume d'orner tous les jours la statue de Marie d'une couronne de fleurs. Une fois le jeune homme devenu frère mineur au sein de l'ordre franciscain, l'observance des vœux de pauvreté et d'obéissance ne lui permet plus de continuer cette pratique. Le jeune homme envisage alors de quitter le noviciat afin de poursuivre sa dévotion, mais la Vierge Marie lui apparaît et lui conseille plutôt de tresser tous les jours une couronne de pieuses prières qu'il pourra toujours réciter. Il entreprit alors de réciter chaque jour un Notre Père et sept dizaines de chapelets en l'honneur des sept allégresses de Marie : l'Annonciation, la Visitation, la Nativité, l'Adoration des mages, le Recouvrement de Jésus au Temple, la Résurrection et l'Assomption ». Hélène Lavoie, « La couronne franciscaine », Patrimoine immatériel religieux du Quebec, 2010, http://www.ipir.ulaval.ca.

[1061] John Abbot, *Jesus Praefigured Or a Poeme of the Holy Name of Jesus*, vol. 2, 5 vol., 1623.

[1062] Voir l'épître au lecteur dans Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, n.p.

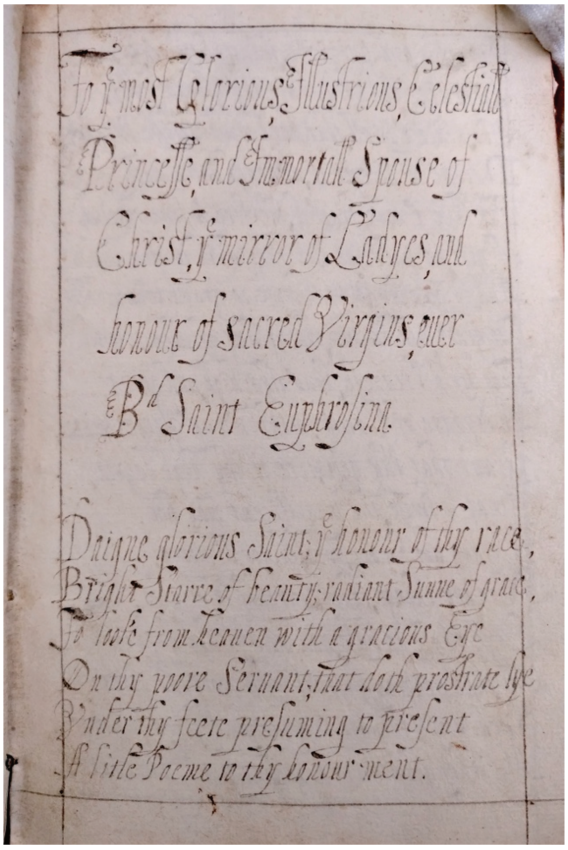
latter ages, in the Indies[1063] ». Ce passage, qui n'existe pas dans le texte original de Luke Wadding, raconte les activités missionnaires des franciscains en Asie et en Europe[1064]. Frans Korsten explique que l'ajout de ce passage reflète l'étroite collaboration entre la communauté d'Aire-sur-la-Lys et les franciscains anglais lors de la composition de l'ouvrage[1065]. En relayant la fondation de l'ordre franciscain et ses activités missionnaires, cette partie de la biographie inscrit l'histoire de l'ordre de sainte Claire dans celle des frères mineurs et affirme leur autorité sur le couvent d'Aire-sur-la-Lys.

Dans un second temps seulement, la biographie traite de la vie de sainte Claire. Elle revient sur les étapes clés de sa vie jusqu'à sa canonisation et insiste sur son obéissance et son humilité, mais surtout, sur son attachement à la stricte pauvreté. Le chapitre « Of the Poverty of Saint Clare and her Great Zeale to this Virtue[1066] » rappelle le combat de la fondatrice pour conserver cet état de pauvreté absolue après le décès de François d'Assise, en dépit des tentatives de dissuasion du pape Grégoire IX. Malgré de nombreuses invitations mitiger sa règle, Claire continue d'observer la règle première donnée par François d'Assise. Le chapitre suivant présente les modalités du privilège de pauvreté et une copie de la bulle papale lui octroyant ce privilège[1067]. Dans le sillage de la querelle de juridiction, ce passage montre la volonté des clarisses airoises de respecter l'héritage franciscain primitif tant défendu par sainte Claire.

Par la traduction, l'agencement du paratexte et l'insertion de passages inédits dans le corps du texte original, Evelinge produit une œuvre qui réaffirme l'identité de sa jeune communauté, née d'une scission avec la maison-mère. Cependant, ses talents ne se limitent pas à ces pratiques ; elle est également l'autrice du poème *The Life of Blessed Sainte Euphrosina*[1068]*,* inspiré du texte en latin contenu dans le recueil d'hagiographies composé par le jésuite belge Héribert Rosweyde, paru quinze ans plus tôt sous le nom de *Vitae Patrum*[1069]. Le texte d'Evelinge se compose, lui aussi, d'une courte épître dédicatoire adressée à Euphrosyne, qui commence ainsi : « To ye most Glorious,

---

1063 Voir l'épître au lecteur dans Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, n.p.
1064 Coolahan, « Identity Politics and Nuns' Writing », 308-9.
1065 Korsten, en comparant deux versions imprimées de The *History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, remarque que le passage dédié aux franciscains a été inséré après l'impression des premiers tirages. Il relève également que la présence de fautes et coquilles dans l'extrait inséré suggère qu'il a été ajouté *a posteriori*, et à la hâte. Korsten, evelinge I, xiv, Evelinge, *Elizabeth Evelinge, I : A Facsimile Library of Essential Works*, 3:xii.
1066 Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, 143.
1067 *Ibid.*, 145-148.
1068 PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine ». Jaime Goodrich travaille actuellement sur une édition de ce manuscrit.
1069 Goodrich, « A Poor Clare's Legacy », 13-14. Une édition en anglais de ce recueil a récemment été réalisé par Sandra Lowere et se concentre sur les saintes « cross-dressed », voir Sandra Lowere, *The Cross-Gressing. Female Saints in Wynkyn de Worde's 1495 Edition of the Vitas Patrum* (Francfort: Peter Lang, 2006).


To ye most Glorious, Illustrious, Celestiall
Princesse, and Immortall Spouse of
Christ, ye mirror of Ladyes, and
honour of sacred Virgins, ever
Bd Saint Euphrosina.

Daigne glorious Saint, ye honour of thy race,
Bright Starre of beauty, radiant Sunne of grace,
To looke from heaven with a gracious Eye
On thy poore Servant, that doth prostrate lye
Under thy feete presuming to present
A little Poeme to thy honour'ment.

Figure 22 – Frontispice de The Life of Blessed Sainte Euphrosina, PCD MS28, Palace Green Library, Durham University.

Illustrious, Celestiall Princesse, and Immortall Spouse of Christ, ye mirror of Ladyes, and honour of sacred Virgins, ever Bd Saint Euphrosina. Daigne glorious Saint, ye honour of thy race[1070] ». Cette dédicace précède l'histoire de la sainte, déployée sur 144 feuillets. Jaime Goodrich souligne que ce texte diffère de ceux qu'Evelinge avait produits jusqu'alors. D'abord, il ne s'agit pas simplement d'une traduction du texte de Rosweyde mais aussi d'une transposition littéraire, puisqu'elle transforme la biographie d'Euphrosyne en un poème à la métrique irrégulière, comportant des rimes. Ensuite, *The Life of Blessed Sainte Euphrosina*, qui est la dernière entreprise littéraire d'Elizabeth Evelinge, ne participe pas à l'agenda spirituel des franciscains anglais. Au contraire, son œuvre s'éloigne des lignées de saintes traditionnellement associées à la famille franciscaine. Euphrosyne est une sainte égyptienne du Vème siècle, connue pour avoir fui un mariage arrangé par son père et pris l'apparence d'un jeune homme pour intégrer un monastère masculin local pendant trente-huit ans[1071]. Contrairement à sainte Catherine de Bologne et sainte Claire d'Assise, sainte Euphrosyne, par son histoire ou sa spiritualité, n'entretient pas de lien direct avec les franciscains ou les clarisses.

Pourtant, le poème montre que son autrice opère de multiples modifications sur le texte source, pour façonner le personnage d'Euphrosyne en une incarnation des valeurs des clarisses, plus particulièrement du couvent d'Aire-sur-la-Lys. Pour ce faire, elle réinterprète des passages de l'histoire de la sainte, qu'elle modèle sur l'histoire de la fondatrice ; il est ainsi possible d'établir des parallèles entre les deux ouvrages d'Evelinge. Dans ce poème, elle semble prendre de la distance

[1070] PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine », 1.

[1071] Plusieurs chercheurs et chercheuses ont étudié la dimension féministe et queer de Sainte Euphrosyne, voir Valerie Hotchkiss, *Clothes Make the Man Female Cross Dressing in Medieval Europe*, 1re éd. (New York: Routledge, 2012); Paul Szarmach, éd., *Holy men and holy women: Old English prose saints' lives and their contexts*, Medieval studies (New York: State University of New York Press, 1996); Simon Gaunt, « Straight Minds/"queer" Wishes in Old French Hagiography: La Vie de Sainte Euphrosine », *A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, no 4 (1995): 439-57, https://doi.org/10.1215/10642684-1-4-439.

avec l'aspect juridictionnel de la querelle au profit d'une promotion plus générale de la vie monastique.

Au travers des exemples de Claire et d'Euphrosyne, Evelinge exalte l'état religieux dont elle promeut les bénéfices face à l'institution du mariage. Dans *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, on peut lire :

> […] the incomparable Doctor Saint Augustine allegorizing hereon, sayth it was to signify the three estates in the Church ; of virgins, widdowes, and marryed people : another Doctor discoursing hereupon compareth virginity to gold, widowhood to silver, & maryage to lead, as gold is the King of metals and the most noble even so virginity is the most eminent & excelleth al other estates […] Maryage to lead, because it is a charge very burdensome and a heavy yoake Compassed with a thousand discontents, jealousies, miseries, & misfortunes, so that many the first day of their marryage, have not stuck to extoll the happy condition of those that were free because for one good day, they finde a hundred bad, and for one Rose of pleasure, a million of thornes of afflictions […][1072].

La hiérarchie entre les différents statuts est sans équivoque. Le mariage, comparé au plomb, est considéré comme un chemin hasardeux, qui ne peut mener à l'épanouissement spirituel. De la même manière, avant son entrée en religion, Euphrosyne fait part de ses doutes à un moine. Ce dernier lui rappelle, sans détour, l'état de soumission de l'épouse à son mari dans le cadre du mariage, qu'il qualifie de « vulgaire esclavage[1073] ». Toutefois, si la religieuse quitte le monde séculier, elle n'en est pas moins soumise à une autorité masculine : Evelinge, insiste sur la soumission de Claire d'Assise à François et d'Euphrosyne à son abbé. Les religieuses ne peuvent retirer des bénéfices de la vie monastique sans se soumettre pleinement aux supérieurs masculins. Le poème met l'accent sur la hiérarchie monastique et le rôle joué par l'abbé dans le cheminement spirituel d'Euphrosyne, alors déguisée en homme :

> Unto your Abbot yeeld all due respect,
> Obedience prompt, and never doe neglect,
> What ever he doth will, or doth command,
> But presently obey, without demaund,
> Why this? or that, thinge must be so, or so? […][1074]

Euphrosyne se plie à toutes les demandes de l'abbé et va jusqu'à s'isoler dans sa cellule pendant trente-huit ans lorsque celui-ci l'exige. Subtilement, Evelinge rappelle donc que le respect de la hiérarchie ecclésiastique est la clé dans l'atteinte de la perfection spirituelle. En d'autres termes : les sœurs ne peuvent jouir des bénéfices de la vie monastique qu'à condition de se soumettre à l'autorité masculine mais aussi, d'embrasser la stricte pauvreté.

[1072] Chapitre V, dédié à la mère de Claire d'Assise, Hortulana. Evelinge et Hendricq, *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*, 83.
[1073] PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine », 65-66.
[1074] *Ibid.*, 65-66.

Dans sa défense de l'état religieux, le moine évoque également la dépendance et la vulnérabilité des femmes laïques qui s'en remettent entièrement à leurs époux lorsqu'il est question du patrimoine financier familial ; Eveligne lui prête ces mots :

> And when by foolish courses they have spent
> All their Estates, and brought themselves to want,
> Dishonour shame distresse and misery,
> In all these woes they must their partners be.
> And lesse the ill were, if it were alone,
> And that poore Children did not likwise grone
> Under the weight of their calamity […][1075].

Dans ce passage, qui ne figure pas dans la biographie originale, le moine explique à la sainte qu'une gestion hasardeuse des finances domestiques dans le monde peut avoir de lourdes conséquences sur le niveau de vie du foyer mais aussi sur la réputation de la famille. Selon lui, les hommes seraient la cause des maux suivants : « dishonour, shame, distresse and misery[1076] ». Jaime Goodrich suggère que cette allusion reflète la situation d'Evelinge qui avait elle-même renoncé à épouser son prétendant et dont la famille rencontrait de grandes difficultés financières[1077]. Elizabeth Evelinge fait donc la distinction entre la pauvreté subie et pauvreté choisie : en laissant derrière elle les choses temporelles, Euphrosyne conserve son honneur et sa vertu, et peut commencer son cheminement vers la perfection spirituelle.

Ce dernier travail d'Evelinge se démarque par la nature de son entreprise – il s'agit ici de créer un poème – mais aussi, par la signature qu'elle appose sur l'ouvrage. En effet, sur ces précédentes traductions, Evelinge ne décline par son identité. Plus encore, elle la dissimule derrière l'identité d'une autre religieuse, Catherine Bentley. Si, ce faisant, elle efface son identité, elle en laisse pourtant sur le texte une trace plus ou moins visible. Evelinge opère plusieurs modifications afin que ses traductions ou créations incarnent ses valeurs spirituelles. Les personnages charismatiques qu'elle place au centre de ses travaux font ainsi office de porte-voix, lui permettant de diffuser ses idées, tout en conservant l'attitude humble revendiquée par les clarisses. Les archives des clarisses anglaises révèlent qu'Evelinge n'est pas la seule à avoir recours à l'anonymat, faisant de cette pratique un trait commun de leurs productions textuelles.

[1075] PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine », 65-66.
[1076] *Ibid.*, 45-46.
[1077] Goodrich, « A Poor Clare's Legacy », 17.

b. La « pauvreté de l'identité individuelle[1078] » : auctorialité et représentations des clarisses

Dans les ouvrages composés par les clarisses anglaises, on observe que les religieuses entretiennent un rapport ambigu au concept d'identité individuelle. Tandis que les clarisses françaises de Reims et d'Argentan signent – du moins partiellement – leurs textes narratifs, les chroniques anglaises ne présentent que très peu de traces de leurs autrices, traductrices ou copistes. Ce constat s'applique à la majorité des documents des archives des clarisses anglaises de Gravelines, d'Aire-sur-la-Lys et de Rouen. Elizabeth Evelinge, par exemple, ne signe de son nom de religion (Catherine Magdalen) qu'une seule de ses trois réalisations (Figure 23). En revanche, elle attribue ses deux premières traductions à une autre religieuse : sur la couverture de l'ouvrage imprimé The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare, la sœur Magdalen Augustine (Catherine Bentley) est désignée comme autrice. Les chercheurs ont démontré qu'il ne s'agit pas d'une erreur d'attribution mais d'un geste intentionnel, destiné à dissimuler l'identité d'Evelinge. En effet, son nom apparaît dans l'index des auteurs de l'ordre franciscain réalisé par Luke Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*[1079]. Ce dernier n'évoque d'ailleurs pas ce subterfuge et nomme ouvertement Elizabeth Evelinge comme traductrice de The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare et de *The Admirable Life of the Holy Virgin S. Catharine of Bologna*[1080]. Les obituaires des deux religieuses valident cette hypothèse. Tandis que la notice de Catherine Bentley ne relève que son obéissance et sa charité, celle d'Elizabeth Evelinge souligne l'étendue de son érudition et ses nombreux « monuments » laissés à la postérité :

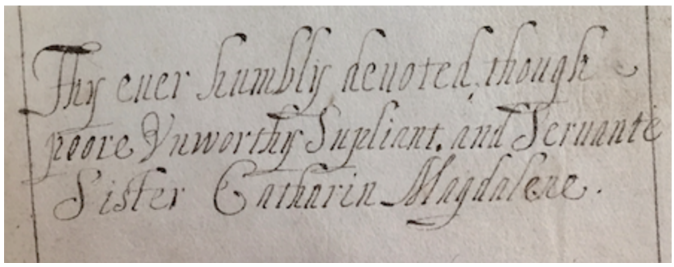


Figure 23 - Signature de The Life of Blessed Sainte Euphrosina (c.1635-1668), « Thy ever humbly devoted, though poore Unworthy Supliant. And Servante Sister Catharin Magdalene ».

> Anno Domini 1668. Septemb[er] 23. on Sundy between the houres of 10 and 11 Morning, in our Monastery of the Immaculate Conception of the English poor Clarisses [sic] at Aire, accompanied with the ernest praires and abondance of teares from her most beloved and sorofull Daugters and furnished with all the Rites of our holy Mother the Church, Our Very Venerable and thrice Deare Mother Sister Catherine Magdalene, alious Elizabeth Evelin, full of dayes and merites (as havinge happily well neer compleated the 72 year of her age and 50 of her holy Profession) in which Government she comported her selfe with such meeknes, tendernes, charity, […] levinge behind her (besides many

[1078] Liam Peter Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », *Church History* 88, nº 3 (septembre 2019): 649-51, https://doi.org/10.1017/S0009640719001811.
[1079] Wadding, *Annales ordinis minorum.*
[1080] Elizabeth Evelinge, *The Admirable Life of S. Catharine of Bologna*, 1621.

> choice monuments of her laborious industry and great abilities admirable in human[e] lerninge) A rare mierour of profound humility, admerable patience and resignation to the devin will and havinge [b]efore her death embalmed her preshous memory in the fragrancy of all sortes of vertious and acomplishmentes adorning A Religious Profesion more espesially bequethinge us as her best beloved darlinge and legasy an exemplery modall of holy poverty[1081].

Sa notice ne tarit pas d'éloges à son sujet et mentionne l'héritage à la fois matériel et spirituel qu'elle laisse à ses consœurs. Malgré sa prise de position dans la querelle de juridiction et son départ à Aire-sur-la-Lys, le couvent de Gravelines rend hommage à ses talents d'autrice. Son obituaire révèle que ses qualités d'écriture surpassaient les aptitudes intellectuelles traditionnellement associées au genre féminin[1082]. Frans Korsten, suggère que le jeune âge d'Evelinge pourrait expliquer cette volonté d'attribuer ses travaux à Catherine Bentley, alors plus expérimentée[1083]. Lors de la parution de *The Admirable Life of the Holy Virgin S. Catharine of Bologna*, en 1621, Evelinge n'a que vingt-trois ans. Dans son obituaire, l'autrice associe les vertus d'Evelinge à son amour de la stricte pauvreté ; Jaime Goodrich conclut :

> Eveligne's refusal of an authorial voice was most likely due to her own deep humility […] to take public authoriship of her work interfered with her own personal conception of the poverty appropriate for her order […] so Evelinge divested herself of public ownership of her translations[1084].

L'attitude d'Evelinge démontre que la notion de pauvreté peut être envisagée dans le cadre du geste d'écriture en influant sur la manière dont les sœurs rendent visible ou non, leur identité individuelle dans le texte. Prendre la plume devient une nouvelle occasion de pratiquer son abnégation et son humilité, en rejetant toute forme de gratification qui en découle.

Les sources montrent que cette pratique est répandue chez les clarisses anglaises. Par exemple, la copie de l'ouvrage de saint Bonaventure intitulé Mirror of novices, présente plus de sept plumes différentes, mais aucune des religieuses n'y a décliné son identité. Seule l'inscription « pray for all the wryters », qui figure à la fin du manuscrit, confirme la collaboration de plusieurs moniales dans le processus de copie[1085]. D'autres ouvrages spirituels de leurs archives sont écrits de différentes mains et ne présentent aucun signe d'attribution[1086]. Le fait que les sœurs dissimulent

---

1081 MS, « Aire Register » (s. d.), n.p, Archives privées des Clarisses de Much Birch.
1082 William Hunnybun, éd., *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, Miscellanea IX (London: Catholic Record Society, 1914), 52. Ma traduction.
1083 Evelinge, *Elizabeth Evelinge, I : A Facsimile Library of Essential Works*, 3:xiii.
1084 Jaime Goodrich, « "Ensigne-Bearers of Saint Clare": Elizabeth Evelinge's Early Translations and the Restoration of English Franciscanism », dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, éd. par Micheline White (London: Routledge, 2011), 88.
1085 Saint Bonaventure PCD MS 72, « St Bonaventure: The Mirror of Novices » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1086 PCD MS 4, « Devout meditations on the seven words, Luis of Granada, meditations by St Augustine, English verse, liturgical prayers etc » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; PCD MS 6, « Devotional Miscellany » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green

leur identité, même dans des textes réservés à un usage privé, démontre un recours conscient et systématique à l'anonymat.

Cette injonction à l'anonymat est plus prononcée dans les communautés féminines que masculines. Elle résulte de la promotion de valeurs spirituelles cardinales dans le milieu monastique féminin : l'humilité et le silence[1087]. Le jésuite Edward Scarisbrick, dans *The Life of The Lady Trevor Warner of Parham in Suffolk*, décrit cette valeur comme « chère aux religieuses de Gravelines[1088] ». Victoria Van Hyning explique que cette tradition, qui peut sembler réductrice, offre pourtant aux religieuses une liberté d'expression à laquelle elles n'auraient pas accès si elles devaient écrire sous leur vrai nom. L'historienne Marcy North note que dans des contextes de tensions, ce « pouvoir de l'anonymat[1089] » permet aux moniales d'affirmer une prise de position, d'exprimer des opinions parfois très tranchées ou encore, de faire preuve d'une certaine véhémence. En 1652, l'autrice de la chronique répond à un groupe de moines qui avaient tenté de dissuader une postulante d'entrer chez les clarisses de Rouen, jugeant le couvent trop précaire ; elle écrit : « [the success of our convent] made those good monks who had said they shou'd see our nuns go a begging in the streets hold their tongues[1090] ». Sous couvert d'anonymat, les moniales sont libres de s'exprimer plus librement et donc, de diffuser leurs idées à l'ensemble de la communauté.

L'efficacité de l'anonymat est telle qu'il représente aujourd'hui un défi pour les chercheurs et chercheuses qui se sont intéressés au contenu des bibliothèques conventuelles des clarisses anglaises. Liam Temple et Victoria Van Hyning mettent en avant les difficultés rencontrées lorsqu'il s'agit d'identifier les potentielle copistes d'un manuscrit, notamment chez les clarisses. Néanmoins, Victorya Van Hyning et Jaime Goodrich sont parvenues à attribuer certains textes à une religieuse en particulier en analysant sa graphie, les aspects matériels du manuscrit ainsi que son contenu[1091]. Nicki Hallett ajoute que la plupart des moniales sont reconnues comme autrices, traductrices ou

---

Library, Université de Durham; PCD MS 14, « Prayers to accompany Mass, further prayers, meditations and litanies » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; PCD MS 31, « Prayers and considerations on the life and death of our dear Redeemer Jesus Christ » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1087 Dans sa première épître aux Corinthiens, Paul déclare : « Let your women keep silence in the churches: for it is not permitted unto them to speak; but they are commanded to be under obedience, as also saith the law, Paul, Corinthiens, 1, 14:34, dans Nicky Hallett, « Shakespeare's Sisters: Anon and the Authors in Early Modern Convents », dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, éd. par James E. Kelly et Caroline Bowden (London: Taylor and Francis, 2017), 140.

1088 Edward Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman* (London: Thomas Hales, 1691), 3-4.

1089 Marcy North indique, qu'au cœur des débats politiques et religieux de l'époque moderne, les catholiques utilisent l'anonymat pour dissimuler leur identité et donc, leur agentivité dans le façonnement d'une identité spécifique par le geste auctorial. Marcy North, *The anonymous Renaissance: cultures of discretion in Tudor-Stuart England* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 117-18.

1090 « Rouen Chronicle I », 2012, 46.

1091 Van Hyning, *Convent autobiography*, 1.

transcriptrices seulement après leurs décès, au travers de témoignages ou hommages de leurs consœurs, immortalisés dans leurs obits[1092].

Cette tendance des religieuses de sainte Claire à dissimuler leur identité est ce que l'historien anglais Liam Temple, dans son article « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », appelle la « pauvreté de l'identité individuelle[1093] ». En effet, on peut concevoir la volonté de ne pas apparaître individuellement dans le texte comme une autre forme de pauvreté, celle de la représentation – ou plutôt, de l'absence de représentation – du soi et de l'autre dans le récit. Ce rejet de l'identité individuelle dans le texte rejoint la mort au monde, aux autres et à soi qu'elles avaient entrepris lors de leur entrée au noviciat. Cet effacement de l'individuel et du singulier ne se limite pas au geste d'écriture, par l'usage de l'anonymat, mais se poursuit dans la façon dont les clarisses souhaitent être représentées.

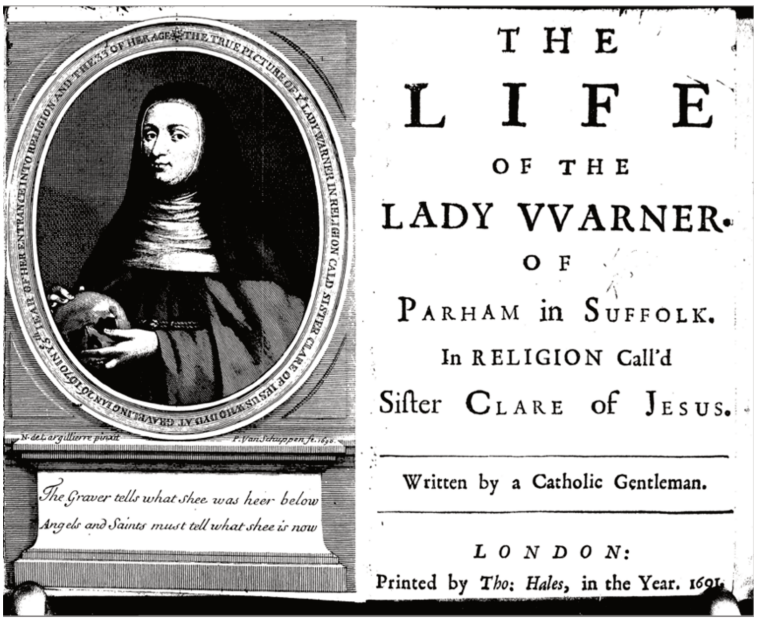

THE
LIFE
OF THE
LADY VVARNER
OF
PARHAM in SUFFOLK.
In RELIGION Call'd
Sister CLARE of JESUS.
Written by a Catholic Gentleman.
LONDON:
Printed by Tho: Hales, in the Year. 1691.
The Graver tells what shee was heer below
Angels and Saints must tell what shee is now

Figure 24 – Frontispice, The Life of the Lady Trevor Warner of Parham in Suffolf. 1691.

Dans son avant-propos, le jésuite Edward Scarisbrick explique que les sœurs de Gravelines n'ont pas souhaité collaborer avec lui lorsqu'il entreprend la composition de la biographie de la sœur Claire de Jésus. Dans son ouvrage *The Life of The Lady Trevor Warner of Parham in Suffolk, in religion called Sister Clare of Jesus—written by a Catholick Gentleman* finalement publié en 1691 aux presses du collège anglais de Saint Omer, il met en récit l'humilité des clarisses anglaises, qui refusent la mise en visibilité d'un membre de leur communauté ; il écrit :

[1092] Hallett, « Shakespeare's Sisters: Anon and the Authors in Early Modern Convents », 141.
[1093] Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 652.

> The Monastery of Graveling […] was always look'd upon as a Nursery of eminent Sanctity ; but Humility seems to be their darling Virtue : For these Humble Virgins being hid from the Eyes of Men, that they might be more conspicuous to those of God and his Angels, were never willing to transmit to Posterity, what other ways might justly deserve the highest esteem and veneration ; and consequently the Originals I have made use of in compiling the Actions of this holy persons Life, have by the importunity and Authority of the Honorable Lady Anne Neville of happy Memory, late Abbess of Pontoise, been rather extorted from the Monastery of Graveling than freely offer'd […][1094].

Scarisbrick atteste la réticence des sœurs face à son entreprise de composition de la biographie de Warner. Toutefois, lorsqu'elles refusent de lui transmettre les pièces d'archives nécessaires pour mener à bien son projet, elles sont fidèles à leur idéal de clôture et à leur vœu de pauvreté, soutenu par la vertu d'humilité. Il précise que les bénédictines de Pontoise ne cultivent pas le même rapport à l'individualité et à la postérité. En effet, c'est l'abbesse Anne Neville, qui fournit au jésuite les informations dont il avait besoin pour rédiger son ouvrage. Cette réticence fait état de la volonté des clarisses anglaises de ne pas mettre en avant un individu en particulier, mais aussi de rester discrètes, protégées par la clôture. En outre, la rétention des archives permet aux religieuses de maintenir un certain contrôle sur la manière dont elles sont représentées.

Toutefois, lorsque l'on considère la forme finale que prend *The Life of The Lady Trevor Warner*, il est difficile de croire que les clarisses n'ont pas participé au projet du jésuite. D'abord, sur le frontispice, l'auteur présente un portrait de Warner et nomme la moniale par son nom de religion, par son nom civil et mentionne même son titre de noblesse. Ensuite, sur presque trois cents pages, il raconte en détails les étapes de la vie de la clarisse, de la période qui précède son entrée en religion à celle qui suit son décès[1095]. L'insistance de l'auteur sur le refus des religieuses est ici une humilité de façade, destinée à dissimuler leur implication dans ce projet allant à l'encontre de la pauvreté de l'identité si chère aux clarisses, mais qui leur serait pourtant profitable. En effet, cette publication renforce, d'une part, l'association entre les clarisses et les jésuites et, d'autre part, il leur donne de la visibilité pour attirer de nouvelles postulantes. Par la suite, l'ouvrage rencontre un tel succès – tant auprès des catholiques que des protestants – qu'il sera réédité et augmenté à deux reprises les années suivantes. Scarisbricke y ajoutera notamment la biographie de la sœur de Lady Trevor

---

[1094] Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*, 4.

[1095] L'ouvrage se décline en quatre grandes parties qui correspondent aux étapes de la vie de Lady Warner, il présente : « her life to her entance into religion » ; « her life from her entrance into religion, her life till her profession » , « her life from her profession, on the making of her vow, to her death » ; « some passages that happen'd after her death », Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*.

Warner intitulé *An abrigdement to of the life of her sister-in-law, Mrs Elizabeth Warner, in religion Sister Mary Clare*[1096].

En rejetant l'expression l'individualité, les religieuses se conforment aux injonctions qui encadrent la vie monastique féminine et aux valeurs spirituelles de leur ordre. Dans la chronique de Gravelines, les récits à la première personne se limitent aux correspondances copiées dans le corps du texte, comme la pétition envoyée par l'abbesse Gough aux catholiques anglais. Cette pauvreté de l'identité individuelle explique que les archives des clarisses anglaises présentent peu de récits de conversion ou d'expériences mystiques. En ce sens, les clarisses diffèrent de leurs consœurs bénédictines ou carmélitaines, qui, à la demande de leurs confesseurs, produisent des œuvres ouvertement autobiographiques destinées à la publication[1097].

Une telle mise en avant de soi ne pourrait convenir ni à l'idéal de pauvreté individuelle des clarisses, ni aux aspirations mystiques de leur communauté[1098]. Il est aussi possible de comprendre l'usage de l'anonymat comme une forme d'*unio mystica*[1099]. Liam Temple révèle que le chapitre « of mutuall charity and union » contenu dans *The Book of Ceremonies and Observances of our Convent* du couvent de Aire-sur-la-Lys, transcrit anonymement par une religieuse en 1727, donne quelques clés de compréhension de ce phénomène[1100]. Ce chapitre rappelle aux religieuses que l'essence même de leur communauté repose sur une identité unifiée. L'usage d'un geste d'écriture, de traduction ou de copie, dénué de toute individualité, encourage une forme d'union mystique dans laquelle les âmes des religieuses s'allient d'abord entre elles, avant de de former qu'un avec le Divin[1101]. Dans ce processus, le sacrifice de son identité individuelle prépare chaque sœur à accueillir la présence de Dieu, et contribue ainsi à établir un terrain propice à une pratique spirituelle rigoureuse[1102].

1096 Imprimée aux presses du collège anglais de Saint-Omer, cette deuxième édition augmentée est publiée en 1692, en y incluant la vie de la sœur de Lady Trevor Warner, *An abrigdement to of the life of her sister-in-law, Mrs Elizabeth Warner, in religion Sister Mary Clare*[1096], une troisième édition est publiée en 1696.

1097 Voir les écrits de Gertrude More, Catherine Gascoigne et Barbara constable. Claire Walker, « Spiritual Property: The English Benedictine Nuns of Cambrai and the Dispute over the Baker Manuscripts », dans *Women, Property, and the Letters of the Law in Early Modern England*, éd. par Andrew Buck, Margaret W. Ferguson, et Nancy E. Wright (Toronto: University of Toronto Press, 2004), https://doi.org/10.3138/9781442683600-013; Claire Walker, « An ordered cloister? Dissenting passions in early modern English cloisters », dans *Gender and emotions in medieval and early modern Europe: destroying order, structuring disorder*, éd. par Susan Broomhall (Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2015); Caroline Bowden, « Patronage and Practice: Assessing the Significance of the English Convents as Cultural Centres in Flanders in the Seventeenth Century », *English Studies* 92, nº 5 (2011): 483-95, https://doi.org/10.1080/0013838X.2011.584741; Caroline Bowden et James Kelly, éd., *English convents in exile, 1600-1800* (London: Pickering & Chatto, 2012).

1098 Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 651.

1099 Bernard McGinn, « Unio Mystica/Mystical Union », dans *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, éd. par Amy Hollywood et Patricia Z. Beckman (Cambridge University Press, 2012), 200-210, https://doi.org/10.1017/CCO9781139020886.014.

1100 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (1727), 53, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 651.

1101 Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 655.

1102 *Ibid.*, 651-652.

En ce sens, la chroniqueuse de Gravelines préfère une représentation unifiée de la communauté. Dans la majeure partie des cas, elle n'élude pas les interventions individuelles mais dissimule l'identité des protagonistes. Les sœurs apparaissent individuellement sous la mention « the/a sister » ou collectivement « all the sisters », comme en témoigne l'extrait suivant :

> She [The Abbess] ordain'd all the Sisters to be carefull that after the Ghospell they shou'd remaine in their cells & for no occasion go forth till a sign was given them, for a Sister was to do pennance in the Dortour & that every one was to give her 5 blows with a rod […][1103].

On pourrait supposer que la nature punitive de la tâche encourage la chroniqueuse à ne pas nommer la religieuse fautive ; pourtant, on retrouve un phénomène similaire lorsqu'il s'agit de tâches plus gratifiantes, comme le soin de l'abbesse à l'infirmerie :

> A little before 7 a clock she was lay'd to sleep & the Sister that tended her retir'd herself a little, thinking her great pains were somewhat mitigated & that perhaps she wou'd take some rest. She being gone forth by mere accident there came another Sister to see her […][1104].

Bien qu'il s'agisse d'un acte édifiant, la chroniqueuse maintient l'anonymat de celles qui ont soigné leur supérieure. Au fil du texte, l'autrice ne met que peu en avant les actions singulières des moniales dans la vie quotidienne de la communauté. Comme l'a montré le chapitre 3 de cette thèse, les chroniques dépeignent les origines familiales, les péripéties qui ont entouré l'entrée en religion ou encore les infirmités des novices, des écolières ou des pensionnaires ; néanmoins, une fois les vœux prononcés, les religieuses ne font plus l'objet d'une telle attention, hormis dans leur notice mortuaire[1105].

Les textes produits par les religieuses ne sont pas présentés comme le fruit d'un travail individuel ; ils sont produits *au nom de* la communauté, *pour* la communauté. Marcy North explique que la recherche constante de cet anonymat est, pour les chercheurs, plus signifiante que l'identification des autrices, traductrices et copistes[1106]. Dans le cadre des productions conventuelles, Jenna Lay précise que l'anonymat facilite la promotion d'une identité et une voix collective[1107]. Néanmoins, certains genres littéraires, par leurs caractéristiques, mettent en tension l'individualité et la recherche d'une représentation communautaire uniforme. Les notices

---

1103 *Gravelines Chronicle*, 76.
1104 *Ibid.*, 82.
1105 Voir Chapitre 3, p. 169.
1106 North, *The anonymous Renaissance*, 117-18.
1107 Jenna Lay, « The Literary Lives of Nuns: Crafting Identities Through Exile », dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, éd. par James E. Kelly et Caroline Bowden (London: Taylor and Francis, 2017), 81.

nécrologiques, par exemple, révèlent un rapport ambigu à la notion de singularité, qui s'exprime selon un mode spécifique.

c. Biographies individuelles en série : les obituaires et billets mortuaires

Au décès de l'abbesse Winifred Giffard, sa communauté rédige une lettre circulaire dans laquelle elle rend hommage à leur supérieure :

> [Mother Abbess Giffard] was a true lover of her humble & poor state, had even a horrour of the praises & applauses of men, & could not endure to be in their mouths, *often saying that Poor Clares must never be known nor spoken of*[1108].

Cet extrait montre tout le paradoxe de la figuration des individus chez les religieuses et plus particulièrement chez les clarisses. En effet, alors qu'elles rédigent cette notice destinée à circuler, *a minima*, dans les couvents anglais de l'ordre, elles mentionnent l'attachement de la supérieure – et, par extension, de ses filles spirituelles – à la discrétion, voire, à l'anonymat. Par définition, les notices mortuaires mettent en avant les individus en rendant hommage à leurs qualités, ce qui pose la question suivante : comment les clarisses parviennent-elles à concilier cette caractéristique inhérente à ce genre littéraire et le dépouillement individuel qu'elles revendiquent ?

La rédaction des obituaires est une pratique qui remonte au Moyen-Âge et s'inscrit dans la tradition de l'écriture de l'histoire des communauté monastiques[1109]. Elle fait partie intégrante des pratiques d'écriture des couvents continentaux et exilés et occupe une fonction commémorative cruciale, centrée sur les récits de vie des moniales défuntes. Peu après le décès d'une religieuse, une notice nécrologique est rédigée, souvent anonymement, et structurée selon un modèle spécifique, en accord avec la règle du couvent. Caroline Bowden et Jaime Goodrich identifient une grande variété de formats de cette pratique au sein des couvents anglais en exil et en retiennent trois formes principales[1110] : les obituaires, les billets nécrologiques ou lettres circulaires et les chapitres mortuaires. Chaque forme se différencie par sa longueur et par l'audience à laquelle elle est destinée[1111]. Ces trois types de documents mettent en texte les éléments biographiques de la défunte. Dans les notices des clarisses, on retrouve les dates de vêture, de profession et de décès, le récit de la vie menée dans le cloître, les circonstances de la mort et, pour finir, un appel à la prière[1112]. Cette section se concentrera d'abord sur les obituaires, puis sur les billets nécrologiques.

[1108] « Rouen Chronicle I », 2012, 66.
[1109] Les premières formes d'obituaires apparaissent au VIIIème siècle.
[1110] Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », 11.
[1111] Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, 95-96.
[1112] La nature de leur contenu peut changer d'une communauté à l'autre ou d'un ordre à un autre.

Tandis que certains couvents insèrent ces notices uniquement dans leurs chroniques ou encore dans le livre des professions, les clarisses – comme d'autres ordres – les rédigent dans des ouvrages dédiés. Pour les couvents de Gravelines et de Dunkerque, des copies tapuscrites des manuscrits originaux respectivement intitulés *Registers of the English Poor Clares at Gravelines, including those who founded filiations at Aire, Dunkirk and Rouen, 1608-1837*[1113] et *Dunkirk Registers, 1652-1807*[1114] sont imprimées dans un volume publié par la Catholic Record Society, tandis que pour Rouen, le manuscrit original, intitulé *Register of Rouen, 1647-1779*, rédigé de la main de la sœur Elizabeth Cornwallis[1115], est disponible dans les archives de Much Birch. Comme son nom l'indique, le registre de Gravelines rassemble les notices de l'ensemble des religieuses ayant fait profession au sein de la maison-mère et compte près de 311 notices mortuaires ; les registres de Dunkerque et de Rouen présentent respectivement trente et soixante-dix-sept notices. Celles-ci sont compilées dans des volumes destinés à un usage communautaire privé mais il n'est pas rare de trouver des copies de certains passages dans d'autres couvents de la même congrégation. Dans la copie de la chronique de Gravelines destinée à l'usage des sœurs de Rouen, plusieurs notices nécrologiques de sœurs de Gravelines sont insérées à la fin de l'ouvrage. Ces ajouts supposent l'existence de lettres circulaires dans lesquelles les sœurs de Gravelines partageaient les obituaires avec les succursales qui les copiaient ensuite pour en conserver la trace.

Les notices mortuaires proposent de revenir sur la vie d'une religieuse et la nature de sa contribution au sein du groupe. Contrairement à la règle de saint Benoit, qui consacre un passage à la rédaction de ces notices, la règle de sainte Claire ne donne aucune indication à ce sujet. En revanche, des directives sont formulées dans le document « Instructions about archives », se trouvant dans les archives des clarisses exilées :

> In another booke (or in this Register) are to be writte downe the notable, and remarkable acts of sanctity and the miracles of the Sisters, that shall flourish in this place: that if occasion be, there may be had from hence a true relation of such things as happened. Both these bookes are to be locked in the Archivum[1116].

Caroline Bowden indique que la présence d'instructions spécifiques portant sur la composition des obituaires témoigne de leur importance au sein de la communauté[1117]. Les obituaires sont la forme

---

[1113] William Hunnybun, éd., *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, Miscellanea IX (London: Catholic Record Society, 1914).

[1114] Il s'agit d'une copie tapuscrite d'un manuscrit, réalisée en 2003. L'original, détenu par les clarisses de Darlington, se compose de feuillets en velum reliés. Le paratexte de cette copie indique qu'elle aurait été réalisée autour de 1761-1763. *Dunkirk Register 1652-1807*, 1761.

[1115] Il fait l'objet d'une édition critique réalisée par Caroline Bowden. Voir Caroline Bowden, éd., *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779* (London, 2019).

[1116] Caroline Bowden, James Kelly, et Richard Williams, éd., « Instructions about Archives », dans *English Convents in Exile (1600-1800) : Convent Management*, vol. Part II. Volume 5 (London: Pickering & Chatto, 2013), 240.

[1117] Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », 56.

de notice mortuaire la plus longue ; ils délivrent un récit qui vise à mettre en avant l'exemplarité de la défunte avant d'inviter les lectrices à prier en sa mémoire. Certaines notices présentent des récits étoffés, à l'image de celui de la sœur Elizabeth Cary à Rouen :

> In our Convent of Jesus Maria Joseph of the English poor Clares in Rouën, the 10th of January, is happily departed this life, furnish'd with all the Rites of the holy Church our dearly beloved sister, Sister Mary Francis (alias) Cary, the 60th of her age, & the 33 of her holy profession, she was enrich'd with many solid vertues, as an ardent love to God, a languishing desire to dy, that she might possess him a singular compassion & charity towards any that stood in need of her help, which she ever afforded them, to the extent of her power, the necessitys of the poor gave her much to suffer, by reason that her great charity made all the sufferings of others her own, her love to Austerity was very extraordinary, as well as the contempt, & neglect she had of herself; she was likewise endew'd with a very great, & most admirable confidence in God, & in the merits of our blessed Saviour, & a most singular tender devotion to our blessed Lady: & as death is the echo of life so in her last sickness she redoubl'd her languishing sighs to go to God entertaining herself with much piety, in ardent & fervent aspirations to her last breath, which we hope gave her soul a happy passage to eternal joys; but because the judgments of God are unknown to us we humbly recommend the speedy rest of her soul to your holy prayers & suffrages. Requiescat in pace

Sa notice fait état de ses vertus, de son attitude au sein de la communauté, de ses affinités spirituelles et enfin, de sa bonne mort. Néanmoins, on trouve aussi des notices plus succinctes et stéréotypées comme celle de la sœur Anne Perkins :

> Anno Domini 1658 in our Convent of Jesus, Mary, Joseph of Poor Clares in Rouen, the 31st of March, is most happily departed this Life, furnished with all the Rights of our Mother the Church, our Dearly Beloved Sister, Sister Lucy Clare Perkins the 55th Year of her Age, and the 39 since her entrance into the holy Religion, haveing Lived therein very Religiously all her Life. We humbly crave, and earnestly recommend her unto your holy Suffrages for the speedy rest of her Soul. Requiescat in Pace[1118].

Professe pendant trente-neuf ans, sa notice ne fournit que très peu de détails hormis qu'elle vécut « très religieusement » toute sa vie. Ces différences peuvent s'expliquer par les offices qu'elles occupent mais aussi par leur degré de popularité au sein de la communauté. Par exemple, la notice de Catherine Bentley, pourtant vicaire à Gravelines, ne s'étend pas sur la vie de la défunte et déclare seulement : « [she] haveing been very vertuous, Charitable, and Devout. For the happy rest of whose Soul we humbly crave your Prayers of Charity. Requiescat in Pace[1119] ». La concision de sa notice et l'absence de mention distinctive telle que « beloved sister » trahit le climat de tension entre la maison de Gravelines et celle d'Aire-sur-la-Lys, où Catherine Bentley est allée poursuivre sa vie religieuse à la suite de la querelle de juridiction. Les notices des vicaires qui lui ont succédées sont plus élogieuses et traduisent la réelle affection de la communauté pour la défunte.

[1118] Bowden, *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*, 3.
[1119] Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 38-39.

Ces notices mettent en lumière les individus et leur contribution à la vie communautaire. Elles présentent une vie idéalisée, qui rappelle aux sœurs présentes les difficultés qui ponctuent la vie religieuse mais surtout la possibilité de les surmonter. De ce fait, elles sont un moyen de cultiver la ferveur spirituelle de celles qui pourraient parfois traverser des périodes d'aridité spirituelles. Le contenu des obituaires expose ouvertement ce mécanisme puisque 29 % des notices de Gravelines et 76 % de celles de Rouen font référence à une religieuse comme un « modèle » ou « exemple » à imiter. Les mentions peuvent être génériques ou plus spécifiques. Ainsi, la sœur Christina Morley est présentée comme un « modèle exemplaire pour l'ensemble de la communauté depuis son entrée[1120] », tandis que dans la notice de la sœur Ellen Parker on peut lire : « Elle nous sert de modèle pour nous former dans le vrai esprit de notre vocation[1121] ». D'autres notices évoquent des qualités ou valeurs précises, par exemple, la sœur Lucy Darell est décrite comme un « parfait modèle d'humilité, de patience et de crainte du Divin », la sœur Elizabeth Lewes comme un « modèle de ce vers quoi nous devrions toutes tendre, tant son obéissance & son respect des supérieurs étaient remarquables[1122] », enfin, la sœur Ann Brooke est louée pour sa grande prudence et la qualité de ses conversations[1123]. Les notices nécrologiques édifient les membres présents et les accompagnent dans leur vie quotidienne en leur présentant des exemples ordinaires de vies pieuses.

Les récits de vie des religieuses défuntes dévoilent à leurs consœurs comment aspirer à la sainteté et font la promotion de qualités en accord avec l'idéal de sainte Claire. Dans ce processus, l'individu est mis au service de sa communauté. Le récit de vie de chacune des défuntes est instrumentalisé de sorte à incarner un modèle de perfection spirituelle à l'image de l'ordre et de sa communauté. L'historien français Jacques Le Brun, dans son ouvrage *Sœur et Amante*, analyse le processus de composition des notices nécrologiques et relève la présence de différents motifs – le martyre, la sainteté, la conversion et la stigmatisation – que l'autrice travaille « non en tant que réalités, mais en tant que *topoi* hagiographiques à l'intérieur d'un genre canonique reposant lui-même sur une logique mémorielle et imitative[1124] ». En d'autres termes, les notices mortuaires convoquent des thématiques similaires dans chacun des ordres, mais c'est dans la manière dont l'autrice les projette sur la vie des défuntes que réside la spécificité de chaque registre mortuaire.

Caroline Bowden, dans son article « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », compare les obituaires des bénédictines à ceux des clarisses anglaises et relève une

---

1120 Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 71. Ma traduction.
1121 *Ibid.*, 36. Ma traduction.
1122 *Ibid.*, 81. Ma traduction.
1123 *Ibid.*, 34.
1124 Le Brun, *Sœur et amante*, 12.

différence majeure dans le choix du lexique employé pour décrire les religieuses[1125]. Contrairement aux bénédictines anglaises qui exaltent l'agentivité de leurs membres, les notices des clarisses tendent à mettre en avant des caractéristiques intérieures. Elles louent l'aptitude des moniales à se maîtriser face à une attente ou une difficulté, ou encore leur capacité à se conformer à un cadre imposé. La patience et l'obéissance sont les occurrences les plus représentées dans les registres de Gravelines et Rouen. Les obituaires des abbesses illustrent bien cette particularité ; ils soulignent la manière dont elles ont enduré la charge de supérieure, exalte leur tempérament maternel mais aussi leur nature introvertie[1126]. Par exemple, les qualités retenues pour décrire l'abbesse Tildesley sont sa « prudence admirable », sa « fortitude et constance d'esprit singulières » ou encore sa « patience et conformité à la volonté de dieu[1127] » alors que la notice de l'abbesse bénédictine Anne Neville insiste sur ses qualités extérieures comme son « courage invincible » et son « esprit grand et généreux[1128] ».

Le respect et l'amour de la pauvreté, sont des qualités centrales chez les clarisses, pourtant, elles ne sont pas les plus représentées dans les notices, avec 13 % à Gravelines et 23 % à Rouen. Elles figurent la plupart du temps parmi d'autres qualités comme ici dans la notice de la sœur rouennaise Elinor Bradshaigh : « She was a true, singular & constant example of all religious observance, & the love of her holy profession, very perticular in holy obedience, holy poverty, & prayer, in all conserving her first innocency, piety, & fervour to the edification of all[1129] ». En revanche, les obituaires relatent souvent la survenue d'une maladie et insistent sur la résignation des moniales face à la souffrance ou à l'infirmité. On trouve l'occurrence « maladie » dans 20 % des notices de Gravelines et 53 % des notices de Rouen. De même, les termes « douleur/douloureux » représentent 19 % des notices à Gravelines, et 83 % à Rouen. Ces éléments corroborent les observations de Caroline Bowden puisqu'ils mettent en exergue l'abnégation des clarisses dans la maladie. Ils contribuent ainsi à faire des membres de la communauté des modèles de bonne mort.

À l'instar des chroniques, l'écriture des notices s'accompagne de pratiques spécifiques de lecture ; les religieuses lisent collectivement l'obituaire de leurs consœurs défuntes le jour de l'anniversaire de leur mort. La lecture régulière des notices mortuaires préserve le souvenir de celles qui ont participé à la vie du couvent et inscrit leur vie dans une tradition de sainteté. Ce faisant, le récit biographique de la défunte établit un lien entre l'individuel et le collectif, mais aussi entre

---

[1125] Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », 12.
[1126] *Ibid.*, 10.
[1127] Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 36-37.
[1128] Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious », 15.
[1129] Bowden, *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*, 8.

l'individuel et l'institué. La lecture régulière des notices renforce les liens communautaires ainsi que le sentiment d'appartenance à un ensemble de communauté réelles et imaginées.

Avant d'appartenir à l'ordre des clarisses et à un couvent en particulier, les notices de Gravelines et Rouen mettent en lumière l'appartenance des moniales à l'Église catholique. Les obituaires soulignent l'importance des derniers rites catholiques reçus par la religieuse avant sa mort ; c'est « forte des sacrements de notre sainte mère l'Église[1130] » que la sœur Ellen Parker décède le 1639. Si cette formule, que l'on retrouve dans un grand nombre de notices, semble très stéréotypée, elle marque tout de même l'appartenance des sœurs à la grande famille du catholicisme et insiste sur l'importance des derniers rites. De plus, Jaime Goodrich souligne que dans les obituaires, Dieu est placé au centre de la vie des religieuses qui ont entendu et répondu, non sans difficultés, à l'appel du Divin[1131]. Les notices révèlent, plus que d'autres genres littéraires conventuels, que Dieu est au centre de la vie de la moniale et du développement des communautés monastiques[1132]. L'aboutissement de ces vocations est la preuve de la protection que le divin porte à ces religieuses et à ces couvents dont il est le créateur.

Réciter collectivement les vies exemplaires de leurs consœurs défuntes à chaque anniversaire permet également d'ancrer ces modèles de piété, façonnés selon l'idéal de l'ordre. Jaime Goodrich, dans son étude des notices nécrologiques des bénédictines anglaises, indique que les obituaires sont le type de littérature le plus important dans la définition de l'identité communautaire, après les constitutions et les statuts[1133]. La lecture régulière des notices mortuaires est en effet une manière efficace d'instiller une identité collective spécifique via la commémoration des défuntes[1134]. Les notices nécrologiques et les pratiques de lecture qui les accompagnent ont donc un objectif didactique : elles construisent des exemples posthumes qui contribuent activement à façonner le quotidien de leurs consœurs. En outre, ces récits de vie permettent aux religieuses de créer des communautés transhistoriques qui « unissent les membres passés et présents de leurs maisons[1135] », mais qui transcendent aussi l'espace du cloître. À ce sujet Jaime Goodrich écrit : « Much like saints, deceased nuns could serve as intercessors for their monastic family on earth, further cementing bonds that joined the physical monastery to the intangible space of heaven[1136] ». Les obituaires contribuent donc à l'édification de la communauté et participent à établir sa réputation au-delà des

1130 Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 36. Ma traduction.
1131 Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, 98.
1132 *Ibid.*, 101.
1133 *Ibid.*, 95.
1134 *Ibid.*, 97.
1135 *Ibid.*, 97.
1136 *Ibid.*, 104-105.

murs du couvent, notamment par la mise en circulation de certaines notices sous forme de billets nécrologiques.

Les billets nécrologiques présentent une forme abrégée des notices que l'on retrouve dans les registres. Imprimés sur un coupon de papier, ils ont vocation à circuler en dehors du cloître, dans d'autres couvents ou dans les réseaux catholiques locaux. Leur impression est supervisée par les supérieurs masculins, qui se chargent ensuite de les transmettre aux mécènes de la communauté, et à d'autres couvents.



ANno Domini 1706. ætatis 90. Religionis 75. Regiminis 37. die 23. Novembris, in Rothomagensi Clarissarum Anglarum Conventu, omnibus Sacramentis ritè perceptis, piissime obiit, venerabilissima & desideratissima Mater nostra Abbatissa,

VINEFRIDA GIFFARD,

antiquum Religionis columen &decus, meritis quàm annis cumulatior. Maturiora enim devotionis initia vltimis piæ Senectæ suspirijs longa virtutum junxit series, & imperturbatus innocentiæ decurrentis ordo: Sed quia occulta sunt & tremenda judicia Dei, ad ea deprecanda pia vestra suffragia postulamus.

REQUIESCAT IN PACE.

Figure 25 – Billet mortuaire de Winifred Giffard, Much Birch Archives.



JESUS MARIA JOSEPH.

Anno Domini 1735. Ætatis 82. Professionis 60. Regiminis 33. die 21. Martii in Conventu nostro Rhotomagensi Monialium Anglarum, Ordinis Sanctæ Claræ, omnibus Sacramentis summa devotione & animi præsentia susceptis, inter lugubres mœrentium filiarum lachrimas piissimam effudit animam, Venerabilis admodum & Reverenda Mater Abbatissa.

MARIA A SANCTA CRUCE.

Quæ stirpe Nobilissima oriunda ab incunabilis Hæresios labe inquinata, cum ætatem maturiorem attigisset in Sanctæ Ecclesiæ gremium, divino afflante spiritu, Redacta, Egregijs Corporis Dotibus, sæculi vanitatibus mundique illecebris despectis, elegit, abjectam esse in Domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Ac licèt celebriorum in Gallia Monasteriorum ei additus pateret, hanc pauperrimam solitudinem eis prætulit. In qua omnia officia Religiosæ vitæ perfectissimè peragens, communi & concordissimo voto, in prælaturam evecta, eo zelo divini cultus, & observantiæ Regularis, ea pietate in filias, ea charitate in proximos, ea humilitate & suavitate regiminis semper se gessit, ut nobis & omnibus ardentissimum sui desiderium reliquerit. Virtutes hæ egregiæ quibus semper sedulo incubuit, spem firmam administrant, eam à sponso suo, cum virginibus prudentibus mercedem accepisse; sed quia judicia Dei occulta sunt & tremenda, ne quid levioris notæ, perfectam requiem impediat, eam precibus vestris ac suffragiis enixè commendamus.

Requiescat in Pace.

Figure 26 – Billet mortuaire de Mary Talbot, Much Birch Archives

Ces billets sont personnalisés jusqu'au milieu du XVIIIème siècle où ils commencent à apparaître en version pré-imprimée et ne nécessitent alors que l'ajout du nom de la défunte. Ce nouveau format est réservé aux sœurs de chœur tandis que les abbesses bénéficient toujours de billets personnalisés[1137]. Aussi destinés à un public laïc, ils n'ont pas vocation à encourager l'imitation d'un modèle spécifique et présentent donc une formulation plus conventionnelle. Toutefois, comme les notices mortuaires, ils invitent les lecteurs à prier pour la défunte. La commémoration des moniales s'étend donc au-delà de la clôture et démontre l'attention portée par les laïcs aux communauté monastiques. Au même titre que les lettres circulaires, ils font le lien entre les établissements d'un même groupe spirituel et diffusent ainsi les modèles de sainteté d'un couvent à un autre[1138]. À Rouen, les sœurs copient l'une de ces lettres dans leur chronique avec l'explication suivante : « The following letter was presently writt to our dear Sisters at Graveline to give them notice of her happy departure, to the end they might satisfy their obligation in praying for her dear soul who once had been a member of their house[1139] ».

1137 Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, 105.
1138 Philippe Bonnet, « La pratique des arts dans les couvents de femmes au XVIIe siecle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1989, 434.
1139 « Rouen Chronicle I », 2012, 187.

Au travers de leurs notices et billets nécrologiques, les religieuses défuntes jouent, individuellement, un rôle crucial dans la création d'une mémoire collective mais aussi dans la promotion d'une identité spirituelle communautaire. Néanmoins, s'ils mettent en avant des vies et qualités individuelles, ces derniers ne promeuvent pas, ou peu, une quelconque forme de singularité chez ces individus. D'abord, il est pertinent de noter que les obituaires des clarisses anglaises demeurent plus courts que ceux que l'on retrouve dans d'autres registres de couvents exilés, comme les bénédictines. Le lexique employé y est également plus stéréotypé et ne s'attarde que peu sur les points de détails concernant la défunte.

Des éléments distinctifs sont toutefois notables, à commencer par les différents statuts des moniales – sœur de chœur, converse, membre fondateur, officière. Si le registre de Gravelines n'établit pas de distinction entre les types de vœux prononcés par les moniales, les registres de Rouen et Dunkerque relèguent les notices des sœurs converses à la fin de l'ouvrage ou dans une section dédiée. Les notices des abbesses sont généralement plus fournies que celles des sœurs de chœur mais ce n'est pas systématique. En revanche, les religieuses ayant occupé des offices particuliers bénéficient d'une mention spéciale. Par exemple, l'obituaire de la sœur Ann Berington indique : « She was Singularly devout to our Blessed Lady, & to her holy Mother, whose Sacristin she was. Keeping with great neatness her Altar, her patient supporting long & tedious infirmities without relaxation to Regular observance, hath much edify'd us[1140] ». L'évocation des statuts ou offices occupés, permet d'établir des catégories de religieuses, pourtant, elle ne constitue pas un élément destiné à mettre l'accent sur l'agentivité de la religieuse mais plutôt sur sa contribution au bon fonctionnement du groupe. La notice de la sœur Berington montre le soin matériel apporté à la dévotion collective, très importante dans la spiritualité catholique. De la même manière, établir les statuts des sœurs de chœur et des sœurs converses est un subtil moyen de rappeler l'ordre hiérarchique qui régit ces communautés régulières.

Outre les statuts spécifiques, les notices ne font pas état d'un trait de caractère ou d'un talent particulier hormis quelques références à un don pour le chant, qui revient à plusieurs reprises dans les notices des sœurs Catherine Mollineux, Jane Flakland et Isabel Clifton[1141]. Ces talents ne contribuent pas véritablement à les distinguer mais plutôt à servir leur communauté, les laïques lors du service et Dieu : « She [Isabel Clifton] was a very Beneficial Member, & rendered great Service by her strong and agreeable Voice both for reading & Singing, which she faithfully employd in the Service of God[1142] ». À l'instar du travail de la sacristaine sur l'autel, le chant est central dans les

---

1140 Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 77.
1141 *Ibid.*, 89 ; 119-120 ; 129.
1142 *Ibid.*, 129.

offices catholiques et contribue au prestige du couvent auprès des laïcs qui viennent les écouter lors des messes dites dans leur église (voir Annexe 11)[1143]. Le chant sacré de qualité est un moyen d'accroître l'aura de sainteté de la communauté mais aussi de gagner des adeptes et donc, de potentiels mécènes.

Dans leurs travaux sur les notices mortuaires des religieuses françaises, Jacques Le Brun et Antoinette Gimaret relèvent le rôle ambivalent de ce type de littérature, qui se situe « à la jonction du stéréotype et de la singularité[1144] ». Antoinette Gimaret précise que les notices des visitandines françaises mettent en scène différents *topoï*, mais qu'elles sont aussi l'occasion d'évoquer ce qu'elle nomme les « détails inutiles » et qui sont, eux, vecteurs de singularité[1145]. Chez les clarisses, l'absence de ce genre de détails révèle la manière dont elles définissent la notion d'individualité.

Ce phénomène est très visible dans le registre de Gravelines qui compte un nombre important de notices et accroît le sentiment de répétition, lissant ainsi les singularités pour présenter une communauté uniforme, notamment lorsque plusieurs notices sont lues consécutivement. Les clarisses sont donc louées pour leur obéissance ou leur représentativité de l'idéal spirituel de sainte Claire plutôt que pour une caractéristique singulière.

Dans les productions textuelles des clarisses anglaises, les individus ont un statut multiple : ils sont à la fois agents, objets et instruments du processus de façonnement d'une identité communautaire unifiée. Pourtant, celles qui jouent un rôle clé dans la définition de cette identité collective indispensable au maintien de la cohésion du groupe ne revendiquent pas leur statut d'autrice, de traductrice ou de copiste, qu'elles dissimulent par le biais de différents stratagèmes. Néanmoins, l'identification, *a posteriori*, de certaines autrices, traductrices ou copistes, met tout de même en lumière les limites de ces stratégies. Celles qui tiennent la plume placent les individus au centre de leur entreprise et les modèlent de sorte qu'ils incarnent des valeurs précises. Dans les chroniques, ces fragments de vies constituent une part importante du récit. Aux côtés des évènements qui ont marqué l'histoire de leur couvent, les individus font partie intégrante d'une histoire plus globale : celle de la communauté.

1143 MS, « Rouen Choir Book » (s. d.), Archives Ushaw College, Durham.
1144 Antoinette Gimaret, « La biographie spirituelle : une littérature de figuration: Notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, nº 232 (1 septembre 2015), https://doi.org/10.4000/rhr.8411.
1145 *Ibid.*

II. La fabrique d'un passé commun : les chroniques et remarques

> Raconter sa propre histoire est indispensable pour garder vivante l'identité, comme aussi pour raffermir l'unité de la famille et le sens d'appartenance de ses membres. Il ne s'agit pas de faire de l'archéologie ou de cultiver des nostalgies inutiles, mais bien plutôt de parcourir à nouveau le chemin des générations passées pour y cueillir l'étincelle inspiratrice, les idéaux, les projets, les valeurs qui les ont mues, à commencer par les Fondateurs, par les Fondatrices et par les premières communautés. C'est aussi une manière de prendre conscience de la manière dont le charisme a été vécu au long de l'histoire, quelle créativité il a libérée, quelles difficultés il a dû affronter et comment elles ont été surmontées. […] Tout est instructif et devient en même temps appel à la conversion[1146].

Dans sa lettre apostolique adressée aux fidèles le 21 novembre 2014, le pape François exhortait les grandes familles spirituelles catholiques à entreprendre un travail rétrospectif sur l'histoire de leur fondation tout en rappelant la nécessité et les bienfaits d'une telle entreprise. Connaitre et comprendre son passé est vital pour s'assurer une communauté unie et un futur prospère[1147].

Pour raconter – et donc façonner – leur histoire, les moniales couchent sur le papier le récit de leur communauté. Les écrits historiques monastiques sont très hétérogènes par leurs appellations – chroniques, annales, remarques – mais aussi par la nature de leur contenu, dont la qualité varie d'une communauté à une autre. Cela dépend de la formation des religieuses, des moyens et du temps alloués à l'écriture. Les disparités notables entre les documents de mémoire s'expliquent aussi par le regard que les autrices portent sur leur passé. Ce travail réflexif permet aux communautés d'exposer leurs valeurs, leurs normes et les évènements qui ont marqué leur histoire et ont façonné leur identité présente[1148]. Malgré leurs dissemblances, ces textes présentent suffisamment de points communs pour être considérés comme un genre littéraire à part entière.

L'écriture de l'histoire est une activité traditionnellement associée aux hommes, comme le souligne Charlotte Woodford : « […] women were excluded from the dominant historical discourses ; they were left only their personal history or that of their family, which some recorded for the sake of their children[1149] ». De ce fait, l'historiographie a tardé à attribuer aux moniales le

---

1146 Pape François, « Lettre apostolique à tous les consacrés à l'occasion de l'Année de la vie consacrée », 21 novembre 2014, https://www.vatican.va/content/vatican/fr.html.

1147 Kate Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture : Women and History Writing in Renaissance and Counter-Reformation Italy* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003), 50.

1148 Nicole Bouter et Cécile Caby, *Écrire son histoire : les communautés religieuses régulières face à leur passé : actes du 5e colloque international du CERCOR, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002*, Travaux et recherches (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux); 18 (Saint-Etienne: Publications de l'université de Saint-Etienne, 2006), 10.

1149 Nathalie Davis, « Gender and genre : women as historical writers, 1400-1820 », Beyond their Sex : Learned Women of the European Past », dans *Beyond their Sex : Learned Women of the European Past*, éd. par Patricia Labalme (New York: New York University Press, 1980); Charlotte Woodford, *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, Oxford Modern Languages and Literature Monographs (Oxford University Press, 2002).

statut d'historiennes. Pourtant, le degré d'autonomie offert par le cadre claustral leur permet de s'investir dans des tâches intellectuelles qui, dans le siècle, sont l'apanage des femmes de la noblesse[1150]. Les textes produits par les sœurs s'apparentent à ceux de leurs homologues séculières, écrits dans les confins de la sphère domestique et relatent une histoire familiale privée. Ils s'en distinguent toutefois lorsqu'ils s'inscrivent dans des projets historiographiques de plus grande ampleur menés par leurs coreligionnaires masculins. La méconnaissance des conventions associées au genre des chroniques a participé de leur exclusion de l'historiographie des communautés monastiques. Leur caractère hagiographique plus qu'historique leur confère un statut complexe, longtemps jugé stéréotypé et partisans des institutions ecclésiastiques.

Néanmoins, les travaux récents de Kate Lowe (pour les Italiennes), Charlotte Woodford et Anne Winston-Allen (pour les Allemandes) apportent un éclairage nouveau sur le processus de composition de ces histoires. S'il est nécessaire d'aborder ces sources avec une certaine vigilance, Charlotte Woodford relève qu'elles sont les seuls vestiges matériels nous permettant d'appréhender la façon dont les moniales percevaient le monde autour d'elles[1151].

Cette deuxième partie prête une attention particulière à ces documents vecteurs de mémoire et traite d'abord de la manière dont les sœurs mettent en récit l'histoire de leur communauté. Dans un second temps elle s'interroge sur les objectifs qui ont guidé le geste d'écriture et le dialogue que les autrices établissent entre passé, présent et futur. Pour finir, elle analyse les enjeux d'un passage clé de l'histoire des communautés : le récit de fondation.

a. Composer et écrire son histoire : la clarisse archiviste

La chronique est un document central dans la vie d'une communauté[1152]. Leur importance est telle, que ces ouvrages font partie de ceux que les religieuses ont pris le plus de soin à préserver lorsqu'elles fuient la Révolution française et embarquent pour l'Angleterre, puis lors de leurs divers déménagements. Ces écrits sont aujourd'hui précieusement conservés dans des archives privées ou publiques[1153].

Dans les fonds d'archives des clarisses anglaises se trouvent deux manuscrits produits par les religieuses et portant le nom de « chroniques ». Le premier, intitulé *Gravelines Chronicle* relate l'histoire de la maison-mère de sa fondation jusqu'en 1634. Le document original n'a pas survécu

---

1150 Sur les Anglaises laïques et l'écriture de l'histoire, voir Claire Gheeraert-Graffeuille, « Genre et histoire : le cas des mémoires féminins de la Révolution anglaise », *Dix-septième siècle* 257, nº 4 (2012): 651-61, https://doi.org/10.3917/dss.124.0651.; Woodford, *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, 32.
1151 Woodford, *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, 31.
1152 Van Hyning, *Convent autobiography*, 1.
1153 Voir Introduction, Corpus, p.44.

mais les archives conservent une copie manuscrite réalisée pour le couvent de Rouen dans le courant du XVIIème siècle par la sœur Elizabeth Cornwallis[1154]. Cette copie comporte 249 feuillets et constitue le dernier des quatre volumes qui composent l'histoire de la fondation de Rouen intitulée *Chronicles of the English Poor Clares of Rouen*[1155]. Ces trois volumes sont d'une longueur conséquente puisqu'ils se composent de 380 feuillets pour le volume I, 172 feuillets pour le volume 2 et 150 feuillets pour le volume III, soit un total de presque 900 feuillets. Les deux premiers volumes – écrits de la plume d'Elizabeth Corwallis jusqu'en 1736 – couvrent respectivement la période 1644-1706 et 1701-1768 et ont été rédigés en exil tandis que le troisième volume, rédigé après la Révolution française et leur retour définitif en Angleterre, s'intéresse à la période 1791-1857[1156].

Dans cette partie, ces deux chroniques anglaises sont mis en regard avec deux autres documents de mémoire produits par les Françaises de Reims et d'Argentan. Les *Remarques de l'establissement du monastere de Ste Claire de Reims, tirées des tumbes & monuments des sépultures qui sont dans l'eglise, le cloistre & le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans les archives, 1652,* sont composées de 77 feuillets rédigés – en majeure partie – par la sœur Anne Clément, secrétaire du couvent[1157]. Bien que le titre des *Remarques* de Reims indique la date 1652, le document délivre l'histoire du couvent jusqu'en 1663. L'historienne Caroline Galland explique que le manuscrit est le fruit de deux phases de rédaction distinctes, menées à presque dix ans d'intervalle[1158]. La même année, les clarisses d'Argentan achèvent la rédaction – ou plutôt une première phase de rédaction – de leurs *Remarques du couvent Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres, 1663*[1159]. À l'instar des chroniques composées par les Anglaises, les remarques de Reims et d'Argentan appartiennent à une même chaîne de texte, à la fois par leur terminologie – avec l'intitulé « remarques » – et par la période à laquelle les sœurs en ont entrepris leur rédaction[1160]. Souvent,

---

1154 Cet unique manuscrit copié existe aussi sous forme de transcription tapuscrite récemment réalisée par les sœurs de Much Birch. Elle contient plusieurs indications sur la matérialité du manuscrit copié par les sœurs de Rouen.

1155 La clarisse de Much Birch, sœur Michael, pense qu'il s'agit d'une copie de la chronique de Gravelines effectuée par les religieuses de Rouen dans le courant du XVIIème siècle. La graphie de cette copie est la même que celle de la chronique de Rouen.

1156 Ces quatre tomes se trouvent actuellement dans les archives privées du couvent des clarisses de Much Birch en Angleterre. Des éditions ont été publiées, voir Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares of Rouen—I »; Forster, « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II »; « Rouen Chronicle I », 2012.

1157 Nous nous réfèrerons à ce texte comme les *« Remarques de Reims »*

1158 La matérialité du texte soutien cette hypothèse puisqu'au verso du folio 65, la chercheuse relève que l'encre change. Elle relève une première phase de rédaction jusqu'à l'année 1652, qui s'achève au folio 65, et se poursuit sur une douzaine de feuillets (folio 77) jusqu'en 1663. Caroline Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », dans *Soeurs pauvres, 1220-2020. Huit siècles de vie clarisses à Reims.*, éd. par Véronique Beaulande-Barraud, Pierre Moracchini, et Sœur Marie Bénédicte Dubiez (OSC), études franciscaines, 2022, 80, https://hal.science/hal-03851974.

1159 Nous nous réfèrerons à ce texte comme « *Remarques d'Argentan* ».

1160 Sur le premier feuillet des *Remarques* d'Argentan figure, en guise d'introduction, l'inscription suivante : « au nom du père et du fils et du st esprit. Recueil de ce qui cest faïct de plus memorable en cette maison, depuis son *commencement jusqu'en l'annee presente 1663* », MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres » (Argentan, s. d.), 19, 472 J 14, AD Orne. Mes italiques.

dans les communautés françaises, la création de ces textes de mémoire se fait sous l'impulsion des supérieurs masculins.

La production de ces quatre documents s'inscrit dans une période de production historiographique très dynamique initiée dans le courant du XVème siècle par les réformateurs religieux ; elle est catalysée ensuite par le concile de Trente. Au milieu du XVIIème siècle, les ordres réguliers, notamment lorsqu'ils sont réformés, entreprennent d'écrire leurs chroniques, dans lesquelles ils font la promotion de leur mode de vie et revendiquent leur position dans le paysage religieux de l'époque[1161]. Chez les frères mineurs, la bataille de filiation qui divise observants et les conventuels constitue le moteur de cette entreprise historiographique au sein de l'ordre franciscain[1162]. Dans le sillage du Chapitre de Tolède (1645), les autorités de l'ordre décident de mener un travail réflexif sur l'histoire des différentes provinces franciscaines dans le but d'affirmer la légitimité d'un groupe sur l'autre. Pour ce faire, le ministre général des frères mineurs exhorte les ministres provinciaux à réunir les archives de tous les monastères masculins et féminins de leur province[1163].

Dans ce processus de cartographie historiographique des provinces franciscaines, la requête du père Vinot, ministre de la province de France, envoyée à l'abbesse Claude Le Vergeur en 1647, constitue une première impulsion dans la composition de ce qui deviendra les *Remarques de Reims*. Au feuillet 60, la secrétaire Anne Clément écrit :

> Lannée 1647. Le reverend père Vinot pour lors provincial de la grande province de france. suivant le commandement du pere General qui desiroit avoir toutes les Antiquitez de son ordre, escrivit a la Reverende mere Abbesse de Vergeur, & lui demanda coppie de toute la satisfaction quil pouvait souhaiter : la luy envoyant traduite en latin par le Rd père Courquaut nostre confesseur[1164]

Les clarisses de Reims, sous la supervision de Claude Le Vergeur, inventorient et copier l'ensemble de leurs archives conventuelles. L'historienne Caroline Galland, note qu'à ce stade, les religieuses n'ont pas l'intention de composer ou même d'écrire une histoire de la communauté[1165]. Néanmoins, cette première étape est l'occasion pour les moniales d'avoir une vue d'ensemble des différentes sources qui composent leurs archives. Cela leur permet de rédiger, quatre ans plus tard, un « petit

---

1161 Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 77.
1162 *Ibid.*, 77.
1163 *Ibid.*, 77. Caroline Galland précise que les archives des couvents ont conservé la trace de ces directives du chapitre général.
1164 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives » (Reims, 1652), f.60, Archives privées du couvent des Clarisses de Cormontreuil.
1165 Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 76-77.

mémoire[1166] », à la demande de deux conseillers royaux. Une fois de plus, le texte des *Remarques de Reims* livre avec précision les différents acteurs impliqués dans cette entreprise :

> Le dixseptiesme juin 1651 Messieurs les conseilliers de sainte Marthe de paris escrivirent a Monsieur pingenet secretairre de Monseigneur de Reims pour avoir de nous un petit mémoire des noms des Abbesses qui avoient esté en nostre monastere depuis le temps de nostre establissement jusques a present. & s'estant adressé a la Reverende mere Abbesse Soulain : elle dit commandement a sœur Anne Clement maitresse des novices & secretaire du couvent : d'en faire un recueil. Lequel fut transcrit par le reverend père confesseur refelix. & mis en main audit sieur Pingenet[1167]

La création de ce mémoire – qui sont les *Remarques* que nous connaissons aujourd'hui – résulte donc d'une requête spécifique adressée par deux historiographes du roi : Scévole et Louis de Sainte-Marthe, dans le cadre de leur projet de création de la *Gallia Christiana*[1168].



Figure 27 – Louis de Sainte-Marthe, portrait gravé, Étienne Jehandier Desrochers, tirage original



Figure 28 – Scévole de Sainte-Marthe, portrait gravé, Edelinck (graveur) dans Charles Perrault, Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle, Paris, 1696.

Soutenus par les institutions royales et ecclésiastiques, ils collaborent dès le début du siècle avec les établissements religieux pour établir une recension exhaustive des diocèses et monastères

---

1166 Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 78.

1167 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.62-63.

1168 Cet ouvrage en 16 tomes retrace l'histoire de l'ancienne France chrétienne. Olivier Poncet, « La Gallia Christiana (1656) des frères de Sainte-Marthe : une entreprise gallicane ? », *Revue de l'histoire des religions* 226, n° 3 (2009): 375-97, https://doi.org/10.4000/rhr.7268.

français. Ainsi, en 1651, l'abbesse Anne Soulain confie l'écriture de ce mémoire à la secrétaire du monastère, la sœur Anne Clément. Avant de procéder à la rédaction des *Remarques de Reims*, la supérieure exhorte la secrétaire à mener un travail de composition minutieux :

> […] revoire les vieux registres martyrologes, & autres escrits retirée des tumbes, comme aussi du catalogue des Archevesques de Reims de feu monsieur Le Begue, & laquelle pour remettre le tout dans la probabilitié & certitude. S'est servy de Monsieur Roland, ancien religieux & curé de sainct Denis de Reims, de Monsieur Marlot, ancien religieux, & grand prieux de saint Niçaise, de Monsieur pichar, ancien religieux de st Remy : qui ont fait recherche des anntiquitez de Reims ; & d'autres peres bien versé dans la cognoissance de ce qui s'est passé dans l'ordre & la fait examiner tel que vous le voyez par personne de merite & de capacité.[1169]

Il ne s'agit plus d'effectuer une simple copie des diverses pièces d'archives mais de composer un récit structuré, cohérent et sourcé. Anne Clément mène donc un véritable travail d'historienne en croisant les sources internes et externes afin de présenter une histoire du couvent « dans la probabilitié & [la] certitude[1170] ». Ainsi, l'écriture des *Remarques de Reims* est le produit de plusieurs requêtes extérieures formulées d'abord par les autorités ecclésiastiques de l'Ordre franciscain puis, par les élites intellectuelles[1171]. Dans le manuscrit, les religieuses exposent l'intervention de ces différents acteurs, qu'elles utilisent pour légitimer leur entreprise et pour revendiquer leur contribution aux mouvements historiographiques locaux et nationaux.

Contrairement à l'histoire écrite par les clarisses françaises de Reims, le texte des *Remarques d'Argentan* n'évoque pas d'intervention extérieure. Rédigées en plusieurs étapes et par plusieurs autrices au fil du siècle, les *Remarques d'Argentan* exposent les évènements sous forme d'entrées à la chronologie parfois inexacte[1172]. À cet égard, Marguerite Le Silleur[1173], première sœur à avoir pris la plume, implore : « […] que les lecteurs excusent les fautes de ce recueuil ou les choses ne sont pas minses dordre mais seulement comme la mémoire les a peu fournir et ecrire à la haste le 23 novembre 1663[1174] ». La religieuse fait mention de son lectorat mais il est difficile de déterminer si les « lecteurs » auxquels elle fait référence sont les sœurs de la communauté ou des individus extérieurs. Toujours est-il que, par cet avertissement, elle précise ses intentions ainsi que les circonstances de production de ce document. La structure générale et la mise en page des *Remarques* argentanaises diffèrent de celles composées par leurs consœurs rémoises, et se veulent moins

---

1169 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », 63-64.
1170 *Ibid.*, 63-64.
1171 Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 76.
1172 Moracchini, *Les Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan*, 109:201.
1173 Marguerite Le Silleur fait profession en 1638 comme sœur de chœur.
1174 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », 19.

élaborées[1175]. La religieuse indique avoir rassemblé « a la haste[1176] » les faits les plus marquants de l'histoire de la communauté sur un même support mémoriel, sans prendre le temps d'organiser un récit cohérent. Ces éléments pourraient suggérer que les *Remarques* de l'abbesse Silleur étaient aussi destinées à l'état des lieux de la province franciscaine ou à la *Gallia christiana*, mais rien ne peut confirmer cette hypothèse. La rédaction quasi concomitante des deux documents français laisse toutefois entrevoir une dynamique propice à la production de l'histoire chez les clarisses françaises.

Dans leurs chroniques, les Anglaises restent silencieuses sur ce qui a constitué la première impulsion, ou encore sur les étapes de création du document. La chronique de Gravelines présente un contenu très étayé, mais ne livre que très peu de détails sur son contexte de production : il n'y a pas de date, pas d'autrice, ni de trace d'une intervention extérieure ou de motivation particulière. Il est toutefois possible d'émettre quelques hypothèses concernant la période à laquelle le texte a été rédigé. À l'instar des *Remarques de Reims*, l'organisation du document indique que le texte n'a pas été rédigé au fil du temps mais a été soigneusement pensé avant d'être couché sur le papier. Le récit se termine sur la controverse de 1626, puis, fait un bond dans le temps pour conclure sur l'adoption de la réforme colettine en 1634. Des notices nécrologiques sont ajoutées après le récit ; la dernière indique la date 1720, mais elles sont surement le produit d'une deuxième phase de rédaction[1177]. Selon la sœur Mary Michael, le document original pourrait être l'œuvre de la sœur Margaret Fowler, assistante de l'abbesse et parente proche de l'imprimeur catholique John Fowler[1178]. Si cette hypothèse est vraie, cela laisse supposer que la chronique aurait été écrite entre 1634, fin du récit de la chronique, et 1656, date du décès de la sœur Fowler. En outre, les mots de la chroniqueuse suggèrent que la rédaction ne s'est pas faite au plus proche des évènements ; en effet, elle écrit : « *This gives reason to believe that* it was *about* the yeare 1634 that the Monastery of Graveline took the reform of Saint Collet […][1179] ». La chronique anglaise de Rouen permet également de formuler des hypothèses sur son contexte de production. Dans le premier volume, le récit prend fin en 1701 il est possible d'identifier l'année 1713 comme possible point de départ de la rédaction. En effet, alors que la sœur Cornwallis relate le désastre causé par la peste dans le couvent en 1652, elle précise qu'en 1713 les corps qui avaient été enterrés en dehors de la clôture sont exhumés et déplacés dans l'enceinte du cloître. À partir de l'année 1736, l'organisation en chapitres disparaît et laisse place à une mention « Severall Occurances the yeare […] » qui suggère que le récit est désormais rédigé

1175 Moracchini, *Les Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan*, 109:200.
1176 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », f.19.
1177 Puisqu'il ne s'agit pas du document original, il n'est pas possible d'en être certain. On peut toutefois supposer qu'elles ont été ajoutées par les sœurs de Rouen, en mémoire de leurs consœurs de Gravelines.
1178 *Gravelines Chronicle*, 1.
1179 *Ibid.*, 163. Mes italiques.

annuellement. Ces deux périodes de production supposées des chroniques anglaises indiquent que les sœurs ont bénéficié du contexte général, favorable à la production historiographique, mais n'ont pas été sollicitées par les autorités de l'ordre dans le cadre de la cartographie des provinces franciscaines ou de la composition de la *Gallia Christiana.* Cela peut s'expliquer par la barrière linguistique ainsi que la création tardive d'une province franciscaine anglaise indépendante, en 1618. Dès lors, si les textes produits par les Anglaises ne répondent pas à une demande extérieure, tout semble indiquer que leur création répond à un besoin interne.

Qu'il s'agisse d'une impulsion extérieure ou interne, les manuscrits finaux témoignent de l'ambition des religieuses de fournir à leurs consœurs présentes et futures – ainsi qu'à un possible lectorat extérieur – un support mémoriel lisible et soigné. Dans la chronique anglaise de Rouen, l'écriture très raffinée de la sœur Elizabeth Cornwallis, l'absence quasi-totale de ratures[1180], la reliure et la couverture de cuir brun[1181] indiquent que les religieuses ont souhaité créer un objet qui toucherait les lecteurs par sa dimension esthétique et par la qualité de la présentation générale du texte. L'articulation du récit de Gravelines et de Rouen s'organise en chapitres thématiques et les nombreux renvois entre ces chapitres prouvent que les autrices ont écrit les chroniques en gardant à l'esprit la manière dont elles allaient être lues. La chronique est en effet destinée à une lecture collective au réfectoire ou dans l'atelier. Pour plus de clarté, la chroniqueuse de Gravelines va même jusqu'à présenter sa progression au fil du récit, elle écrit :

> Having briefly collected the life & death of the Abbess & of those Religious that came from Saint Omers with her […] we will now speak of the exercise of all true Religious virtues in which this worthy Abbess grounded all those she receiv'd […][1182].

On peut ainsi constater que l'autrice a procédé de manière méthodique lorsqu'elle a pensé l'organisation du récit. Ce soin apporté aux détails se poursuit dans la matérialité du texte. Comme le souligne Caroline Galland dans le cas des clarisses rémoises, les religieuses souhaitent créer un ouvrage manuscrit qui présente les codes d'un ouvrage imprimé :

> La mise ne page extrêmement soignée, la délimitation sur chaque folio de l'espace d'écriture par des marges, la présentation du titre courant, le collage d'une image en guise de frontispice, l'introduction d'un « avant-propos », la division du texte en chapitres, la foliation sont autant d'éléments qui disent la modernité de l'entreprise et la volonté de fabriquer un véritable livre[1183].

La forme du manuscrit des *Remarques de Reims* permet d'entrevoir la qualité du travail réalisé par les sœurs.

[1180] La forme du texte suppose la rédaction d'une première ébauche.
[1181] Format des volumes : 21x26,5cm
[1182] *Gravelines Chronicle*, 85.
[1183] Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 81.



Figure 29 - Remarques du couvent des clarisses de Reims

L'attention portée à la mise en page des chroniques anglaises révèle une intention similaire. Les ouvrages historiques des Françaises et des Anglaises montrent que les sœurs ont souhaité produire des ouvrages dont l'esthétique et la mise en texte reflètent l'importance qu'ils revêtent dans la vie de la communauté. Le soin porté à l'intelligibilité de leur récit démontre l'importance de la lecture de ces textes dans le processus mémoriel.

La diversité des thématiques abordées et les nombreux documents copiés dans le corps du texte suggèrent l'existence d'archives conventuelles variées, tenues avec soin au fil des années. Les consignes retrouvées dans les archives des clarisses anglaises, intitulées « instructions concerning the archives[1184] », régulent l'accès aux archives du couvent, traduisant le caractère précieux des documents qu'elles renferment :

[1184] Il n'est pas possible de prouver que les sœurs de Rouen utilisaient le même protocole que celui des clarisses d'Aire-sur-la-Lys, mais la nature des sources utilisées dans les chroniques de Rouen confirmerait cette hypothèse. Bowden, Kelly, et Williams, « Instructions about Archives », 239.

> And first as for the Archivum it selfe, it is to be locked with 2 keyes, and both the locks are to be made after a severall manner. The one of the keyes of the Archivum of the Monastery the Abbesse her selfe ought allwaies to keep, and the other the most prudent Discreete of the howse[1185].

Les archives sont munies de deux verrous et les clés sont confiées à deux sœurs. Ainsi, personne ne peut accéder seul aux archives. Le document dispense des consignes très précises sur la manière de produire et d'archiver ses propres documents. Cette notice, qui reprend la manière d'opérer des frères franciscain, exhorte les sœurs à tenir plusieurs registres dans lesquels elles doivent reporter les vêtures et les professions, les privilèges et décisions qui concernent le monastère, les fondateurs et bienfaiteurs, les offices et messes célébrées annuellement, les dépenses et revenus et enfin, les « les actes de sainteté remarquables et les miracles des sœurs[1186] ». Les *Remarques* des Françaises indiquent qu'elles tenaient aussi ce genre de registre. À Reims, l'autrice précise que les lettres importantes sont copiées dans le « livre des lettres » et les décisions des abbesses sont consignées dans le « livre des actes des abbesses[1187] ». De la même manière, les clarisses d'Argentan évoquent, dès l'introduction, la présence de « vieux registres » ou encore d'un « livre dans la petite chambre qui contient les grandes persecutions des messieurs de coupigny […] et aussy ce qui concerne nos autres terres ». La création de ces archives précède donc le travail de rédaction des chroniques, mais d'autres formes de sources ont été mobilisées. Par exemple, l'autrice indique que les *Remarques de Reims* reposent aussi sur des sources matérielles puisqu'elles sont : « tirées des tumbes & monuments des sépultures qui sont dans l'eglise, le cloistre & le chapitre[1188] ». À Argentan, les moniales racontent avoir utilisé des sources orales ; elles écrivent que certains éléments sont « des choses que nous avons sceuës, par tradition de nos anciennes, et de ce que nous avons veu faict par sr margerite Le silleur depositaire soubs la Rde mere abbesse[1189] ». La sœur Silleur explique avoir glanées des informations auprès de membres plus âgés de la communauté ; elle indique :

> Nous avons compris dans ce mémorial tout ce que nous avons peu scavoir des antiquites de cette maison donct la plus grande partie nous ont été racontee par la bonne mere marie moulin ditte de st dominique a lhonneur et gloire de dieu et de notre bien heureuse mère fondatrice[1190].

1185 Bowden, Kelly, et Williams, « Instructions about Archives », 239.
1186 *Ibid.*, 239.
1187 Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 83.
1188 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.1.
1189 MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », f.1.
1190 *Ibid.*, f.19.

Son travail met en avant le rôle crucial de l'écrit dans la pérennité de la mémoire. Par ailleurs, le fait que Margerite Le Silleur était – avant d'être secrétaire – dépositaire du couvent, explique l'aspect très « financier » des *Remarques* d'Argentan.

Les Anglaises sont moins transparentes que les Françaises en ce qui concerne le processus de création de leurs chroniques. La chronique de Gravelines précise toutefois que les sommes présentées peuvent être retrouvées dans « le livre des aumônes », mais les sœurs n'en révèlent pas plus[1191]. Cette distinction peut trouver son origine dans la démarche de rédaction de leurs histoires. Les Françaises produisent un document qui, au départ, s'apparente plutôt à une synthèse de documents d'archives à destination de supérieurs masculins tandis que les Anglaises composent un texte à usage interne, dans lequel les sources s'effacent derrière une narrativisation élaborée. En étudiant le texte de la chronique de Gravelines et le contenu des fonds d'archives, il est possible d'observer que les religieuses ont également utilisé des sources venues d'autres couvents. Pour composer leur récit de fondation, elles ont utilisé plusieurs passages d'un texte en français – qu'elles traduisent en anglais – et qui relate l'origine du couvent de Saint-Omer, dont elles sont issues. Les religieuses ne citent pas cette source primaire, mais la matérialité de ce manuscrit retrouvé dans les archives de Gravelines indique qu'il s'agit d'une copie réalisée par les sœurs de Saint-Omer en 1626.

Dans le corps du texte, la présence de plusieurs lettres, pétitions, et documents officiels copiés suppose également une conservation minutieuse des documents envoyés et reçus au fil des années. Par ce travail de copie, les moniales réalisent une seconde opération historienne[1192]. Cette pratique, particulièrement visible dans les chroniques anglaises, permet aux sœurs d'apporter la preuve de ce qu'elles avancent et, par la même occasion, elles donnent – ou redonnent – du sens à ces pièces d'archives en les replaçant dans un contexte particulier[1193]. Par exemple, la chronique de Gravelines contient la copie de la pétition rédigée par Mary Gough et envoyée aux catholiques anglais dans le but de solliciter leur soutien financier. La présence de ce document en version originale est l'occasion de rappeler les difficultés des premiers temps et le lien entre le couvent et les catholiques d'Angleterre. En outre, la pétition expose la volonté des clarisses anglaises d'adopter la forme de pauvreté la plus stricte en ne vivant que d'aumônes et de dots. De même, dans le deuxième volume de leur chronique, les clarisses de Rouen insèrent deux récits envoyés par les

---

1191 *Gravelines Chronicle*, 45. Ma traduction.

1192 Caroline Galland définit la traduction et la copie comme des opérations historiennes. Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? »

1193 Dans les chroniques de Rouen on trouve par exemple : « A copy of the forementioned letter of the grant of our holy Father Pope Innocent the 10th » ; « The letter of Reverent Mother Abbess's death written by Mother Vicaress & sent to all the English monastery » ; « A Coppy of the Contract which was made between the above sayd Gentleman Mr. du Tot, & the Community » ; « Of the letter Reverend Mother Abbess writt unto Graveline concerning their journey » ; « A letter of the ArchBishop of Tarses to Reverend Mother Abbess from our holy Father the Pope ».

clarisses françaises d'Alençon et de Verdun à l'occasion de la canonisation de sainte Catherine de Bologne :

> The Yeare 1712 our holy Father the Pope canoniz'd blessed Saint Catherin of Bolonia, after which divers convents of our holy order celebrated the feast therof, […] the relation of which was sent to Reverend Mother Abbess, by our French Sisters of the Convent of Alençon, that of Verdun is as follows, in a letter that was sent them from that place[1194].

Cet extrait montre la manière dont les couvents communiquent entre eux et témoigne de l'implication des clarisses anglaises dans la transmission de la mémoire de leur ordre. Par ailleurs, cette opération de copie permet aux religieuses de procéder à une transformation de leurs archives, notamment par le biais de la traduction ou de la copie. Qu'il s'agisse des *Remarques* rémoises ou des *Chroniques* anglaises, la plupart des textes ont fait l'objet d'une traduction du latin vers le français ou du français vers l'anglais. Par leur copie sur un support matériel unique, et leur traduction dans la langue vernaculaire, les sources sont ainsi rendues accessibles à toute la communauté. Mais la traduction des documents n'est pas systématique. Par exemple, en choisissant de ne pas traduire certains contrats spirituels passés avec des mécènes locaux, les clarisses soulignent plusieurs choses : tout d'abord, l'origine française de leurs bienfaiteurs, suggérant leur niveau d'insertion dans leur nouvel environnement, ensuite cela met en avant leur aptitude à communiquer dans une autre langue.

Ainsi, l'analyse matérielle et textuelle des manuscrits dévoile l'ampleur du travail réalisé par les religieuses pour fournir à leur consœurs, présentes et futures, une histoire de la communauté à la fois exhaustive, intelligible et sourcée, mais à quelles fins ?

b. Les usages du passé

Si les chroniques anglaises et les remarques françaises présentent des processus de composition plus ou moins similaires, chacune se distingue par l'histoire qu'elle raconte et par les objectifs qui ont guidé le geste d'écriture de celles qui les ont composées. Comme le souligne l'historienne anglaise Kate Lowe dans son étude des chroniques italiennes du XVIème siècle : il existe autant de points de vue qu'il existe de chroniques[1195]. En d'autres termes, chaque communauté opère une relecture de son passé qui lui est propre, faisant de chaque chronique un ouvrage unique. Que la rédaction de leur histoire soit le fruit d'une impulsion interne ou externe, l'écriture d'un tel document est l'occasion pour les sœurs de mettre en récit un passé qui se veut utile au temps présent et futur. Au sujet des *Remarques de Reims,* Caroline Galland écrit :

[1194] « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume II », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 211.

[1195] Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture : Women and History Writing in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, 8.

> Si le manuscrit vise bien à écrire une histoire du monastère de Reims, c'est en retenant de ce passé ce qui peut également avoir un intérêt pour le présent. Il s'agit donc d'écrire une histoire qui nous en apprend au moins autant sur les sœurs du XVIIe siècle que sur celles qui les ont précédées depuis la fondation du monastère[1196].

Le regard porté sur les évènements du passé permet donc de saisir les enjeux du présent. Quels usages les clarisses anglaises et françaises font-elles de leur passé ? Pour répondre à cette interrogation, il faut analyser la manière dont les religieuses ont orchestré la mise en récit de leur histoire. Pour les Anglaises de Gravelines, de Rouen et les Françaises de Reims, l'organisation des chroniques indique que le texte résulte d'une réflexion aboutie. Il s'agit donc d'identifier la sélection des évènements qu'elles ont privilégiés et la manière dont elles les ont articulés dans l'ensemble du document.

La chronique de Gravelines se décline en trente-deux chapitres dont l'intitulé et le contenu permettent de distinguer six thématiques principales autour desquelles gravitent le récit : le processus de fondation du couvent, la supervision masculine, la maladie et/ou le décès d'une religieuse, le rôle de l'abbesse, les principes de la règle de sainte Claire et la controverse étudiée dans le chapitre précédent. Chaque thème s'étend sur plusieurs chapitres. Parmi les thématiques les plus représentées dans l'ensemble de la chronique de Gravelines, l'histoire de la fondation du couvent est déployée sur les sept premiers chapitres, ce qui représente environ 16 % du document total[1197]. Le personnage de l'abbesse – ici la co-fondatrice Mary Gough et plus tard, Elizabeth Tildesley – occupe 24 % du manuscrit, réparti sur sept chapitres consécutifs et trois chapitres dans le reste du manuscrit. L'abbesse Mary Gough est donc un sujet central du récit. L'accent est mis sur son exemplarité et son autorité au sein du couvent. L'ajout de la notice mortuaire de la vicaire et cousine de Mary Gough, la sœur Anne Brooke (9% du document), consolide l'aura de la supérieure en insistant sur son rôle dans le maintien de l'unité de la communauté. Cet effet est renforcé par la dernière thématique la plus largement représentée de la chronique de Gravelines : l'observance de la règle de sainte Claire et ses spécificités. Avec six chapitres consécutifs, elle représente 26% du manuscrit total. La prédominance de ces trois thématiques – le récit de fondation, la supérieure et l'observance de la règle – n'est pas un hasard : puisqu'il s'agit de la chronique de la maison-mère, les autrices souhaitent mettre en exergue les difficultés des premiers temps, exalter le rôle des membres fondateurs et insister sur l'observation collective de la règle. Parce qu'il s'agit du premier document historique composé par les clarisses anglaises exilées, la chronique de Gravelines a d'abord une fonction didactique : elle présente les points principaux des

---

[1196] Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 84.

[1197] Pour effectuer ces calculs, nous avons relevé le nombre de mots total que compte la chronique et avons ensuite relevé le nombre de mots que compte chacune des thématiques abordées.

documents fondateurs et rappelle aux moniales, la manière dont elles doivent incarner l'esprit de l'ordre.

Toutefois, un deuxième objectif semble avoir guidé la plume des clarisses de Gravelines. En effet, la chronique s'achève sur quatre chapitres consacrés à la querelle de juridiction qui se présente comme le point de chute du récit. Une réflexion sur l'issue du conflit et la réforme du monastère fait office de conclusion des trente-deux chapitres. Ainsi, si l'on considère ces derniers chapitres et la conclusion de l'ouvrage, tout semble indiquer que les religieuses ont pensé leur chronique comme une réponse à la controverse qui a divisé la communauté et entaché leur réputation. Les chapitres « Of their strict & regular observance » et « De la charité mutuelle » représentent, à eux seuls, 6 et 8 % de la chronique. Les clarisses de Gravelines insistent donc sur la conformité de leur vie monastique, la solidarité entre les moniales et l'unité de la communauté, qu'elles privilégient aux trajectoires individuelles. L'autrice de la chronique se réfère aux religieuses de manière collective en utilisant « we » ou « their » et lorsqu'une moniale – seulement deux dans la chronique – fait l'objet d'un chapitre en particulier, c'est avant tout pour mettre en lumière son rôle dans le maintien de la cohésion communautaire. Par exemple, la notice de la sœur Lucy Darell, membre fondatrice du couvent, insiste sur l'exemplarité de sa vie mais surtout sur sa bonté envers les autres religieuses. Sans dissimuler l'ampleur de ce conflit et ses conséquences sur les religieuses, la chronique rappelle la conformité de la communauté depuis sa fondation et surtout, sa cohésion. Les sœurs restées à Gravelines prennent donc la plume pour mettre en récit leur vérité et rétablir leur réputation, indispensable pour assurer la pérennité de leur couvent. Elles opèrent donc un travail de l'archive au service de l'unité communautaire et souhaitent rassurer les futures postulantes et leurs familles ainsi que de potentiels mécènes.

Une stratégie similaire, consistant à utiliser la mise en récit des évènements passés pour répondre à une controverse, préside à la rédaction des chroniques de Rouen. Dans le chapitre 29 du premier volume, qui représente à lui seul 16 % du texte, les moniales reviennent sur l'épidémie de peste qui a gravement touché la communauté. L'écriture de leur histoire permet aux sœurs de justifier leurs choix dans la gestion de cette crise et de fournir des conseils pratiques aux générations futures afin d'éviter qu'un tel évènement ne se reproduise. Cet épisode est l'occasion de souligner l'assistance locale dont elles ont bénéficiée alors qu'elles étaient dans une situation plus que délicate.

Les religieuses semblent toutefois plus promptes à mentionner les querelles et les controverses lorsque celles-ci ne concernent pas une dissension interne. En effet, elles passent sous silence les détails relatifs à la controverse autour de la déposition de l'abbesse Giffard et la nomination de l'abbesse Mary Talbot. Quelques pages découpées indiquent que la notice de la nouvelle abbesse a été réécrite *a postériori*. Les informations à ce sujet demeurent lacunaires, mais il

semblerait qu'un conflit ait divisé les religieuses de Rouen au sujet des pratiques mystiques enseignées par le père John Golding et son ouvrage *Mystique de bon Sens*[1198]. L'abbesse Giffard, opposée à ces pratiques, se voit destituée par une partie de sa communauté qui souhaite y adhérer. Lorsque les chroniqueuses choisissent de rendre visibles les controverses qui ont agité leur communauté, c'est avant tout pour servir leurs intérêts.

Lorsque les clarisses françaises de Reims dépeignent le conflit qui les a opposées à l'abbaye de Saint-Denis au sujet des droits de sépulture, c'est surtout pour rappeler la nature des accords initialement passés et en renouveler la légitimité dans le présent[1199]. Caroline Galland précise que les *Remarques de Reims* revendiquent également le droit des moniales à adopter la triennalité et donc, à choisir leur supérieure. Leur histoire s'articule autour des abbesses et de leurs abbatiats, plus particulièrement sur la seconde partie du manuscrit, rédigée à partir de 1660. Les religieuses mettent en lumière le déroulement du processus électoral, sa régularité, ainsi que son caractère collectif et unificateur. L'élection est présentée comme le moyen de maintenir l'ordre au sein du cloître. Le choix d'une abbesse capable de diriger la communauté ne peut émerger que de cette volonté collective[1200]. L'abbatiat de la sœur Colbert et sa triple réélection en est l'illustration parfaite : ses qualités de supérieures et ses connexions avec l'élite urbaine permettent au monastère de prospérer. Par la même occasion, les sœurs évoquent leur obédience aux franciscains observants qui supervisent le processus. Dans les *Remarques* les clarisses de Reims formulent donc une prise de position face à l'intervention croissante du roi dans l'élection des abbesses par la nomination royale[1201]. Ainsi, la composition et la rédaction de leur histoire sont l'occasion, pour les religieuses françaises et anglaises, de justifier et de revendiquer leurs décisions.

[1198] La partie III.b, page 341, de ce chapitre revient plus en détails sur cet épisode.
[1199] Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 89.
[1200] *Ibid.*, 89.
[1201] *Ibid.*, 89.

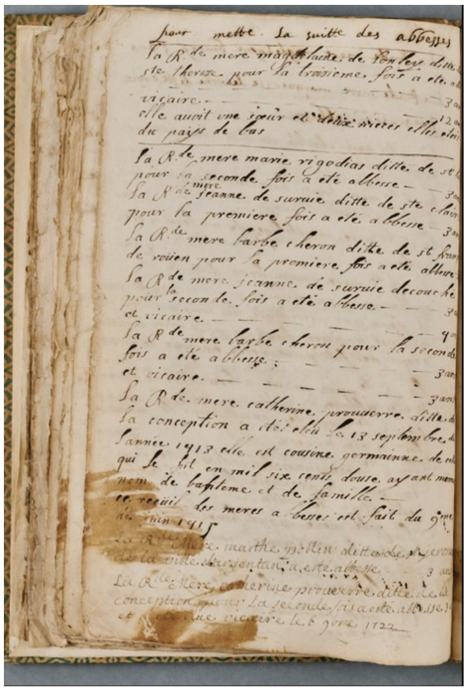

pour mettre la suitte des abbesses
la R.de mere marie claire de Pontcarré de
ste therese pour la troisieme fois a été a
vicaire.
elle avoit une soeur et trois freres elle etoit
du pays de bas
la R.de mere marie rigodias dite de st
pour la seconde fois a été abbesse
la R.de mere jeanne de surrue dite de ste
pour la premiere fois a été abbesse
la R.de mere barbe cheron dite de st
de rouen pour la premiere fois a été abbesse
la R.de mere jeanne de surrue decouche
pour la secon.de fois a été abbesse
et vicaire.
la R.de mere barbe cheron pour la seconde
fois a été abbesse
et vicaire.
la R.de mere catherine jeanne rre dite
la conception a été elle le 18 septembre
l'année 1713 elle est cousine germaine de
qui le fit en mil six cents douze ayant
nom de baptesme et de famille
ce requit les meres a baner est fait du
de juin 1[illegible]
la R.de mere marthe mellin dite de
la visitation argentan a été abbesse
La R.de mere jeanne perrine perrier dite de la
conception [illegible] la seconde fois a été abbesse
et vicaire le 6 juin 1722

Figure 30 - Extrait des Remarques du couvent d'Argentan, AD Ornes.

Le mode d'écriture des *Remarques* d'Argentan, par son absence de chronologie et son faible degré de narrativité, ne permet pas d'effectuer une analyse du manuscrit similaire à celle réalisée précédemment. On y retrouve les différentes thématiques évoquées plus haut comme le récit de fondation, la générosité des mécènes ou encore les détails de plusieurs transactions financières, mais les conflits semblent absents. Le contenu du texte ne révèle pas l'existence d'un fil rouge spécifique, toutefois, c'est dans la forme du document que réside peut-être quelques éléments de réponse.

Dans la première partie du manuscrit, la matérialité du document révèle que la sœur Silleur avait pour projet que son texte soit complété par les générations futures. Lorsqu'elle intègre, à la fin de son récit, deux registres listant d'abord les abbesses puis les confesseurs, elle prend soin de laisser quelques feuillets vierges en tête desquels on peut lire l'inscription suivante : « pour mettre la suite des abbesses[1202] ». La sœur Silleur avait donc conscience que son travail n'était qu'une première contribution à l'édifice historiographique de sa communauté et invite ses consœurs à poursuivre son entreprise. Ces dernières ne se sont pas contentées de compléter ces registres : sept moniales vont se succéder pour écrire l'histoire de leur communauté jusqu'en 1741. L'entreprise collaborative initiée sous la plume de Marguerite Le Silleur est poursuivie par ses consœurs, qui gardent à l'esprit que leur travail pourra être développé par d'autres, notamment lorsqu'il s'agit d'un évènement en cours. Par exemple, lorsque qu'une moniale rapporte la fermeture du noviciat ordonnée par le roi en 1732, elle laisse, en prévision de sa réouverture certaine, un espace suffisant sur la page blanche pour qu'une de ses consœurs puisse clore cette entrée. Dix ans plus tard, une nouvelle plume complète le récit pour annoncer la réouverture du noviciat. Les *Remarques d'Argentan* dénotent par leur aspect moins sophistiqué, pourtant, cet élément démontre que le document était régulièrement lu ou consulté, suffisamment pour que les religieuses ne manquent pas de compléter les entrées dès qu'elles en ont l'occasion. Ici, la création d'une mémoire collective appartient à toute la communauté. Les sœurs d'Argentan ne considèrent pas leur histoire comme un monument figé et se laissent la possibilité d'en saisir les évolutions futures. La création des *Remarques d'Argentan* est le

[1202] MS, « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres », f.16.

moyen de compiler et conserver une trace écrite de leurs archives sur un support unique. À l'inverse, pour les sœurs de Reims, le désir de conserver leurs archives s'accompagne d'une volonté d'attester du rayonnement de leur communauté. Dans leurs *Remarques de Reims*, elles affirment la place éminente de l'épiscopat, du clergé et de la bourgeoisie locale dans la vie du couvent[1203]. Le texte évoque six archevêques de Reims et plusieurs membres du clergé comme le chanoine Jean Quiniard. Les bourgeois rémois, à l'instar des mécènes de Rouen, occupent une place centrale dans l'histoire de la communauté.

L'analyse des deux volumes des *Rouen Chronicles* révèle que des motivations similaires ont guidé le geste d'écriture des autrices : elles souhaitent mettre en valeur le dynamisme et le prestige de leur couvent. Les clarisses rouennaises ne font pas d'un évènement spécifique le fil rouge de leur histoire ; elles se démarquent au contraire par la diversité des thématiques abordées, supposant un travail d'archives minutieux. Contrairement à leurs consœurs de Gravelines, faisant de l'unité la dimension majeure de leur histoire, les Anglaises de Rouen mettent à l'honneur la multiplicité des acteurs qui contribuent – et ont contribué – au développement de la communauté et à son rayonnement. Elles dédient ainsi un grand nombre de chapitres aux recrutements des novices et aux professions, ainsi qu'aux différents mécènes et pensionnaires qui leurs rendent régulièrement visite. Comme le souligne Caroline Bowden, le manuscrit révèle le degré d'interactions que les religieuses entretiennent avec le monde séculier, notamment leur rôle au sein de la survie du catholicisme anglais[1204]. Dans le volume II, elles mettent en avant les liens qu'elles entretiennent avec des individus engagés dans la mission ou des membres de la cour Jacobite en exil. Elles rapportent en détail les voyages de certains prêtres et confesseurs du couvent en Angleterre et en Europe. Le récit de leur communauté ne se limite pas aux évènements survenus dans l'enceinte du cloître ou dans son environnement proche mais s'étend partout en Europe. L'histoire des clarisses de Rouen se singularise donc par son caractère cosmopolite : les religieuses cultivent des relations avec des mécènes français, anglais, belges, irlandais et écossais ainsi qu'avec d'autres couvents français. Par l'insertion de plusieurs lettres envoyées par des clarisses françaises, les Anglaises administrent la preuve de leur intégration dans un réseau monastique local. De la même manière, les nombreux contrats et accords de réciprocité fonctionnelle passés avec des bienfaiteurs locaux démontrent le rôle actif qu'elles occupent dans la vie religieuse de leur ville d'accueil[1205]. Les chroniques de Rouen ont donc pour fonction d'exalter le prestige de la fondation et de promouvoir sa réputation aux futures postulantes et aux bienfaiteurs les plus éminents.

[1203] Galland, « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? », 84.
[1204] Caroline Bowden, *History Writing* (London: Pickering & Chatto London, 2012), xliii.
[1205] *Ibid.*, xliii.

Dans leurs chroniques, les religieuses ont recours au passé pour expliquer ou justifier le présent[1206]. La page blanche est un espace d'expression dans lequel elles sélectionnent, interprètent et parfois manipulent les évènements ; elles construisent ainsi une mémoire collective qui incite la communauté à faire corps pour revendiquer l'identité de leur couvent. Les chroniques et les remarques se présentent alors comme des textes structurants, complémentaires aux textes administratifs et législatifs. Mais les moniales exploitent également leur passé, notamment lors de leur récit de fondation, pour enraciner leur réalité dans une tradition spécifique.

c. Mémoire des origines et nécessité d'enracinement

L'historienne Anne Winston-Allen note que les récits de fondations suivent souvent une formule narrative similaire ; elle les définit ainsi :

> [They are] narratives that, looking back at, interpreting, and imagining events that in many cases had taken place some 100 years earlier, tended to stress solidarity in the face of financial and organisational hardship, a non-hierarchical approach to organising and problem-solving (even in working with male supporters), independence and humilty[1207].

Le récit de fondation, bien que fortement codifié, est un élément clé dans l'histoire de la communauté puisqu'il est le socle sur lequel reposent les singularités de chaque couvent. La période et le lieu de fondation, les fondateurs et fondatrices, et le choix des textes normatifs, sont autant d'éléments qui permettent aux moniales d'enraciner l'existence de leur communauté dans une tradition qui leur est propre. Elles y exposent souvent une chronologie lointaine, où le récit des origines leur permet de cultiver la cohésion de leur communauté autour d'un passé et d'un charisme spirituel partagé. Comment ces thèmes, communs à la plupart des chroniques, annales et remarques, sont-ils mobilisés dans les chroniques de Gravelines et de Rouen ?

Le récit des origines permet d'abord aux religieuses d'inscrire l'existence de leur couvent dans une chronologie et un contexte spécifique. L'histoire des clarisses anglaises de Gravelines commence ainsi : « The engine and beginning of the Convent of the poor Religious of Saint Clare in the Town of Saint Omers. From whence afterwards came the Convent of the English Poor Clares of Graveline[1208] ». Elle retrace d'abord l'histoire du couvent français de Saint-Omer, dont les membres de Gravelines sont issus. Pour écrire ce passage, les Anglaises ont utilisé le récit de fondation de leurs consœurs de Saint-Omer qui relate l'exil des premières clarisses de Veere en 1542 jusqu'à leur installation, à Saint-Omer, en 1581. Cet ouvrage, écrit en français, se trouve

---

1206 Bouter et Caby, *Écrire son histoire : les communautés religieuses régulières face à leur passé : actes du 5e colloque international du CERCOR, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002*, 11.
1207 Anne Winston-Allen, *Convent chronicles: women writing about women and reform in the late Middle Ages* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2006).
1208 *Gravelines Chronicle*, 1.

aujourd'hui dans les archives des clarisses anglaises ; il ne comporte pas de titre, mais une note manuscrite sur la quatrième de couverture indique : « Fait à S[t]. Omer, en nostre Couvent de Pauvres Clarisses, Le Dernier du mois de Juillet en L'an 1626. a L'honneur de Dieu et à L'advancement de La Religion. ainsi soit-il[1209] ». Cette date précise donc qu'il s'agit d'une copie réalisée par les sœurs de Saint-Omer bien après le départ des religieuses anglaises en 1607. Quelques éléments matériels suggèrent que l'envoi de cette copie résulte d'une requête explicite de la part des Anglaises. Le choix du support pourrait indiquer que les clarisses françaises de Saint-Omer avaient conscience que ce document n'aurait pas vocation à être utilisé comme tel mais qu'il serait transformé dans le cadre de l'écriture de la chronique. En effet, elles ont effectué cette copie sur un ensemble de feuillets reliés sur lesquels figurait déjà – sur une dizaine de feuillets – un texte manuscrit latin. En outre, les nombreuses ratures supposent une recopie à la hâte. Par l'ajout de cette introduction, les Anglaises de Gravelines inscrivent leur histoire dans celle de leurs consœurs flamandes, avec qui elles partagent un passé de persécutions et d'errance.

D'abord installées non loin de Veere, à la demande de Charles le Téméraire[1210], les futures clarisses de Saint Omer demeurent un siècle dans leur couvent avant d'être prises sous les feux croisés des guerres entre catholiques et protestants. La chronique raconte comment les religieuses sont violemment délogées de leur couvent, sous la menace des huguenots :

> But in the yeare of our Lord 1542 that unfortunate town being revolted from the Catholic faith & the subjection to their own naturall Prince Philip the second King of Spaine. by the pernicious faction of turbulent hereticks under William of Nassau prince of Orange those miserable wretches on the eleventh of May furiously forc'd into the said monastery, breaking & bruising the Images, pulling down the Altars, plundering the chalices & ornaments & profaning their sacred relicks; finally they set the Convent on fire, threatening the poor Religious with crosses, gibbets & death […][1211].

Les Anglaises choisissent d'inclure ce passage, où leurs consœurs flamandes racontent comment leur couvent est pillé et saccagé avant d'être réduit en cendre. L'insertion de discours rapporté indirect participe du dynamisme des évènements : « One day those bloody Huguenots drunk as much with wine as with cruelty, broke open their chamber dore with their naked swords crying, kill, kill […][1212] ». Les clarisses de Gravelines n'ont certes pas vécu ces épisodes ; pourtant, la formulation du récit créé un sentiment de proximité avec cette période. La suite du texte insiste sur le climat d'instabilité qui ne permet pas aux clarisses de s'installer de façon pérenne :

[1209] MS, « S'en suit l'origine de ce couvent, et comme les première Religieuses d'iceluÿ partant de leur exil, en divers temps, ensemble des extremes dangers et Travaux qu'elles ÿ ont endurez » (Saint-Omer, 1626), 18.
[1210] Duc de Bourgogne et Comte des Flandres, Brabant et Artois.
[1211] *Gravelines Chronicle*, 2-3.
[1212] *Ibid.*, 4.

> for the town was strangely troubl'd in point of Religion even so farr that in the yeare 1581 was thunder'd out by the hereticks a pernicious Edict that all priests, monks Religious both men & women were to leave the towne & Earldome of Antwerp in the space of 24 hours, under very great penaltys; the simple Religious having heard the news of so rigourous a decree were extreamly troubl'd for the shortness of the time, & not knowing where to find a favourable retreat[1213].

En convoquant la mémoire de ce que leurs consœurs de Saint-Omer, issues du « premier exil », ont enduré, les clarisses anglaises de Gravelines mettent en lumière l'itinérance et la souffrance de celles qui ont été persécutées pour leur foi. Elles rappellent aux sœurs présentes la ferveur des premières clarisses face à la menace protestante :

> […] but the fury of the tempest making them more constant burning with the zeal of the honour Of God, & assisted by his holy grace, they said unto them with an invincible courage being that you thirst after our blood & death; behold there are trees enough to hang & strangle us, & so satiate your rage & barbarous cruelty. Oh that we cou'd meet with that happiness to give our blood & lives for the defence of the faith; 'tis that which we seek & passionately desire [1214].

Ces extraits, insérés dans la chronique anglaise, exposent le désir de martyre des clarisses de Saint-Omer et subliment l'adversité de leur situation pour démontrer leur courage. Elles sont présentées comme des agents de la Contre-Réforme, résolument engagées à faire perdurer le catholicisme dans un contexte de trouble religieux. Les clarisses anglaises de Gravelines éludent les cinquante années durant lesquelles le monachisme anglais s'est éteint ; elles situent ainsi la fondation de leur propre couvent dans une continuité à la fois historique et spirituelle. Si les établissements anglais se distinguent par leur caractère national, ils sont ici présentés comme un maillon de la chaîne de couvents engagés pour lutter contre la diffusion du protestantisme en Europe. Ainsi, les Anglaises et les Françaises partagent un ennemi et des objectif communs. Inscrire son origine dans un groupe religieux déjà établi permet d'assoir sa légitimé et de se réclamer d'une tradition spirituelle existante.

Les sœurs de Reims, par exemple, situent également l'origine de leur monastère dans l'histoire d'un autre établissement : le couvent de la fondatrice de l'ordre à Assise. Le récit des origines présenté par les sœurs rémoises se focalise sur le lien étroit avec la communauté originelle de Saint-Damien, via l'intervention de la sœur Marie de Braye, vicaire de Claire d'Assise. Le récit des *Remarques de Reims* insiste sur le prestige de cette première fondation de clarisses en France, directement issue de la communauté de la fondatrice en Italie.

Cet enracinement historique s'accompagne de l'exaltation des fondateurs des couvents. Marie de Braye occupe une position centrale dans les *Remarques de Reims*. Elle n'est pas la fondatrice du couvent à proprement parler, mais c'est pourtant elle qui est envoyée de Saint-Damien à Reims

---

[1213] *Gravelines Chronicle*, 6.
[1214] *Ibid.*, 2-3.

pour remettre aux sœurs le texte de la règle et leur transmettre les préceptes du monastère d'Assise. La religieuse incarne le lien ténu qui unit la communauté originelle et le couvent de Reims, comme en témoigne l'inscription qui figure sur sa sépulture : « Puis fut en nostre monastere la premiere vicaire venerable envoyée par saincte Claire, qu'elle donna la forme et reigle de vie ceans et deceda l'an de l'Incarnation de Jesus Dieu mil deux cent trente[1215] ». Dans la chronique de Gravelines, la biographie de Mary Ward ouvre le premier chapitre ; le récit insiste sur ses origines sociales, sur son lien avec les jésuites, mais surtout sur sa détermination à fonder un couvent de clarisses dédié aux Anglaises. Qu'il s'agisse de Mary Ward ou de Marie de Braye, ces récits mettent en avant leur noblesse et leur vertu tandis que le monastère de Rouen loue le courage de son groupe fondateur. Après un bref récapitulatif des différents acteurs et des procédures administratives, la chroniqueuse rouennaise liste l'ensemble des sœurs fondatrices de la nouvelle maison :

> Those that were design'd to accompany her were these that follow.
> Sister Anne Raphael, (alias) Prow; Sister Mary Gabriel, (alias) Reyner; Sister Magdalen Clare, (alias) Browne; Sister Lucy Clare, (alias) Parkins; Sister Anne Clare, (alias) Yates; Sister Margaret Winifred (alias) Sternehold; Sister Marga ret Ignatius (alias) Bedingfield; Sister Elizabeth Peter, (alias) Salisbury; Sister Francis Clare, (alias) Hone; Sister Winifred Clare, (alias) Giffard; Sister Mary Magdalen, (alias) Paterson; Sister Mary Anna Clare, (alias) Martin; Sister Mary Ignatius (alias) Bradshaigh; & Sister Cicely Francis, (alias) Bradshaigh; Rever end Mother Vicaress herselfwas nam'd Sister Mary Francis, (alias) Taylor[1216].

La chroniqueuse des *Rouen Chronicles* s'applique à nommer, une à une, les religieuses qui ont contribué à la création de la communauté. Le document s'attarde sur les sacrifices et les dangers rencontrés par ce groupe dans le but d'esseimer et, par la suite, sur son succès.

Tandis que Gravelines et Reims font le choix d'inscrire leur histoire dans un passé lointain, le récit de fondation de Rouen s'inscrit dans un passé plus proche. Puisque la chronique de Gravelines s'intègre dans les volumes des *Rouen Chronicles*, l'histoire de la succursale débute en 1644, lorsque les sœurs de Gravelines manifestent leur désir de fonder une nouvelle communauté. Le récit des origines des clarisses rouennaises se présente sous un format particulier : il s'agit d'un retour d'expérience. En effet, il consiste en une lettre envoyée à la maison-mère par la sœur Mary Taylor, future abbesse de la nouvelle communauté. Dans ce document qui compose le chapitre deux, intitulé « Of the letter which Reverend Mother Abbess writt to Graveline, concerning their journey », la religieuse relate le voyage entrepris par le groupe fondateur pour rejoindre la ville de Rouen. La précision et l'exhaustivité de la lettre de la sœur Taylor suppose une prise de notes quotidienne ; son récit plonge les lecteurs au cœur de l'expérience des moniales anglaises.

[1215] Elle décède à Reims en 1230 MS, « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », f.5-6.

[1216] « Rouen Chronicle I », 2012, 4.

Contrairement au travail de synthèse et de traduction effectué sur le texte source par les sœurs de Gravelines, les clarisses de Rouen ont choisi d'insérer cette lettre en l'état. Alors que le reste de la chronique est composé anonymement, l'insertion de ce document peut sembler étonnante. En effet, la lettre de Mary Taylor met en avant la perspective subjective de celle qui deviendra la première abbesse de leur communauté, notamment par l'utilisation du pronom « I », « me » ou « my story[1217] ». Pourtant, la copie de ce document dans sa totalité suggère que les sœurs ont considéré qu'il remplissait tous les critères d'un récit de fondation. Le futur statut de supérieure de Mary Taylor peut expliquer la copie intégrale de sa lettre, sans y effacer son individualité : sa voix, bien qu'individuelle, incarne celle de ses consœurs du groupe fondateur. En outre, elle s'adresse directement à son lectorat par l'emploi du pronom « you » et crée ainsi avec lui une relation étroite. L'insertion de ce document d'archives met également en exergue le lien qui unit les futures sœurs de Rouen et celles de la maison-mère :

> Reverend Mother Abbess, [Tyldesley] & deare Sisters, now at last, to perform the debt of my duty unto you, & my own affection I send you the relation of our poor peregrination & banishment from our thrice happy home, after that tragical morning of our coming from you which I dare not permit my self even to remember, choosing rather to hide under silence what is impossible to be known, & being the least touch'd will hinder both you & us from any further proceeding, & change our intentions, to afford you this little recreation[1218].

Dans sa lettre, Mary Taylor expose ses intentions et témoigne de son allégeance envers ses consœurs restées à Gravelines. La chroniqueuse instrumentalise donc le récit de Mary Taylor et sa voix individuelle qui avaient initialement vocation à informer ses coreligionnaires de Gravelines.

Après avoir procédé à un ancrage historique en établissant des filiations avec d'autres communautés et exalté le rôle des membres fondateurs, les autrices des chroniques procèdent à un enracinement de nature géographique. Cette dimension recouvre des enjeux importants dans les chroniques des clarisses anglaises qui ont connu l'exil et les persécutions sur leur terre natale. Les religieuses de Gravelines mettent en lumière le caractère providentiel de leur nouvelle ville d'accueil et l'hospitalité de ses habitants et ce, depuis le premier exil des sœurs de Veere. Elles écrivent :

> […] those of the town of Terveere […] begged with all instancy of the noble & flourishing town of Antwerp to accept of a little house within their limits to found a Monastery, who having condescended to their desire were *receiv'd with great joy & applause of the inhabitants* who gave them a little convent neere the town where they remain'd for the space of a hundred yeares in the practise of all piety devotion[1219].

[1217] « Rouen Chronicle I », 22.
[1218] *Ibid.*, 4.
[1219] *Gravelines Chronicle*, 2.

Par la suite, la ville de Saint-Omer est présentée aux religieuses exilées comme un espace d'épanouissement spirituel :

> The good pilote bidding them have good courage said: Children, in all the 17 provinces, there is not a place more flourishing in the faith, nor more devout in the service of God then that of Saint Omers in Artoise for in that place all catholicks Ecclesiasticke or seculars are receiv'd with great sweetness, humanity & assistance[1220].

Ces aires géographiques ne sont pas de simples terres d'accueil, elles sont décrites comme le bastion de la Contre-Réforme. Les religieuses de Gravelines précisent, dès les premières lignes, que le roi Phillipe II d'Espagne y conserve son artillerie navale[1221]. À l'inverse, la chronique présente les territoires protestants comme corrompus :

> […] [they] were receiv'd the 4th of August 1581 with great devotion & joy of the people as so many Angels sent from heaven drawn out of an unworthy & ungratfull nation to incorporate them in a place never contaminated, polluted &. suspected for any suspicious opinion against the catholick faith[1222].

Cet extrait reflète toute l'amertume des catholiques anglais, dont les moniales exilées se font ici les porte-paroles. Elle présente l'exil comme une nécessité : il s'agit de préserver l'intégrité spirituelle de ces « anges » en les éloignant d'une terre contaminée par une foi décrite comme toxique. Le premier chapitre de la *Graveline Chronicle* s'achève sur une prière destinée à protéger la ville de Saint-Omer et le couvent de clarisses flamandes :

> O Lord Omnipotent to thee be praise & glory: behold with a mercifull eye those that are shelter'd under the wings of thy divine succour in this virtuous house dedicated to the honour of thy divine majesty. Preserve this Religious & charitable town of Saint Omers form the plague, warre, famine fire, heresy,
> Thunder, treason & all the envious enemys of its good
> Fortune. Great God protector of Catholicks load
> With all happiness its faithfull citizens pre-
> serving them from all miserys, sudden
> & Etemall death; favour their
> vows, second their holy desires,
> bless them O Lord with an
> everlasting benediction
> & crown their merits
> with Eternall
> Laurells. Amen.
> Ipsi honor & gloria qui salvos facit
> Sperantes in te[1223].

Cette prière sanctifie à la fois les pays catholiques, les catholiques eux-mêmes et les couvents. La mise en forme du texte en spirale délimite visuellement la première partie du récit de fondation,

---

[1220] *Gravelines Chronicle*, 7.
[1221] *Ibid.*, 1.
[1222] *Ibid.*, 9.
[1223] *Ibid.*, 10.

précédant le départ des Anglaises de Saint-Omer. Les récits de fondations des clarisses exilées sont très détaillés, traduisant la volonté des chroniqueuses de transmettre aux générations futures les réalités d'une situation inédite : les persécutions et l'exil.

Dans les chroniques de Rouen, la lettre de Mary Taylor décrit chacune des étapes qui ont ponctué leur voyage et établit un sentiment d'ancrage local. À leur arrivée chez les bénédictines françaises de Calais, elle raconte :

> […] the good Mother came to the gate, & there we kneeling unto her, she in the like posture with great humility, *receiv'd us in her arms*, She led us into a room, where with the *greatest expressions of joy & content*, she bid us in most harry manner welcome, sorry only that she was taken so unexpectedly without the least preparation[1224].

Ces diverses expériences attestent la réputation des clarisses anglaises auprès des communautés locales qui les accueillent volontiers en leurs murs. Ailleurs, l'autrice décrit le respect dont fait preuve l'abbesse des ursulines de Boulogne : « I cannot relate all that pass'd in our discourse, the good will they express'd, & indeed their most religious, &: grave conversation, no less respectfull, & religiously observant towards each other, then to us[1225] ». La supérieure de la communauté va jusqu'à lui céder sa cellule afin qu'elle puisse s'y reposer[1226]. À leur départ, elle évoque l'émotion suscitée par leur visite : « they did [it] with such tenderness, as when we came to our taking leave, by embracing each other, the tears fell from their eyes, & with largest expressions of compassion, & charity. They even spent their thoughts to do us good offices[1227] ». Dans chacun des couvents qui les ont reçus au cours de leur voyage, les communautés s'appliquent à divertir leurs invitées, quitte à faire fi de leur *horarium* quotidien, à l'instar des bénédictines de Montreuil : « The good Mother esteeming this to be the last night, sate up with us till twelve a clock, to give herself & her Religious, the content of her our conversation[1228] ». De même, chez les ursulines de Boulogne, l'abbesse décale l'heure du dîner pour le partager avec les Anglaises[1229]. De plus, la lettre expose la compassion et la bienveillance des religieuses françaises envers la situation d'exil des Anglaises. Elle souligne, par exemple, la générosité dont elles font preuve lorsqu'elle raconte que les bénédictines de Montreuil offrent de venir en aide aux femmes exilées en les recevant dans leur couvent :

> […] all the Religious, [did] very great commiseration of our English condition, so much that they had the affection to receive any deserving gentlewoman that wanted means, & if our Sisters opinion may be admitted, they know none to be preferr'd before them[1230].

1224 « Rouen Chronicle I », 2012, 4. Mes italiques.
1225 *Ibid.*, 13.
1226 *Ibid.*, 8.
1227 *Ibid.*, 9.
1228 *Ibid.*, 5.
1229 *Ibid.*, 8.
1230 « Rouen Chronicle I », 2012, 13.

Ces ajustements et l'assistance des Françaises traduisent un sentiment d'appartenance à une même cause. Conscientes des difficultés rencontrées par leurs consœurs, les religieuses françaises leur offrent même un asile prolongé, comme elles ont pu le faire par le passé, en accueillant les clarisses d'Hesdin :

> She seem'd to take great content to heare of England, & any perticulars of our observance, & with the like freedome told us theirs. She invited us to stay with them a while, as the Nunns of Hedine who were there entertained 9 weeks, & should have been longer; if they wou'd have stay'd[1231].

De même, les ursulines de Boulogne, soucieuses de pouvoir communiquer avec les Anglaises, prennent même le soin de convoquer une jeune fille d'origine anglaise pour servir d'interprète, mais celle-ci, raconte-t-elle : « had wholly forgot her English[1232] ». On peut donc voir dans ces différentes haltes la mise en exergue d'une solidarité entre monastères qui transcende la nationalité et l'identité spirituelle déterminée pas l'appartenance à un ordre religieux. Dans son récit, Mary Taylor explique comment chaque communauté cherche à contribuer au renouveau du monachisme anglais, et par la même occasion à l'expansion du catholicisme en Europe. Cette attitude envers les Anglaises présente leur cause comme juste et légitime.

Malgré cette solidarité autour d'une même cause, ce tour d'horizon des communautés cloitrées participe également à la mise en place d'un ancrage identitaire à la fois national et spirituel. Tout d'abord, les différentes observations de Mary Taylor mettent en évidence les particularités culturelles de leurs consœurs françaises, comme l'humour ou la pratique de la bise :

> We then with great expression of affection, took our leaves of the good Religious, embracing each other first one the one side & then one the other, according to the French way, which is their fashion, & even us'd among the meanest people, & expected from every one, which is not without some mortification, if you but behold the person, without an interiour reflection what they are in the sight of God[1233].

En outre, la présence de termes français dans le récit écrit par la religieuse ajoute au sentiment d'immersion mais témoigne aussi de la barrière linguistique entre les communautés locales et exilées ; elle écrit : « the good Mother, with her next unto her, whom they call, *La Mere Assistante*, very affectionately urg'd us to eate[1234] ». Ces observations contribuent à singulariser la position des Anglaises comme étrangères dans un pays d'exil. Il en va de même de certaines pratiques religieuses locales. Chez les ursulines de Boulogne, la sœur Taylor explique par quel mécanisme astucieux les Françaises exposent la sainte Eucharistie : « A Religious sate close by it, & with a little string just at the elevation, drew it up, which being past, presently let it fall againe, it made no noise at all, it

1231 « Rouen Chronicle I », 2012, 10.
1232 *Ibid.*, 8.
1233 *Ibid.*, 7.
1234 *Ibid.*, 8.

seem'd to me a pritty, modest religious invention, & in use in all places as we pass'd[1235] ». Mary Taylor adopte une posture d'observatrice ; elle révèle par la même occasion la diversité des pratiques catholiques dans les couvents en France. En outre, si son récit permet d'établir des similarités spirituelles comme l'amour de la pauvreté des bénédictines de Calais ou le silence pratiqué chez les ursulines de Boulogne, il met surtout en lumière, par effet de contraste, les particularités de l'ordre de sainte Claire. Par exemple, elle décrit de façon détaillée la configuration des différents espaces conventuels dans lesquels elles sont accueillies. Ce faisant, elle met en exergue, d'une part, la précarité du bâti claustral des clarisses anglaises, et d'autre part, la sobriété de leur couvent telle que prescrit par l'idéal de pauvreté. Mary Taylor décrit la grandeur des bâtiments, des cellules, de la grande grille ou encore la sophistication architecturale des ursulines ou des bénédictines. Elle écrit, par exemple, au sujet des ursulines de Boulogne : « […] we went to see their house, but so built by infinit diversitys of little rooms, & entrys as it seem'd to me most dificile and strange[1236] ». De la même manière, chez les bénédictines de Montreuil, elle raconte : « we were brought to the gate, which was presently open'd & there on each side of the cloister just in the manner of ours, but much greater and fairer […][1237] ». L'autrice précise même la taille des lits en indiquant qu'ils sont « grands[1238] » et insiste sur la richesse des ornements. Chez les ursulines, elle relève notamment les broderies des antependiums et l'apparence du tabernacle qu'elle juge d'une « richesse extrême[1239] ». Mary Taylor rappelle ainsi l'attachement à la pauvreté propre aux clarisses.

Ces descriptions minutieuses des communautés françaises mettent également en relief le soin particulier que les clarisses portent à la propreté. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre deux, pour les clarisses la pauvreté n'est pas synonyme d'insalubrité. Ainsi, la sœur Taylor évoque à plusieurs reprises la netteté des habits religieux de leurs consœurs ou de leur couvent[1240]. Cette spécificité des clarisses s'exprime de manière assez explicite lorsqu'elles sont reçues dans l'église de Montreuil :

1235 « Rouen Chronicle I », 2012, 8.
1236 *Ibid.*, 8.
1237 *Ibid.*, 9.
1238 *Ibid.*, 10.
1239 *Ibid.*, 18.
1240 Alors qu'elles sont reçues chez les ursulines de Boulogne Mary Taylor écrit : « [They were] in habit most neat, & their persons very gracious », ou encore « All was exceeding neat, & cleane », « Rouen Chronicle I », 2012, 8. De même, chez les bénédictines de Montreuil, elle relève : This ceremony ended, the Abbess went on with us & led us into the dormitory, where she shew'd us her cell, which I think was […] most neat & clean », « Rouen Chronicle I », 11.

> […] we got to the Church, which we all judg'd had not been swept, since last Easter, but we went into the Chancell, & there order'd our selves to heare Mass and communicate. […] had we a broom, it might have been a good and necessary act of us to have swept it, & left so small a service, to our Lord, where we had receiv'd so great a benefit[1241].

De la même manière, elle détaille le contenu des repas préparés par leurs consœurs, rappelant alors leurs propres pratiques alimentaires. Elle précise par exemple que le repas servi par les bénédictines de Calais est trop copieux : « being full of that which never till we meet in heaven will be entirely disgested[1242] » et ajoute, plus tard, « we were serv'd here, not like Poor Clares, but with a first, second, & third course[1243] ». Ces descriptions réaffirment la sobriété des religieuses de sainte Claire ; elle est un trait distinctif de leur mode de vie, jusque dans les repas.

Enfin, les récits de fondations ont tous pour point commun d'exalter le rôle de la providence dans chacune des étapes de création, surtout lorsque les membres fondateurs se trouvent en difficultés. Dieu est présenté comme un guide et un protecteur, qui préserve les religieuses du danger tout au long du voyage :

> […] & God Almighty was pleas'd so to dispose & moderate what otherwise we were to undergo in so tedious a journey, & indeed it was surely a touch of his, it being above all humane expectation, that in one night their affections shou'd be so efficaciously mov'd, in all respects to commiserate, & assist us[1244].

Les sœurs attribuent au divin le succès de leur entreprise, tant sur le point logistique que financier. En effet, Mary Taylor attribue une impulsion divine à chaque geste de générosité des mécènes envers les sœurs : « It pleas'd God also to move the charity of the people, that we had alms to discharge all the expences we trespassd at Callis, & to send you that little remembrance[1245] ». Dieu vieille donc sur les religieuses et les chroniques rappellent qu'il est la raison d'être des communautés monastiques. La protection divine dont elles font état dans leur histoire contribue à rappeler leur statut de religieuses exilées :

> But our most loving & sweet God that never abandons his creatures that retire under the wings of his protection beyond all humane hopes deliver'd them out of their miserys, bringing them to a calm & assured haven to finish the work of their vocation, for as in a disguis'd habit they presented themselves upon the haven[1246].

Le divin accompagne leurs démarches afin qu'elles puissent accomplir leur vocation – présentée comme un état précieux – sur le continent. Ces différents épisodes rappellent les bénéfices d'une vie consacrée et établissent l'aura de sainteté des moniales. Lorsqu'un soldat Huguenot fait preuve

---

1241 « Rouen Chronicle I », 18.
1242 *Ibid.*, 4.
1243 *Ibid.*, 10.
1244 *Ibid.*, 9.
1245 *Ibid.*, 7.
1246 *Gravelines Chronicle*, 6.

de clémence envers les sœurs et décide de leur laisser la vie sauve, la chronique lui prête ces mots : « these are the children of God[1247] ». L'utilisation du discours rapporté direct accroît la portée du message. L'exaltation de l'intervention divine renforce ainsi la foi des lectrices qui ne peuvent – grâce aux exemples évoqués – que reconnaitre les bienfaits de la providence.

Dès lors, le récit de fondation est un passage clé de l'histoire d'une communauté puisqu'il permet aux religieuses d'établir des filiations et d'inscrire leur existence dans une tradition spécifique. Les thématiques évoquées dans cette partie sont communément abordées dans les chroniques d'autres couvents à travers l'Europe[1248], mais elles font l'objet d'une instrumentalisation unique de la part de chaque communauté. Dans le cadre de la rupture spirituelle causée par la dissolution des monastères et du déracinement physique de l'exil, le récit des origines des couvents anglais offre aux religieuses des points d'ancrage à la fois historiques, géographiques et spirituels. Ces nouveaux repères sont essentiels pour donner du sens à leur existence et garder vivante la mémoire de celles qui se sont battues pour faire perdurer le monachisme anglais et l'esprit de l'ordre.

Par la rédaction d'une histoire officielle de leur couvent, les chroniqueuses unissent leur communauté autour d'un passé commun. Les manuscrits des chroniques anglaises et des remarques de Reims témoignent de l'érudition de leurs autrices et du soin qu'elles ont apporté à sa mise en page. Les chroniqueuses mettent en récit la vie dans le cloître et à l'extérieur, confirmant la nature perméable de la clôture. Ces textes de mémoire structurent le groupe monastique autour d'éléments communs : des valeurs, une histoire et une spiritualité, cultivée par les textes dévotionnels.

1247 *Gravelines Chronicle*, 5.

1248 Voir Gaël Rideau, « Vie régulière et ouverture au monde aux XVIIe et XVIIIe siècles : la Visitation Sainte-Marie d'Orléans: », *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 52-4, nº 4 (2005): 24-49, https://doi.org/10.3917/rhmc.524.0024.

III. Instiller une spiritualité commune

En 1686, des tensions émergent au sein de la communauté des clarisses anglaises de Rouen au sujet de leurs pratiques spirituelles. Bien que succinct, le récit de cet épisode conflictuel en raconte les grandes lignes : l'abbesse et une partie de la communauté refusent d'adhérer aux pratiques mystiques de leur confesseur, le capucin John Golding. La chroniqueuse de Rouen décrit la situation dans laquelle les manuels spirituels jouent un rôle central ; elle écrit :

> […] she [Mother Abbess Giffard] supprest the books the writings that treated of such things as wear contrary therunto as was that of the *Mystique de bon Sens,* that was the title of it, composed by an English Capucin by Name Father John Golding ; her Reverence had the afflication to see the Community divided & the peace therof disturbed. The books wer kept closs for severall years, but infine God permitted the year 1686 they gott out by the violent solicitation of some & wear read publikly in the Refectory […], thus begun our misfortune ; Spirits being carryed away heer with & would not yeald, to have the books put out of the house […][1249].

Pour prévenir la diffusion de la doctrine du capucin au sein du couvent, l'abbesse interdit l'accès aux ouvrages qui en font la promotion, au grand mécontentement de celles qui adhèrent à la vision de Golding. Malgré l'interdiction de la supérieure, les livres sont sortis des archives pour être lus au réfectoire. Ce rebondissement met en exergue le caractère clivant des pratiques proposées par les confesseurs autant que l'importance des livres comme vecteur de spiritualité.

Jaime Goodrich explique que si tous les écrits monastiques peuvent être qualifiés de spirituels, certains ont une fonction purement dévotionnelle, puisqu'ils accompagnent la mise en œuvre de la piété quotidienne des communautés[1250]. Dans tous les ordres contemplatifs, la prière est une activité centrale de la vie dévotionnelle. Marie-Élisabeth Henneau explique la lecture est « strictement règlementée à la fois dans le temps et l'espace mais aussi [dans] ses objets et ses méthodes[1251] ». Les *Ceremonies of our Holy Religion* rédigées par l'abbesse Mary Gough exposent la répartition de ces temps de lecture spirituelles au cours de la journée et précisent les ouvrages à utiliser[1252]. Ils s'ajoutent aux textes prescriptifs et sont le support permettant à la moniale de

---

[1249] « Rouen Chronicle I », 2012, 185.

[1250] Goodrich, *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*, 59.

[1251] Marie-Élisabeth Henneau, « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17e-18e s.) », dans *Lectrices d'Ancien Régime*, éd. par Isabelle Brouard-Arends (Presses universitaires de Rennes, 2003), https://doi.org/10.4000/books.pur.35508.

[1252] L'*horarium* prévoit des temps de lecture publiques et privés. Ils se déroulent dans le chœur, au réfectoire ou encore dans la cellule. La mise en œuvre des activités de lecture est une responsabilité collective. Par exemple, la première moniale à entrer dans le chœur avant les matines est chargée d'allumer une bougie au pupitre avant que la maîtresse du chœur ne sélectionne les prières de l'office, qu'elle indique à la lectrice en disposant différentes cordelettes sur le livre. La lectrice au réfectoire doit veiller à ce que ses lectures soient établies avant qu'elle arrive au pupitre de sorte à ne pas faire attendre la communauté. Elle lit pendant que les sœurs mangent, jusqu'à ce que l'abbesse lui fasse signe d'arrêter, ce qui survient souvent au moment où la dernière portion est servie. Si elle ne lit pas correctement ou qu'elle n'a pas

renforcer, dans le cadre collectif de la vie contemplative, son lien individuel avec Dieu. L'exemple de Rouen évoqué plus haut montre la nécessité de fédérer l'ensemble des religieuses autour d'une spiritualité commune, essentielle à la cohésion du groupe. Au même titre que les biographies spirituelles ou les textes de mémoire, les moniales interviennent dans la création des textes dévotionnels de leur communauté. Par la copie ou la création de miscellanées, elles s'approprient les ouvrages imprimés et composent, pour leurs consœurs, des supports de dévotions adaptés aux spécificités de leur spiritualité. Si elles ne sont pas les autrices de ces textes, l'intérêt qu'elles leur portent ainsi que le temps passé à les copier signalent leur importance dans la vie du couvent. Elles contribuent ainsi à uniformiser les pratiques et unir les religieuses autour de dévotions partagées.

Grâce aux ouvrages manuscrits présents dans les archives des clarisses anglaises, il est possible d'identifier la manière dont elles composent leurs manuels spirituels et participent à instaurer des dévotions communes. À l'instar des copistes, les confesseurs jouent un rôle crucial dans l'orientation religieuse de la communauté.

a. S'approprier le texte imprimé

Outre les ouvrages imprimés, les religieuses copient, compilent ou composent de nombreux ouvrages spirituels manuscrits. Le type de livre en circulation dans le cloître résulte d'une sélection attentive puisqu'ils sont au cœur des pratiques dévotionnelles de la communauté dont ils cultivent l'identité spirituelle. Ils sont donc le produit d'un besoin et d'une réflexion particulière. En outre, le soin que les copistes accordent à la mise en page des ouvrages spirituels révèlent leur importance dans la vie contemplative quotidienne. Parmi ces copistes, deux religieuses ont décliné leur identité sur un ou plusieurs manuscrits, permettant ensuite d'identifier d'autres de leurs productions : il s'agit de la sœur rouennaise Elizabeth Cornwallis et la sœur airoise Elizabeth Mylott. Tandis que les sources conventuelles et les textes de mémoire n'apportent pas de précisions sur le processus de désignation de ces copistes ni sur leur formation, leur travail montre qu'elles étaient dotées d'un savoir-faire certain.

prévu suffisamment de lecture pour toute la durée du repas ou de la collation, elle doit confesser sa faute au milieu du réfectoire ou embrasser le sol.



Figure 31 – Ornements, MS52, The Stations of the Passions, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham

Lorsqu'elles incorporent des gravures dans leurs manuscrits, elles les décorent de riches ornements.



Figure 32 – MS, PCD 33, *Devotions to Jesus Maria Joseph*, 1723

L'entreprise des copistes ne consiste donc pas seulement à copier le texte mais à créer un support de dévotion esthétique.

Les prescriptions liturgiques prévoient une série d'ouvrages spécifiques pour chaque office, les jours saints ou les cérémonies particulières comme les vêtures, professions ou jubilés. Ces textes se trouvent dans le *Bréviaire* et le *Missel* tridentins, toutefois, les clarisses de Rouen feront imprimer pour leur couvent, le livre *Cérémonies qui s'observent, à la Véture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monastére de Jésus Maria Joseph*[1253]. Cet ouvrage présente le déroulement de chaque cérémonie et propose une version bilingue latin/français de la liturgie. Aux hymnes, prières et psaumes imprimés, les religieuses ajoutent, à la main, les partitions correspondantes. À l'inverse,

[1253] *Cérémonies qui s'observent, à la Vêture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monstére de Jesus, Maria, Jospeh*, 1701.

elles collent parfois des segments imprimés dans leurs ouvrages manuscrits. Ainsi, les religieuses complètent les ouvrages liturgiques de sorte qu'ils répondent aux besoins dévotionnels de la communauté.

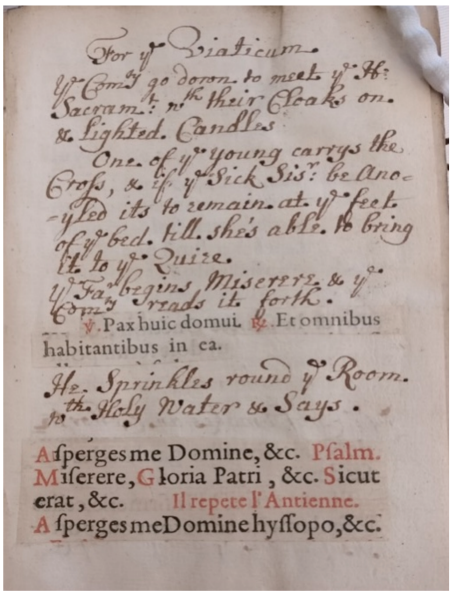

For ye Viaticum.
Ye Comty go down to meet ye Hr Sacram.t: wth their Cloaks on. & Lighted Candles
One of ye young carrys the Cross, & ye Sick Sis: be Anoynted its to remain at ye feet of ye bed. till she's able to bring it to ye Quire.
Ye Fa? begins Miserere, & ye Com? ends it forth.
℣. Pax huic domui. ℟. Et omnibus habitantibus in ea.
He Sprinkles round ye Room. wth Holy Water & Says.
Asperges me Domine, &c. Psalm. Miserere, Gloria Patri, &c. Sicut erat, &c. Il repete l'Antienne.
Asperges me Domine hyssopo, &c.

Figure 33 - MS 0236, Darlington Collection, np.

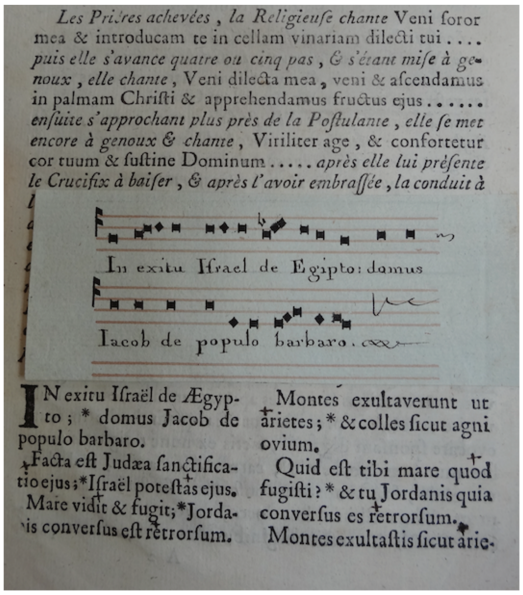

Les Prières achevées, la Religieuse chante Veni soror mea & introducam te in cellam vinariam dilecti tui .... *puis elle s'avance quatre ou cinq pas, & s'étant mise à genoux, elle chante,* Veni dilecta mea, veni & ascendamus in palmam Christi & apprehendamus fructus ejus ..... *ensuite s'approchant plus près de la Postulante, elle se met encore à genoux & chante,* Virtiliter age, & confortetur cor tuum & sustine Dominum ..... *après elle lui présente le Crucifix à baiser, & après l'avoir embrassée, la conduit à*
In exitu Israel de Egipto: domus
Iacob de populo barbaro.
IN exitu Israël de Ægypto; * domus Jacob de populo barbaro.
Facta est Judæa sanctificatio ejus; * Israël potestas ejus.
Mare vidit & fugit; * Jordanis conversus est retrorsum.
Montes exultaverunt ut arietes; * & colles sicut agni ovium.
Quid est tibi mare quod fugisti? * & tu Jordanis quia conversus es retrorsum.
Montes exultastis sicut arie-

Figure 34 - *Cérémonies qui s'observent, à la Véture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monastére de Jésus Maria Joseph*, 4.

Outre ces textes réservés à une occasion spécifique, les religieuses composent leurs propres miscellanées, dans lesquelles elles sélectionnent les psaumes, prières, litanies, vies saintes et textes normatifs de leur choix. Plusieurs manuscrits témoignent de cette pratique de compilation sur mesure[1254]. Le manuscrit MS6 est un recueil de dévotions copiées par plusieurs religieuses ; il regroupe des psaumes pénitentiels, des prières et des chants de Thomas d'Aquin[1255] ainsi que des prières pour Vendredi saint. Le manuscrit MS7 contient l'« objectif du matin » que les religieuses exécutent tous les matins avant la Prime, des prières qui précèdent et suivent la Communion, des exercices pour l'office divin (en français) et des oraisons funèbres dédiées aux bienfaiteurs[1256]. Ces miscellanées dévotionnelles contiennent des textes en latin, en anglais et en français, témoignant de l'acculturation progressive des couvents exilés mais aussi de la circulation, dans la clôture, de textes spirituels locaux. Par ce travail de sélection de textes spirituels ou normatifs, les moniales

[1254] Par exemple, voir PCD MS 6, « Devotional Miscellany »; PCD MS 7, « Exercises and Devotions » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; PCD MS 8, « Sermon, meditations and prayers » (1706), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; PCD MS 9, « Meditations, prayers and devotions » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham. ; MS, BW24, « The litany of the holy sacrament and other prayers » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.e

[1255] Par exemple, on y trouve les prières « Adoro Te » (p 80- 82), « Lauda Sion » (82-85) ou « Pange Lingua » (86-87). PCD MS 6, « Devotional Miscellany ».

[1256] PCD MS 7, « Exercises and Devotions ».

facilitent la mise en œuvre des lectures quotidiennes et façonnent la spiritualité de leur communauté autour de textes spécifiques.

Les litanies – tout particulièrement celles des saints – occupent une place importante dans l'entretien et la promotion de l'identité spirituelle de l'ordre. Compilées par les clarisses dans plusieurs ouvrages, ces courtes prières liturgiques sont principalement consacrées aux saints et saintes de la famille franciscaine à l'exemple de saint François, saint Antoine de Padoue, sainte Claire, sainte Colette de Corbie et de sainte Catherine de Bologne. C'est aux complies[1257] que les sœurs rendent hommage aux saints et saintes de l'ordre par la lecture des litanies mais aussi par la lecture de leur *Vita*. Pour ce faire, elles constituent des manuscrits qui présentent, sous forme de recueils, plusieurs vies de saints. Composé en 1720 par la sœur Elizabeth Cornwallis, *A short compendium of the lives of the Saints of our holy Order for every day of the year* présente deux courtes notices biographiques – un saint et une sainte – pour chaque jour de l'année[1258]. Dès la page de garde, l'autrice rappelle le lien ténu entre l'entretien de « l'esprit de l'ordre » et la commémoration des saints :

> Those who desire the spirit of our holy Order, must have recourse to the saints of the Order. You will find heer two Saints for every day of the year to which you may have recourse for their protection, & your imitation, you will find exemples of all vertues suting to every ones necessitys : Say some prayers every day in their honor blessing God for the glory they possess in heaven, & they will not faile to be mindfull of you whilst you are here on Earth. Laudate Dominum in Sanctis ejus[1259].

Cet ouvrage, par sa composition, lisse et unifie les pratiques spirituelles communautaires quotidiennes. Son format diffère des biographies spirituelles traduites par Elizabeth Evelinge dont la lecture s'étend nécessairement sur plusieurs jours. La lecture des litanies et des biographies des saints de l'ordre participe donc de la cohésion communautaire autour de modèles de spiritualité communs.

Ces temps de dévotion collective s'accompagnent de dévotions plus privées, lors desquels la moniale est libre de s'adonner aux méditations de son choix. L'*horarium* des clarisses prévoit ces moments de piété individuelle à l'atelier après la prière, dans sa cellule après le repas du midi ou le soir avant de se coucher. Cette liberté est néanmoins toute relative puisque les textes auxquels elles ont accès, ainsi que leur lieu de consultation, sont régulés par les supérieurs masculins et l'abbesse. Les moniales peuvent donc lire les ouvrages prescriptifs ou lire des ouvrages de méditation. Cette

---

[1257] Office qui précède l'heure du coucher.
[1258] La majorité des saints et saintes commémorés dans ces manuscrits sont du XVIème siècle. Le saint le plus récent de l'ouvrage est Blessed Honoratus, canonisé en 1650. PCD MS 24, « A short compendium of the lives of the Saints of our holy Order for every day of the year 1720 » (1720), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
[1259] *Ibid.*, 6.

pratique est centrale dans la vie contemplative des moniales et consiste en une réflexion individuelle sur un sujet spécifique. Il peut s'agir de considérations générales sur l'état religieux, à l'instar des sept méditations françaises contenues dans l'ouvrage MS8, « Le Bonheur de la Vie Religieuse » et « L'Esprit de la Vie Religieuse[1260] ». D'autres ouvrages renforcent le sentiment d'appartenance à un ordre spécifique comme en témoignent les manuscrits *Reflections on being a Poor Clare*[1261] et les multiples copies de l'ouvrage *Pious considerations on the holy Rule of S. Clare*[1262], dont l'original avait été donné aux clarisses airoises par leur confesseur. Il délivre un ensemble de méditations sur la règle de sainte Claire et se situe à la croisée du texte prescriptif et spirituel. Dans l'introduction, l'auteur écrit :

> That you may live and dye the worthy Daughters of S. Clare, and be for ever own'd by S.Francis for this true and legitimate Children, I advise you often and seriously to reflect on your holy Institute, the choice Epitome of all Evangelical Perfection ; for which end I've selected the substance thereof, and put in form of Meditation, that so it may serve you for the ordinary theme of your Mental prayer, it being in my opinion, the most profitable you can possibly Meditate on, and what is most conform to your holy Profession […][1263].

Ainsi, il souligne les bénéfices de telles méditations tournées vers les valeurs fondatrices des clarisses. De la même manière, le manuscrit *Meditations upon our holy Rule and Ordinances*[1264], traduit de l'ouvrage de Jean d'Ambrun, contient quatre-vingt-quinze méditations, chacune déclinée en trois points. Ces textes s'accordent sur l'importance des méditations et des prières. Dans l'ouvrage *Meditations tirées de l'Ecriture Sainte*, contenant des prières en français et en anglais, l'auteur déclare : « Tis by a fervent & perseverant prayer that we obtain of God forces to observe the Rule of St. Clare with fidelity[1265] ». Certains présentent des dévotions dédiées à des célébrations spécifiques comme le manuscrit *Meditations for all the Sundays & holy days throughout the year early*[1266].

Les ouvrages copiés par les sœurs promeuvent aussi des formes de dévotion associées aux fondateurs de l'ordre. Claire d'Assise est connue pour avoir accompli le miracle de repousser l'armée sarrasine, prête à s'introduire dans son couvent, en priant, le Saint-Sacrement à la main. Les textes réfèrent souvent à sa dévotion à l'Eucharistie et à ses vives réactions lors de la réception de

---

1260 PCD MS 8, « Sermon, meditations and prayers », 42-46.
1261 PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1262 PCD MS 59, « Pious considerations on the holy Rule of S. Clare » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1263 *Ibid.*, 5-6.
1264 PCD MS 37, « Meditations upon our holy Rule and Ordinances » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1265 *Ibid.*, 20.
1266 PCD MS 19-21, « Meditations tirées de l'Ecriture Sainte » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham; PCD MS 36, *Meditations for all the Sundays & holy days throughout the year early*, s. d.

l'hostie[1267]. Une méditation copiée par la sœur Elizabeth Corwallis à Rouen encourage les sœurs à adopter un comportement similaire en considérant la présence réelle du Christ dans l'eucharistie[1268]. L'expérience d'autres saintes, comme Madeleine de Pazzi renforce l'importance de ce culte ; le texte raconte qu'elle visitait son « aimable Époux trente fois par jour dans le Saint-Sacrement[1269] ». De même, l'ouvrage mobilise l'exemple de François Xavier et explique qu'il passait souvent la nuit dans la sacristie, près du Saint-Sacrement[1270]. Le manuscrit *Meditations on the Holy Sacrament*, invite à des considérations similaires en exhortant les sœurs à contempler le Christ et son sacrifice[1271].



Figure 36 – Sainte-Eucharistie, MS52, The Stations of the Passions, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham

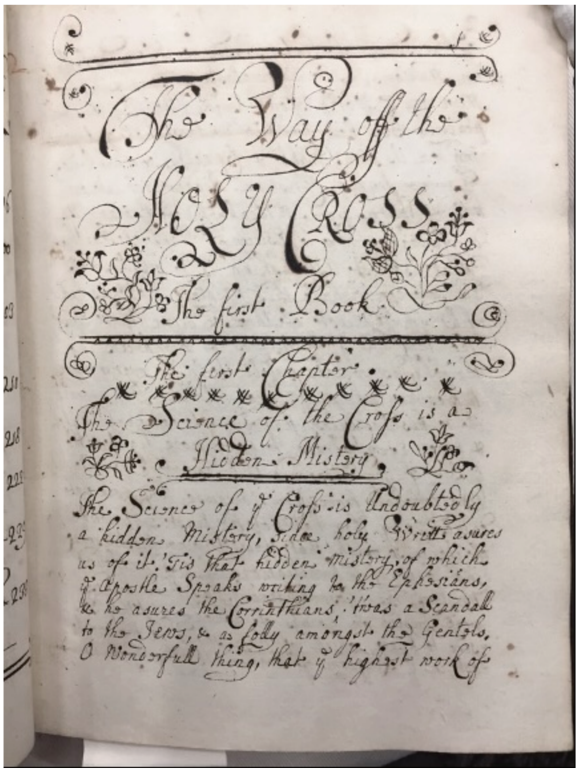


Figure 36 - MS50, The Way of the Most Holy Cross, Elizabeth Mylott, Darlington Collection, Palace Green Library, Durham

Cette thématique de l'Eucharistie renvoie à une seconde dévotion très populaire chez les clarisses et associée à François d'Assise : la Passion du Christ. En effet, la spiritualité du fondateur de l'ordre franciscain repose sur l'imitation du Christ pauvre et souffrant sur la croix. Cette dévotion s'exprime notamment lorsqu'il reçoit les stigmates, deux ans avant sa mort, alors qu'il est en retraire au Mont Alverne. La lecture des sources conservées dans les archives des clarisses anglaises révèle

---

1267 Joan Mueller, *A Companion to Clare of Assisi : Life, Writings, and Spirituality*, vol. 21, Brill's Companions to the Christian Tradition (Leiden: Brill, 2010), 40.
1268 PCD MS 10, « Prayers and devotions » (s. d.), 65, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1269 *Ibid.*, 65. Ma traduction.
1270 *Ibid.*, 65.
1271 PCD MS 13, « Meditations on the Holy Sacrament » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

l'affection des clarisses anglaises pour les méditations de la Passion du Christ. En 1728, la sœur airoise Elizabeth Mylott entreprend la traduction des quatre volumes de l'abbé Henri-Marie Boudon, *Les Saintes Voyes de la Croix*[1272]. De même, la présence de nombreux exemplaires du manuscrit *The Stations of the Passion* ou *The Stations of Good Friday* confirme que c'est une dévotion pratiquée par plusieurs sœurs dans le cloître. Ces ouvrages révèlent la volonté des clarisses anglaises de cultiver une spiritualité centrée sur l'expérience et le charisme des fondateurs de la famille franciscaine.

Enfin, leurs archives dévoilent leur adhésion, à des formes de piétés nouvelles telles que la dévotion au cœur sacré de Jésus. Diffusée par François de Sales, cette forme de piété se popularise au début du XVIIIème siècle. En 1616, l'homme publie à destination des visitandines son *Traité de l'amour de Dieu* dans lequel il accorde une place toute particulière à l'amour de Dieu, dont le cœur du Christ est le creuset. La religieuse Marie-Marguerite Alacoque devient la figure de proue de ce mouvement qu'elle entend bien diffuser avec l'assistance de son directeur spirituel, le jésuite français Claude de La Colombière[1273]. Ce dernier entretient des liens étroits avec l'Angleterre lorsqu'il devient en 1676, le prédicateur de la future reine Marie de Modène. En copiant des épisodes de l'hagiographie de Marie-Marguerite Alacoque dans leurs miscellanées, les clarisses participent à diffuser cette spiritualité, portée par une religieuse charismatique et un jésuite influent en Angleterre. De même, les clarisses copient le manuscrit *The Devotion to the Sacred Heart of Our Lord Jesus Christ,* inspiré de l'œuvre du jésuite français Jean Croiset[1274]. L'ouvrage liste les saints et les saintes dévoués au sacré cœur tel que sainte Claire, sainte Gertrude, sainte Mechtilda, sainte Catherine de Sienne, saint Bernard ou saint Lansperge[1275].

Dans ces ouvrages copiés ou traduits les religieuses s'approprient les textes d'auteurs anciens ou nouveaux. Leurs réalisations cultivent les dévotions issues des expériences spirituelles extraordinaires de leurs fondateurs mais témoignent aussi de leur aptitude à intégrer de nouvelles pratiques et à s'inscrire ainsi dans la spiritualité de leur époque. Cette diversité spirituelle est aussi influencée par les méthodes et pratiques de leurs directeurs de conscience.

[1272] PCD MS 50, « The Way of the most Holy Cross » (1728), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham. L'ouvrage français *Les Saintes Voyes de la Croix* est très populaire ; il sera réédité plusieurs fois en 1671, 1673, 1679, 1682, 1685, 1687, 1688, 1698. Les éditions de 1716, 1728, 1752, se trouvent dans les archives des clarisses anglaises.

[1273] Gauthey François-Léon, *Vie et œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, vol. 2 (J. de Gigord L. Demarteau, 1915), 405-8.

[1274] Jean Croiset, *La Dévotion au Sacré-cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ*, vol. 1 (Lyon: Freres Bruyset, 1732).

[1275] PCD MS 29, « The Devotion to the Sacred Heart of Our Lord Jesus Christ » (s. d.), 79-90, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

b. Influence des directeurs spirituels

La règle de sainte Claire et les constitutions colettines délivrent le cadre qui unit la communauté tandis qu'au niveau individuel, chaque religieuse suit les conseils de son confesseur et de son directeur spirituel. Ces derniers sont chargés de guider la moniale dans son cheminement personnel vers Dieu. Cette quête individuelle du divin s'inscrit dans le cadre collectif de la dévotion monastique et nécessite l'accompagnement d'une autorité compétente. Les directeurs spirituels et les confesseurs se font le relais de méthodes spirituelles qu'ils transmettent par leurs conseils mais aussi, en mettant à disposition des moniales de nombreux ouvrages de dévotion que les sœurs vont ensuite copier. Cette section démontre que ces hommes contribuent à façonner le contenu des bibliothèques monastiques qui deviennent alors le reflet de leurs enseignements.

À l'époque moderne, la spiritualité laïque comme régulière est profondément marquée par les *Exercices Spirituels* du fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola[1276]. Les *Exercices Spirituels*, comme leur nom l'indique, sont une série d'exercices destinés à stimuler l'oraison mentale et à atteindre, à terme, l'état d'union mystique[1277]. Alors que cette méthode, qui découle de son expérience personnelle, est initialement pensée pour les missionnaires jésuites, elle est ensuite adaptée aux pratiques des laïcs, des religieux et des religieuses. Peu favorable à proposer ces exercices aux femmes, il exhorte les jésuites à faire preuve de prudence et surtout, de retenue, dans la direction spirituelle des religieuses. Dans leurs travaux sur les bénédictines de Cambrai, Laurence Lux-Sterritt et Jaime Goodrich, démontrent que le choix du type de direction spirituelle est un sujet fort épineux, parfois source de conflits. La controverse survenue chez les bénédictines anglaises de Cambrai souligne le caractère clivant que peut revêtir un encadrement spirituel qui ne fait pas l'unanimité au sein de la communauté ou auprès de l'Église. Lorsque les sœurs choisissent un conseiller, elles expriment leur préférence pour une vision spécifique de la spiritualité.

Les couvents anglais exilés bénéficient pour la plupart de conseillers spirituels jésuites. Les clarisses anglaises de Gravelines sont assistées pas le père George et le jésuite Roger Lee, tandis qu'à Rouen, elles sont assistées par le père Rookwood et le jésuite Andrew Silliard. L'encadrement des jésuites dans les couvents des clarisses anglaises est visible dans la composition de leur bibliothèque conventuelle. Par exemple, elles copient l'ouvrage du jésuite français Claude Gentil intitulé *The Virgins Solitude, or the Life and Virtues of the ever Blessed Virgin Mary*[1278]. Traduit en anglais par un franciscain, ce livre propose une série d'exercices qui s'adressent aux femmes laïques et

---

1276 Laurence Lux-Sterritt, « Dieu ou les hommes ? Vivre l'obéissance dans les couvents anglais en exil (1598-1688) », *E-rea*, nº 18.1 (2020): 7, https://doi.org/10.4000/erea.10966.
1277 *Ibid.*, 7.
1278 PCD MS 53, « The Virgins Solitude » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

religieuses, qu'il désigne ainsi : « [The] Virgins Consecrated to God, either by the Vows of Religion, or by a Devout and retired Life in the World[1279] ». Ses exercices prennent la forme de méditations autour de l'Évangile sur une durée de huit jours. Par exemple, le premier jour, le thème de méditation est le suivant : « The first Conception of the Virgin Mary in the Eternal Ideas of God[1280] ». La méthode de Claude Gentil propose aussi une série de retraites spirituelles dont il détaille l'organisation dans la section « A short Distribution of time during a Spiritual Retreat[1281] ».

Les ouvrages jésuites proposent une pratique spirituelle organisée autour d'exercices définis. L'approche d'Ignace de Loyola jouit d'une grande popularité tant auprès des fidèles qui apprécient sa simplicité, que du Saint-Siège dont elle relaie les idées sur la justification. En effet, ces exercices insistent sur le rôle actif de la volonté humaine dans l'obtention de la Grâce et du Salut, sous la supervision aguerrie d'un conseiller spirituel[1282]. Laurence Lux-Sterritt observe que cette régulation est d'autant plus stricte lorsqu'il est question de la spiritualité des femmes, jugées plus sensibles. Au sein d'une Église post-tridentine hautement hiérarchisée, le confesseur ou directeur spirituel est alors « le seul garant de la conformité avec les préceptes de l'Église[1283] » mais aussi le « vecteur de l'illumination spirituelle des moniales[1284] ». Le jésuite Claude Gentil, dans un ouvrage à destination des prêtres, définit les contours de leur fonction de conseiller spirituel[1285]. De la même manière, l'ouvrage du jésuite Adrien Parvilliers, traduit en anglais par la sœur airoise Elizabeth Mylott et inclus dans un recueil de méditations, rappelle le rôle du confesseur comme transmetteur[1286]. Dans la section « Supplications aux confesseurs & directeurs », Parvilliers écrit : « […] L'auteur de ce livre supplie très-humblement les Confesseurs & Directeurs, […] d'inspirer la dévotion des stations à leurs Pénitens & à leur Pénitentes, & à toutes les personnes qui sont sous leur conduite […][1287] ». Ainsi, tout tend à renforcer leur autorité et à mettre en exergue leur position centrale dans la transmission d'une spiritualité spécifique. La dévotion ignatienne est représentée dans les

---

1279 PCD MS 54, « The Virgins Solitude, or the Life and Virtues of the ever Blessed Virgin Mary » (s. d.), 1, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1280 *Ibid.* 3.
1281 *Ibid.* 1-10.
1282 Jean Krynen, *La mystique déracinée. Drame (moderne) de la théologie et de la philosophie chrétiennes (xiiie-xxe siècle)* (Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2016), https://doi.org/10.4000/books.putc.10192.
1283 Lux-Sterritt, « Dieu ou les hommes ? », 8.
1284 *Ibid.* 8.
1285 Claude Gentil, Examens particuliers pour les prêtres ; ou Considérations sur les vertus les plus nécessaires à un ouvrier évangélique: sur le saint sacrifice de la messe ; sur l'administration du sacrement de pénitence ; sur l'union qu'un ecclésiastique doit faire de la science avec la vertu (Seguin ainé, 1828), https://books.google.fr/books?id=YeYjNjSTZ6IC.
1286 Sur le manuscrit figure l'inscription : « Done into English for the use of ye most virtuous Poor Clares att Aire. By their Unworthy Sister & Servant S: M M », PCD MS 52, « The Stations of the Passion » (1736 1732), 1, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1287 Adrien Parvilliers, La Dévotion des prédestinés, ou les stations de Jérusalem, pour servir d'entretien sur la passion de notre seigneur Jésus-Christ, crucifié : par le R. P. Adrien Parvilliers, de la Compagnie de Jésus, missionnaire apostolique de la terre sainte, 9-10.

documents de Gravelines, Rouen et Ayre, bien que les sœurs disposent d'ouvrages proposant une autre approche spirituelle, pourtant opposée à celle des jésuites.



Figure 37 - Portrait de David Baker (Augustine Baker), gravure par William Faithorne, 1657, National Portrait Gallery, London

En effet, d'autres directeurs se proposent d'aborder d'une toute autre manière l'accès à l'union divine. C'est notamment le cas du bénédictin anglais Augustine Baker, directeur spirituel des bénédictines de anglaises de Cambrai à partir de 1624. Accusé d'inciter les sœurs à la désobéissance, il est contraint de quitter ses fonctions en 1633. Ceci n'entache pourtant pas son aura auprès des religieuses anglaises et, en 1638, il rédige, à l'attention des clarisses d'Aire-sur-la-Lys, un ouvrage intitulé *A Summarie of Perfection*[1288]. Son approche ne se limite pas aux communautés bénédictines mais à tous les ordres religieux ; il explique : « [The] purity of heart & continuallnesse of prayer doe as well apperteine […] to all other contemplative orders[1289] ». Baker remet en cause l'efficacité des exercices jésuites et juge superflue et contre-intuitive l'intervention trop affirmée des directeurs spirituels. À l'inverse, il préconise la prière contemplative, la méditation sur les textes des grands mystiques et ne recommande l'assistance d'un conseiller extérieur qu'en cas de difficulté particulière[1290]. Selon lui, c'est à Dieu que les fidèles doivent leur obéissance, non à ses créatures[1291]. Dès lors, le cheminement vers le divin est un voyage tant individuel qu'intime ; il précise : « the longer the soule lives faithfullie prosecutinge such her actuation, the more abstruse, simple, pure & intense or strict & permanent or stable doe her unions with God grow to be[1292] ». Il ne s'agit pas d'œuvrer activement à la recherche de l'union divine, mais plutôt de laisser de côté les choses terrestres pour accueillir la Grâce divine qu'il définit comme toute puissante face à la volonté humaine. Dans son traité *Doubts and Calls*, il déclare :

1288 Augustine Baker, *Fr. Augustine Baker, O.S.B : The Anchor of the Spirit; The Apologie; Summarie of Perfection*, éd. par John Clark (Salzburg: Institut fur Anglistik und Amerikanistik, 2008), 96.
1289 *Ibid.*, 97.
1290 Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares »; Lux-Sterritt, « Dieu ou les hommes ? », 25.
1291 Lux-Sterritt, « Dieu ou les hommes ? », 30.
1292 Baker, *Fr. Augustine Baker, O.S.B : The Anchor of the Spirit; The Apologie; Summarie of Perfection*, 96.

> How dangerous the neglect of the grace of God and his call to an Internall life. How ungratefull it is to God, and how perilous to the soul, (whom God hath once illuminated to know the right way of serving him in leading an internall life) to leave that course[1293].

Cette vision particulière de la Grâce et la promotion d'une spiritualité féminine déhiérarchisée et autonome déplait à une partie de l'Église qui n'y reconnait point ses préceptes sur la justification. Dès lors, Baker est accusé d'hérésie. En effet, sa doctrine sur le salut rejoint celle d'un mouvement alors au cœur des controverses : le jansénisme.

Porté par Corneille Jansen, évêque d'Ypres et auteur du célèbre *Augustinus*, ouvrage posthume publié en 1640, le jansénisme promeut une vision de la Grâce qui s'oppose à celle promulguée par l'Église tridentine. Inspiré par la doctrine de saint Augustin qu'il interprète au sens stricte, Jansen soutient que le salut du chrétien est déterminé par la Grâce et donc, par le bon vouloir de Dieu. Il se rapproche ainsi de la doctrine de la prédestination si chère aux Protestants. Les principes qu'il défend sont d'ailleurs officiellement condamnés en 1653 par la bulle *Cum occasione* d'Innocent X. Michel Le Guern note que le jansénisme est un courant conservateur qui refuse l'esprit de la Réforme catholique et les nouveaux mouvements religieux comme celui de la Compagnie de Jésus, plus spécifiquement, le molinisme. Jansen, en annexe de son *Augustinus*, formule une critique étayée de la spiritualité des jésuites, jugée trop optimiste. En outre, la querelle du jansénisme ne se limite pas à un désaccord théologique mais devient très vite un conflit de pouvoir. Port-Royal devient le centre spirituel du jansénisme dont il abrite ses défenseurs : Saint-Cyran, Antoine Arnauld ou encore l'abbesse réformatrice, Angélique Arnauld. Leur plus vif opposant est le Cardinal Richelieu, ministre de Louis XIII et fervent partisan des jésuites. Au milieu du siècle, le pouvoir royal accuse les jansénistes de promouvoir l'hérésie.

Pourtant, si Augustin Baker déconseille la pratique des exercices Ignatiens, il ne les exclut pas entièrement de sa méthode et les recommande parfois même aux bénédictines de Cambrai[1294]. Il ne s'oppose pas non plus à la lecture d'ouvrages jésuites, dont il fait la promotion dans ses propres traités. Ses recommandations de lectures peuvent surprendre par leur diversité : Baker opère une sélection d'auteurs issus de toutes les époques, les aires géographiques et les traditions spirituelles – laïques ou cloîtrés. Lui-même contribue, par la traduction et la copie, à rendre ces ouvrages accessibles aux religieuses, à l'exemple de sa traduction des *Twelve Mortifications* d'Hendrick Herp (Harphius), que les clarisses airoises copieront dans le manuscrit MS66. Ce dernier est représentatif de l'influence Bakerienne sur les productions textuelles sur les sœurs puisqu'il consiste en une

---

[1293] PCD MS 66, « Translations from Blosius, Harphius and other works about prayer and spirituality with some devotions to the Blessed Sacrament » (s. d.), 57-60, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

[1294] Il recommande les auteurs jésuites comme Loarte, Galliardi, Cotton. Voir John Rhodes, « Dom Augustine Baker's Reading Lists », *The Downside Review* 111, n° 384 (1993).

compilation de textes issus d'horizons spirituels variés. D'abord, on y retrouve des traductions des textes du mystique franciscain Bonaventure mais aussi des auteurs controversés de la mystique rhénane comme maître Eckart. Ses idées, jugées trop audacieuses, sont condamnées par l'Église en 1329 mais ont influencé la pensée d'autres dévots comme Suso et Tauler. L'ouvrage MS66 comporte également des extraits d'une traduction de l'ouvrage *Insitutio Spiritualis* de Louis de Blois-Châtillon (Blosius), dans lequel il fait l'apologie de la prière mentale et affective[1295]. Ces miscellanées montrent que les clarisses d'Aire-sur-la-Lys ont une affinité plus marquée que leurs consœurs avec la mystique Bakerienne. Cette tendance peut s'expliquer par la direction franciscaine du couvent qui prévaut sur celle des jésuites, soulignant les rivalités entre ces deux groupes. De même, à Rouen, le conflit autour des pratiques mystiques du père Golding reflète les tensions entre l'esprit janséniste et jésuite. Si une partie de la communauté souhaite conserver une spiritualité ignatienne, la destitution de l'abbesse Giffard et la nomination de Mary Talbot, supportrice des pratiques mystiques, prouve qu'une partie des moniales souhaite s'adonner à ce type de dévotion. Ces conflits relevant des pratiques spirituelles n'empêchent pas les sœurs de copier des textes issus d'autres courants spirituels.

Parmi les textes copiés dans le manuscrit MS66, se trouve un ouvrage qui allie la pensée des mystiques comme Eckhart ou Baker à celle des jésuites. Il s'agit du texte de l'Anglais William Peryn, *Spirituall exercises and goostly meditacions: and a neare waye to come to perfection and lyfe contemplative*, imprimé à Londres en 1557[1296], dont plusieurs extraits se trouvent copiés par les religieuses airoises dans le manuscrit MS66[1297]. Fervent opposant de la réforme henricienne, William Perryn quitte l'Angleterre vers 1534 et se réfugie à Louvain avec d'autres exilés anglais. Intellectuels et religieux anglais occupent, sur le continent, une position privilégiée qui leur permet de façonner et disséminer leurs idées en Angleterre. Son livre, est dédié à deux religieuses anglaises Katherine Palmer, anciennement brigittine à l'abbaye de Syon et Dorothy Clement[1298], clarisse au couvent flamand de Louvain[1299]. Dans la préface datée de 1555, il s'érige presque en directeur spirituel lorsqu'il explicite

---

1295 Ces extraits sont issus de la traduction anglaises imprimée à Louvain en 1553. PCD MS 66, « Translations from Blosius, Harphius and other works about prayer and spirituality with some devotions to the Blessed Sacrament », 205-6. PCD MS 11, François de Blois, « The Spiritual Institution » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1296 William Peryn, *Spirituall Exercyses* (Londres, 1557).

1297 Mary Erler, « The Effects of Exile on English Monastic Spirituality: William Peryn's Spirituall Exercyses », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42, nº 3 (2012): 219, https://doi.org/10.1215/10829636-1720571.

1298 Elle est la fille de l'universitaire John Clement et de la mathématicienne et classiciste Margaret Giggs. La famille de Margaret s'est d'abord exilée à Bruges et Mechelen avant de s'installer à Louvain. Patrick Wallis, « Clement, John (d. 1572), physician » (Oxford University Press, 2004), https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5603; Margaret Bowker, « Clement [Clements; née Giggs], Margaret (1508–1570) », dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2008, https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5604.

1299 Plusieurs testaments de mécènes locaux attestent la présence de Dorothy Clément dans le couvent de Louvain, Erler, « The Effects of Exile on English Monastic Spirituality », 526.

l'objectif de son œuvre : « to satisfie your most earnest & moste importune desire[1300] ». Son œuvre, très populaire auprès des récusant anglais[1301], s'inspire des travaux de Nicolaus Van Esch intitulés *Exercitia theologicae mysticae*, publiés la même année que les *Exercices Spirituels*[1302]. Nicolaus lui-même a fréquenté les jésuites des premiers temps, comme l'Allemand Peter Canisius (1521-1587), et sa traduction est qualifiée de premier ouvrage en anglais se réclamant de la spiritualité ignatienne[1303]. Son travail à la particularité de combiner les méthodes jésuites, l'esprit mystique de la spiritualité flamande et les dévotions à la passion du Christ que l'on retrouve dans les deux courants spirituels[1304].

À l'exemple de la piété développée par William Perryn, la spiritualité des clarisses anglaises est alimentée par l'expérience de l'exil. Les manuels spirituels copiés par les clarisses anglaises révèlent une importante circulation d'ouvrages variés dans le cloître. Par la copie, les moniales participent à fédérer leur communauté autour de pratiques uniformes, à la croisée de la spiritualité franciscaine, ignatiennes et mystique.

1300 Peryn, *Spirituall Exercyses*, 1-2.

1301 A. G. Dickens relève qu'elle fait partie des lectures de Margaret Clitheroe dans les années 1580s. A.G Dickens, *Tudor Treatises*, vol. 125, Record Series (York: Yorkshire Archaeological Society, 1959), 22.

1302 Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, et Joseph de Guibert, *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire* (Paris: Beauchesne, 1936), 4:1060–66.

1303 William Wizeman, *The Theology and Spirituality of Mary Tudor's Church*, Catholic Christendom, 1300-1700 (Aldershot, England: Ashgate, 2006), 211.

1304 Erler, « The Effects of Exile on English Monastic Spirituality », 519-20.

Conclusion

Ce chapitre expose la richesse des productions textuelles des couvents anglais ainsi que la diversité des stratégies d'écriture qui y sont déployées. Qu'elles soient autrices, traductrices, copistes ou illustratrices, ces moniales dévoilent, outre leur esprit d'initiative, l'étendue de leur érudition, qu'elles mettent au service de l'unité de leur communauté. Les traductions d'Elisabeth Evelinge attestent l'agentivité de celles qui tiennent la plume dans le façonnement d'une identité collective. Architectes littéraires discrètes, les clarisses dissimulent leur identité au nom de l'humilité et de la pauvreté de l'identité individuelle. En outre, le recours à l'anonymat découle d'un besoin plus pragmatique : il permet aux religieuses de se protéger et de conserver leur liberté d'expression. Toutefois, l'individualité n'est pas absente de leurs écrits, dont certains se concentrent sur les membres de la communauté et des saintes illustres. Cette étude montre que les autrices instrumentalisent ces récits de vies et les façonnent pour fabriquer une identité collective uniforme. Dans leurs textes de mémoire – produits à leur initiative – elles exploitent les *topoï* traditionnels de l'écriture de l'histoire pour dire la complexité de leur situation : à la fois anglaises et exilées, elles rappellent la particularité de leur vocation et l'inscrivent dans un récit de la Contre-Réforme. Ainsi, elles participent à la construction d'une mémoire institutionnelle catholique. Prendre la plume est également l'occasion de justifier des évènements passés, de faire état du rayonnement du couvent mais aussi d'instiller une spiritualité commune. Par la copie et la compilation de manuels spirituels, les moniales définissent l'identité dévotionnelle de leur communauté. Les manuscrits étudiés situent la spiritualité des clarisses à la croisée de l'héritage franciscain et de dévotions nouvelles ou rénovées, et parfois controversées. Les méthodes d'Augustine Baker, parce qu'elles assouplissent les jalons de la direction spirituelle masculine, déplaisent au Saint-Siège qui préfère le cadre strict des exercices jésuites. Cette méfiance envers la spiritualité féminine reflète les préjugés du temps qui attribuent aux femmes une nature légère et instable. Les manuels spirituels relaient ces discours dans le cloître et influencent la manière dont les sœurs vivent leur spiritualité.

Chapitre 6 – Des épines et des joyaux : le corps meurtri dans les pratiques spirituelles des clarisses

> Our Lord was pleas'd even from her young yeares till her death to *give her* a large portion *of his* suffering life by the pains she continually sustain'd in her little weak body, all which she bore with much patience & sweetness & by that means compleated in a short time a high crown of glory in the Kingdom of heaven […][1305].

La notice nécrologique de la clarisse rouennaise Clothilda Cuffaud établit un lien étroit entre la souffrance du Christ et l'accession à la sainteté. Alors que le Divin partage avec elle une partie des souffrances endurées lors de sa Passion, cette vie de douleurs s'achève par un couronnement glorieux. La notice souligne que cette souffrance, loin d'être subie, est entretenue par la religieuse. Ce choix de la douleur, central chez les clarisses, rappelle la vision de la mystique italienne Catherine de Sienne qui, à vingt-huit ans, voit le Christ lui apparaître. Il lui demande de choisir entre une couronne ornée de joyaux, garantie d'une vie de richesses terrestres, et une couronne d'épines, assurance d'une vie de souffrances qui lui donnerait cependant accès à la sainteté (Annexe 29). Ainsi, atteindre la perfection spirituelle implique de porter d'abord la couronne d'épines pour ensuite obtenir celle ornée de joyaux.

Ce chapitre étudie les pratiques spirituelles des clarisses exilées. Il se concentre plus particulièrement sur l'instrument de ces pratiques : le corps. En effet, pour atteindre la perfection spirituelle et accéder à la contemplation et à l'union divine, le corps des religieuses doit d'abord être purifié [1306]. Dans ce cheminement, le corps est à la fois un obstacle à la spiritualité, un instrument de conformité au Christ et le réceptacle du divin. Cette analyse explore la particularité des pratiques ascétiques des clarisses. Elle démontre que le cadre de la vie monastique, et surtout la stricte pauvreté, offrent le cadre propice à la pénitence. Par la souffrance, le corps devient un instrument d'identification au Christ et un moyen de s'unir à lui. La présence de ces austérités dans leurs textes de mémoire fait du corps meurtri l'élément central du modèle de sainteté promu par les clarisses. Sur le papier, les corps des défuntes deviennent les témoins éternels de la perfection de celles qui ont souffert au nom de l'amour divin. La mort de la religieuse marque l'instant où la chair meurtrie se rompt et délivre l'âme de sa prison mortelle pour qu'elle puisse rejoindre le Divin. Les clarisses

[1305] Caroline Bowden, éd., *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779* (London, 2019), 24-25. Mes italiques.
[1306] Les manuels spirituels désignent trois phases : la phase purgative, la phase illuminative et la phase unitive.

exilées font de la mort un moment clé du cheminement spirituel : après une vie de pauvreté et d'austérité, elle signifie la fin d'un long voyage terrestre et l'accès aux richesses célestes.

I. Tarir le creuset des passions

Tandis que les directives du concile de Trente redéfinissent les modalités de la vie contemplative pour les religieuses, elles dessinent également les contours d'un nouvel idéal de sainteté féminine, centré sur la clôture et la chasteté[1307]. Toutefois, derrière une apparente exaltation du corps féminin et de sa pureté virginale, la théologie, la médecine et les textes juridiques de l'époque moderne n'ont cessé d'étayer leurs discours sur la corruption du corps féminin, diffusés plus largement grâce à l'imprimerie[1308]. Patricia Crawford écrit : « Christianity affected early modern society's ideas about the functioning of the female body[1309] ». En effet, les textes religieux fondateurs comme la Genèse ont participé à l'établissement d'une dichotomie naturelle entre l'homme et la femme et ont activement contribué à la conception d'un féminin subordonné[1310]. Les particularités biologiques féminines telles que les menstruations et l'accouchement sont décrites comme impures, à la fois « polluées et polluantes[1311]», tandis que les aptitudes intellectuelles et physiques des femmes sont considérées comme réduites. De telles affirmations sont corroborées par les traités de médecine de l'époque, dans lesquels il n'est pas rare de lire que les femmes sont de nature « imbécille[1312]» et crédule, de tempérament « débile, fragile et mol[1313]» et seraient naturellement moins prédisposées à appréhender convenablement le Divin. Ainsi, à cause de leur faiblesse de corps et d'esprit, elles sont davantage sujettes aux illusions diaboliques. Ces écrits

---

1307 Voir Helen Hills, « The Veiled Body: Within the Folds of Early Modern Neapolitan Convent Architecture », *Oxford Art Journal* 27, nº 3 (2004): 269-90, https://doi.org/10.1093/oaj/27.3.269; Gabriella Zarri, « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) », *Clio*, nº 26 (2007), https://doi.org/10.4000/clio.5492; Jill Ross, *Figuring the feminine: the rhetoric of female embodiment in medieval Hispanic literature* (Toronto Buffalo: University of Toronto Press, 2008).

1308 Jean Delumeau, *La peur en Occident : (XIVe-XVIIIe siècles) : une cité assiégée* (Paris: Fayard, 1978), 317.

1309 Patricia Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720*, Christianity and Society in the Modern World (London: Routledge, 1996), 6.

1310 Dans la création du monde selon la Genèse, Dieu créa d'abord Adam puis c'est à partir de sa chair, qu'il créa Eve. Cette conception de la création du monde décerne à la relation entre l'homme et la femme un caractère intrinsèquement charnel. Voir *Genèse,* 2 : 18-24.

1311 Les fluides corporels féminins sont l'objet de vives critiques. Dans le Lévitique, une femme ayant accouché est considérée comme impure et se voit refuser l'entrée des lieux de culte ainsi que tout contact avec des objets sacrés. Pour rétablir sa pureté, elle devait se soumettre à un rituel spécifique dispensé par un prêtre. Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720*, 6. De la même manière, des auteurs du Moyen-Âge comme Isidore de Seville ou Ruffin de Bologne se réapproprient les théories de Pline et qualifient le sang menstruel comme « chargé de maléfices ». Les femmes menstruées étaient accusées de faire mourir la végétation ou encore de donner la rage aux chiens. Voir Delumeau, *La peur en Occident : (XIVe-XVIIIe siècles) : une cité assiégée*, 313.

1312 Martin Del Rio, *Les controverses et recherches magiques* (Paris, 1611), 526.

1313 Le médecin Jean Wier construit son discours en s'appuyant sur les théories divers penseurs et théologiens de l'Antiquité et du Moyen-Âge comme saint Pierre, saint Jérôme, Aristote ou encore Platon, contribuant ainsi à entretenir et diffuser les théories qui stigmatisent les femmes en religion. Jean Wier, « De la facile croyance & fragilité du sexe féminin », dans *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements & sorcelleries* (Jérôme Millon, 1569), 300-303.

décrètent que les dévotes manquent donc cruellement de la prudence et du discernement dont font preuve leurs homologues masculins lorsqu'il s'agit de déjouer les pièges du malin. Dès lors, les visions et autres manifestations mystiques féminines font systématiquement l'objet de nombreuses suspicions[1314]. Selon Jean Delumeau, cette diabolisation généralisée découle de l'incompréhension d'un corps féminin mystérieux mais surtout de la peur de la femme « charnelle », encline aux vices et aux pêchés, qui détourne les hommes de leur vocation spirituelle[1315].

Ce sont ces tabous réamorcés par la Réforme catholique et les conceptions de la femme comme « agent de Satan[1316] » qui ont dicté la littérature monastique. Ce cadre théorique sert de toile de fond à un discours religieux qui défend et cristallise une attribution genrées des rôles au sein de la société et de l'Église[1317]. Ainsi, en choisissant de fonder leurs couvents dans l'esprit du concile de Trente, les religieuses embrassent aussi ces idées afférentes à leur féminité et leur corporéité. Loin de constituer un espace hermétique aux influences extérieures, l'espace monacal est un microcosme perméable, régi par une hiérarchie et des idéologies similaires à celles que l'on retrouve dans la société de l'époque moderne[1318]. Les écrits conventuels – prescriptifs ou narratifs – témoignent de cette perméabilité puisqu'ils présentent le corps comme un obstacle à la spiritualité et dont il faut se détacher. Plus encore, il est présenté comme le creuset des passions et des désordres. Le cloître est donc un lieu de tension entre une corporalité inévitable et la spiritualité désincarnée vers laquelle les religieuses souhaitent tendre.

Cette partie examine comment la vie monastique et plus particulièrement la rigueur de la vie des clarisses sont propices à domestiquer ce corps que la littérature spirituelle juge indomptable avant de s'intéresser à l'idéal de pauvreté et les avantages qu'il présente pour mortifier le corps.

a. La vie monastique au service de la domestication du corps

L'entrée en religion implique le renoncement au monde et l'intégration d'un tout nouveau système de valeurs auquel la moniale se soumet en prononçant ses vœux. Elle laisse derrière elle sa

---

1314 Dans son chapitre « Des révélations des femmes non saintes », le jésuite Martin Del Rio liste les différentes raisons pour lesquels la spiritualité féminine serait tournée vers l'imagination et la fantaisie ; il écrit : « les Révélations des hommes sont beaucoup plus dignes de foy que celles des femmes. A cause que ce sexe est imbecille, il tient & repute souvent les suggestions naturelles ou demoniaques pour divines [...] et n'estant si bien fournies de raison ny de prudence, il est plus facile au démon de les decevoir & tromper par quelques fausses apparences », Del Rio, *Les controverses et recherches magiques*, 526-27.

1315 Delumeau, *La peur en Occident : (XIVe-XVIIIe siècles) : une cité assiégée*, 305.

1316 *Ibid.*, 305.

1317 Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720*, 7; Claire Walker, *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*, Early Modern History (Basingstoke) (New York: Palgrave Macmillan New York, 2003), 86.

1318 Barbara Woshinsky, *Imagining Women's Conventual Spaces in France 1600-1800: The cloister Disclosed* (Farnham: Ashgate, 2010), 73.

vie passée, et avec elle, ses anciennes habitudes ; le manuel *Reflections on being a Poor Clare* formule l'injonction suivante : « she must renounce to her self to her vices, ill habitudes, & all irregular affections of body & mind[1319] ». Dans les traités spirituels joints à la règle de sainte Claire éditée pour le couvent d'Aire-sur-la-Lys, la section dédiée aux exercices spirituels du matin formule l'injonction suivante : « Make a renunciation of your proper will, passions, and wicked inclinations, or what soever may hinder you in the way of perfection and true conformity to the divine will[1320] ». Chaque matin, ces exercices préconisent que la sœur visualise le déroulement de sa journée :

> Call to mind what your Obediences are like to be, and with whom you are to converse and how you ought to carry your self for the gaining of vertue and overcoming of imperfection but particularly bend your spiritual forces against that vice which you find most to hinder you, and that you are most apt to fall into, purposing and revolving on such means as when the occasion presenteth it self, you may by the grace of God overcome it, calling to mind that present at your good purpose[1321]

Cette prévisualisation de la journée cultive sa vigilance et lui permet d'anticiper ses possibles faiblesses.

Les règles qui régissent la vie monastique ont pour but de maintenir une discipline individuelle et collective mais aussi une discipline du corps destinée à prévenir l'expression des passions ou de la sensualité. Les textes prescriptifs présentent la règle comme un garde-fou qui rappelle aux religieuses leur vulnérabilité, tout en leur offrant des solutions pour maîtriser leurs penchants ; l'auteur du *Little Treatise of Piety* écrit :

> If our hart is corrupted we must not hearken to its impressions, nor follow its motions, its inclinations, & stupiditys. but on the contrary […] we must then apply our selves to restore its health, & make use for this end of proper & convenient remedys[1322].

Plus qu'un simple rempart contre le péché, la règle de sainte Claire se présente aussi et surtout comme un remède aux désordres humains ; l'auteur poursuit :

> What are these remedys but all the practices which God has established by the ministry of his Saints, & perticularly those which are contain'd in the rule we have embrac'd. for therin are encluded as in a divine Apoticary the remedys which God himself has compos'd for the cure of our hart, therfore he who neglects the remedys without which he cannont recover his health ; so he who neglect the things which his rule prescribes, neglect the health & life of his soul, & runs to a certain death […][1323].

1319 PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare » (s. d.), 194, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1320 *The Following Collections of Pious Little Tratises Together with the Rule of S. Clare and Declarations upon it, for the Use of the English Poor Clares in Ayre*, Michael Mairesse (Douai, 1684), 9.
1321 *Ibid.*, 10.
1322 PCD MS 62, « A Little Treatise of Piety » (1717), 422-23, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1323 *Ibid.*, 422-423.

La règle est comparée à une échoppe d'apothicaire dans laquelle le Divin aurait préparé des remèdes aux maux de la moniale. Leur texte normatif est une ressource précieuse, indispensable pour élever l'âme de la religieuse. Cette idée est corroborée dans un autre document intitulé « Instructions of our holy Father Saint Francis », dans lequel le fondateur de l'ordre franciscain lui-même insiste sur la dimension salvatrice de la *Règle de Sainte Claire* :

> Our holy Father Saint Francis says our Rule is the book of life to those that follow it, tis as earnest of glory, a hope of salvation, an assured way of the Cross, a state of perfection, a key of paradice, an accord of Eternall Beatitude ; wherfore deare Children, have it alwaies with you, read it often, & never forget this divine compact & spirituall vow[1324].

Dans ce combat quotidien que la religieuse mène contre ses penchants, la règle est un texte précieux en ce qu'il lui prodigue des préceptes efficaces centrés sur l'idéal de l'ordre. L'adhésion à ces idées est symbolisée par les vœux monastiques.

Les ouvrages normatifs et spirituels rappellent l'importance des vœux prononcés à l'issue du noviciat. Entre adhésion et renoncement, ils scellent – symboliquement – l'engagement de la religieuse à vivre selon les préceptes de la vie contemplative ; la règle déclare : « Offer your self wholly to his divine goodness with your vowes of Obedience, Poverty, and Chastity, purposing from thence forward to be crucified by these three nailes to the Cross of all mortification[1325] ». Néanmoins, comme le souligne Antoine Roullet, la performativité du rituel de la cérémonie de vêture « ne suffit pas à produire ses effets[1326] » ; en d'autres termes, il ne suffit pas de faire vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté pour être obéissante, pauvre et chaste. Par ailleurs, les manuels spirituels corroborent cette observation :

> […] this is a happy choice you have made to be his handmaid in this house & prefer it before living at your ease in the tabernacles of sinners, but if you loose the sight & sence of your comfortable truth & begin by degrys to loose upon your state with a human eye O when you'll labour in vain impatience, complaints disgusts murmurations disobedience dejection & discontent will imbitter your life[1327]

Les vœux perpétuels, s'ils sont prononcés une fois, fonctionnent par la suite comme une ligne de conduite à maintenir tout au long du cheminement spirituel[1328]. Dans une prière à sainte Claire, la moniale implore la fondatrice de l'aider à garder à l'esprit ses vœux perpétuels : « Obtain for me

---

1324 « Instructions of our holy Father Saint Francis », dans PCD MS 30, « Meditations pour l'octave du très Saint Sacremen » (1712), 310, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1325 *The Following Collections of Pious Little Tratises Together with the Rule of S. Clare and Declarations upon it, for the Use of the English Poor Clares in Ayre*, 28.

1326 Antoine Roullet, « Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction : les carmélites déchaussées espagnoles, années 1560-1630 »:, *Revue d'histoire moderne & contemporaine* n° 62-1, no 1 (2015): 104-26, https://doi.org/10.3917/rhmc.621.0104.

1327 PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare », 27.

1328 Laurence Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies (Manchester: Manchester University Press Manchester, 2017), 36.

that I may continually beare in my mind, the solemn protestation I have made by my vows of renouncing to the world, to its affairs, its goods, its honors & pleasures, to live more but for God to be only taken up with Eternal things […][1329] ». Les vœux mortifient les inclinations de l'être et préparent le corps à atteindre la contemplation.

Le vœu d'obéissance évince l'oisiveté, prévient les pérégrinations de l'esprit et dompte la volonté propre. Comme le signale l'ouvrage BW4, les moniales « doivent œuvrer chaque jour pour renoncer à leur volonté propre[1330] ». Lorsqu'elle fait preuve d'une obéissance aveugle, la religieuse ne répond plus à ses désirs propres mais à la volonté divine[1331]. Loin d'être une contrainte, cette vertu est décrite comme une source intarissable de « satisfaction et délectation[1332] » que les sœurs doivent à tout prix cultiver pour chasser d'éventuelles émotions négatives. L'ouvrage *The Chief Points of Our Holy Ceremonies* déclare : « happy is that Religious whose last action is an act of Obedience[1333] ».

Les religieuses doivent donc mettre leurs sens au service de cette obéissance. Le tintement de la cloche – aussi appelée « bell of obedience[1334] » –, qui ponctue les divers instants de la journée est comparé à la voix de Dieu, à laquelle les religieuses doivent prêter la plus grande attention. Saint François dans ses instructions à sainte Claire et à ses disciples écrit d'ailleurs : « encline the eares of your hart, & obey the voice of the son of God[1335] ». La *Chronique de Gravelines* décrit même l'obéissance comme la vertu principale avec lequel les sœurs doivent appréhender la vie quotidienne :

> […] obedience was amongst them as the eye is in the body, never suing any other sight or measure for their spiritual or temporal concerns esteeming their common happiness & the good both of soul & body to consist in their prompt & perfect obedience ; therfore all their devotions yield to obedience[1336].

L'obéissance se substitue aux sens corporels qu'elle annihile pour guider les moniales sur le chemin de la perfection. Cette image est réaffirmée quelques feuillets plus tard lorsque la chroniqueuse écrit : « Obedience was truly amongst them as we have already said as the eye is in the body, which guided & directed them in all their actions […] being perswaded that Obedience does not only

---

1329 PCD MS 14, « Prayers to accompany Mass, further prayers, meditations and litanies » (s. d.), n.p, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1330 BW4, « The chief points of our holy Ceremonies in which the sisters must daily renew themselves » (s. d.), 6, Archives privées des Clarisses de Much Birch. Ma traduction.
1331 L'ouvrage explique : « Make [obedience] an act of Obeying the will of God » PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare », 8.
1332 *Ibid.*, 8. Ma traduction.
1333 BW4, « The chief points of our holy Ceremonies in which the sisters must daily renew themselves », 13.
1334 *Ibid.*, 6.
1335 « Instructions of our holy Father Saint Francis », PCD MS 30, « Meditations pour l'octave du très Saint Sacremen », 310.
1336 *Gravelines Chronicle* (Gravelines, s. d.), 115.

supply, but farr surpass all devotions »[1337]. L'obéissance opère une transformation : elle canalise les sens et les émotions indésirables des religieuses et les remplace par des émotions toute spirituelles comme la joie ou la béatitude.

De la même manière, le vœu de pauvreté, s'il accompagne l'entrée en religion par l'abandon des biens matériel, comprend aussi un désengagement affectif, jugé indispensable à l'atteinte de la perfection spirituelle. Cette « pauvreté affective » est ainsi décrite :

> [It is] when the faithfull Servant of God is so much drawn to the affect of povertie that their is nothing in creatures or in temporall things, to which his heart and affections are inclined, but that the very necessaries of nature he doth receive with some wearisomeness or loathsomness for the use, and help of his fraile nature […][1338].

La pauvreté évangélique agit directement sur les passions et apaise l'esprit ; le document « The Twelve mortifications of Harphius » indique :

> Voluntary poverty enjoys tranquility of spirit, it calms the passions, & beholds all earthly things as dung, poverty separates the hart, from all visible, & invisible things, that are not Eternall, it deprives us of all, & leaves us nothings but God & such things as lead to the possession of his heavenly kingdome. All Religious are bound to tend to this perfect renunciation, for tis an indispendable duty for all Religious to endeavour continually to attaine it […][1339].

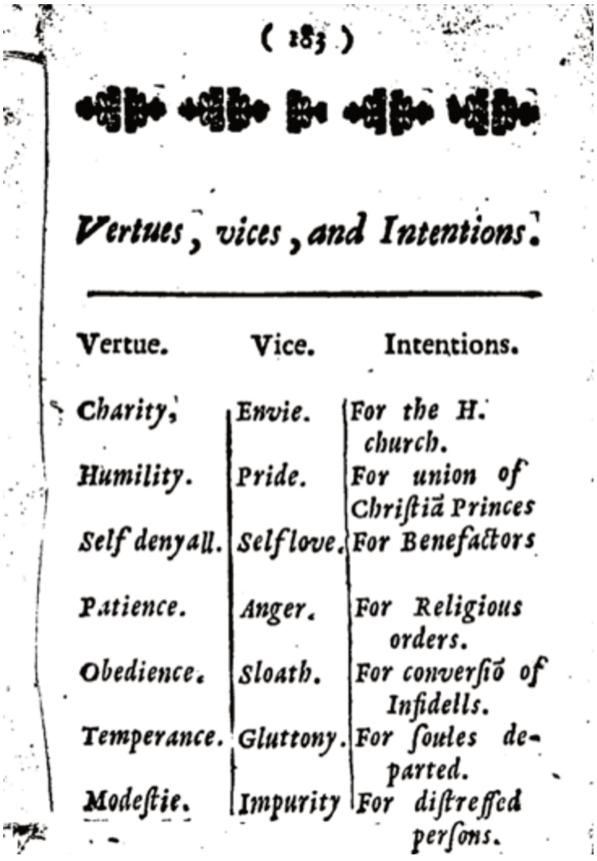
La littérature spirituelle des clarisses fait de l'idéal de pauvreté une arme redoutable dans le combat que les religieuses mènent contre leurs passions et affections désordonnées. Aux côtés de l'humilité, sainte Claire présente la pauvreté comme un rempart, une sorte de clôture invisible dans laquelle la religieuse doit se murer pour se protéger du péché : « As our Holy mother S. Clare Saith Poverty is a strong wall which together with humility, she woud have her Cloister to be Inclosed[1340] ».

Enfin, le vœu de chasteté est certainement le plus adéquat à la domestication du corps, puisqu'il exhorte la moniale à refreiner les besoins sexuels et les plaisirs sensuels[1341]. Toutefois, ce vœu ne s'arrête pas aux plaisirs de la chair et appelle à vivre une vie de sobriété qui s'étend à la nourriture et aux possessions[1342]. L'ouvrage *The Virgins Solitude* rappelle aux clarisses l'importance de la chasteté dans la domestication des sens. L 'auteur écrit :

1337 *Gravelines Chronicle*, 122.
1338 PCD MS 66, « Translations from Blosius, Harphius and other works about prayer and spirituality with some devotions to the Blessed Sacrament » (s. d.), 215-215, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1339 PCD MS 48, « Pious Collections. Instructions for the Divine Office, for Holy Communion, for Prayer etc. » (s. d.), 195, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1340 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent » (1727), 579, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1341 Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 191.
1342 *Ibid.*, 191.

> This is what I am oblyg'd to if I will be chast. Ought I then to hearken to the repugnace of my senses, which have an Innate abhorance for whatever is mortifying to them ? Is my Conscience Secure in blindly following those Indulgent Directors who flatter me in my Nicetys, yield to the sensual cravings of my body, and Intertain the Rebellion of my Senses ?[1343].

Seule la désappropriation des richesses matérielles et la modération peuvent permettre à la dévote de s'emparer des vertus chrétiennes dont elle aura besoin dans sa progression spirituelle.


(183)

Vertues, vices, and Intentions.

Vertue.	Vice.	Intentions.
Charity,	Envie.	For the H. church.
Humility.	Pride.	For union of Chriſtiã Princes
Self denyall.	Selflove.	For Benefactors
Patience.	Anger.	For Religious orders.
Obedience.	Sloath.	For converſiõ of Infidells.
Temperance.	Gluttony.	For ſoules departed.
Modeſtie.	Impurity	For diſtreſſed perſons.

Figure 38 - "Vertues, vices, and Intentions", Pious Collection, 1684, Gravelines.

Les vœux sont donc le fil conducteur de la vie contemplative mais ils n'opèrent pas seuls. En effet, aux vœux se superposent les vertus que les religieuses doivent cultiver chaque jour. Métaphore récurrente au XVIème siècle, ces vertus sont comparées à des fleurs qui n'attendent qu'à bourgeonner sur les religieuses qui sont, elles, comparées à des plantes poussant sous l'œil attentif d'un Dieu jardinier. Si les religieuses cultivent assidument la pratique des vertus, elles récolteront les fruits de leur labeur[1344]. L'ouvrage *Advices and Reflections unpon the dutys of a religious state* associe la violette à l'humilité, le lys à la chasteté, la rose à la charité[1345] ; toutefois, l'historien Jack Goody précise que ces associations varient d'un ouvrage à un autre[1346]. Les vertus sont qualifiées de véritables armes contre le péché, à condition d'en faire l'exercice quotidien. Les manuels spirituels proposent une approche didactique en présentant pour chaque vice, la vertu chrétienne qu'il est nécessaire de cultiver pour les combattre.

La modestie est une valeur que moralistes et théologiens attribuent particulièrement aux femmes et qu'ils ancrent dans une justification biblique[1347]. Décrite dans le chapitre XX de *The Chief*

[1343] PCD MS 54, « The Virgins Solitude, or the Life and Virtues of the ever Blessed Virgin Mary » (s. d.), 89, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
[1344] *Ibid.*, 61.
[1345] PCD MS 26, « Reflections on being a Poor Clare », 54.
[1346] Jack Goody, *The Culture of Flowers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
[1347] Voir par exemple Thimothée Philalethe, *De la modestie des femmes et des filles Chretiennes dans leur habits et dans tout leur exterieur* (Lyon: Leonnard Plaignard, 1686).

Points of Our Holy Ceremonies comme « vertu héroïque[1348] », elle serait l'un des moyens les plus efficaces pour modérer le tempérament faillible et excessif que l'on prête aux femmes depuis le péché originel[1349]. La modestie, avec l'humilité, doit transparaitre dans chacune des activités du quotidien, notamment dans le discours, ou plutôt, dans l'absence de discours. En effet, l'observation du silence dans le cloître est à la fois le terrain propice à cultiver ces vertus et la preuve de leur mise en œuvre quotidienne[1350]. Le manuel *Advices and Reflections on the Duties of a Religious soul* définit la parole comme l'instrument du péché par excellence ; l'auteur déclare :

> […] the tongue is a world of iniquity, or an universal iniquity which includes all others …it is the fatal instrument of most of the sins which we commit, & the most ordinary channel thro' which the poison we pour out, or breath, in idle discourses, slides into the hart[1351]

La langue est ainsi qualifiée de « bête sauvage pouvant causer des désordres infinis[1352] », qu'il faut à tout prix « brider par la pratique d'un silence rigoureux »[1353]. Le silence se présente alors comme un garde, posté à l'entrée du cœur de la religieuse, qui prévient la circulation de toutes sortes d'émotions :

> When we open our mouth to speak, t'is as if we open'd the gate of our hart to the enemy, he will enter without doubt, if we put not a strong guard to this gare to keep him out […] a man that bridles not his tongue, dos not only open the gate to his enemy : but is as a town without fortifications, into which he may enter on all sides to destroy, pillage, & burn[1354]

Le silence est l'assurance du progrès moral puisqu'il préserve l'« innocence et la pureté du cœur[1355] » et catalyse l'efficience des vertus : « In time of recreation [the sisters] cohibite their voices not speaking too loud, nor all together but expect each other with that modesty & humility as becomes a Religious of Saint Clare »[1356]. Ainsi, transgresser le vœu de silence ne consiste pas tant à prononcer des mots qu'à prononcer des mots dépourvus de modestie et d'humilité ; l'ouvrage *Advices and Reflections on the Duties of a Religious* en dresse la liste suivante : « [They are] words forbidden by our

---

1348 BW4, « The chief points of our holy Ceremonies in which the sisters must daily renew themselves », 129. Ma traduction.
1349 Cécile Cornet Furestier, « La modestie : étude sur une vertu féminine au XVIIe siècle », *Histoire*, 2018, https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02127595.
1350 Rick McDonald, « The perils of language in the mysticism of late medieval England », *Mystics Quarterly* 34, nº 3/4 (2008): 45-70 dans Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 176.
1351 PCD MS 43, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation » (1716), 106, Special Collections, Palace Green Library, Université de Durham.
1352 *Ibid.*, 114. Ma traduction.
1353 *Ibid.*, 114. Ma traduction.
1354 *Ibid.*, 115-116.
1355 *Ibid.*, 101. Ma traduction.
1356 BW4, « The chief points of our holy Ceremonies in which the sisters must daily renew themselves », 8.

Rules, words against the will of God, words which have disobedience, passion, & the disorder of the hart for principle[1357] ».

Le silence limite l'épanchement des passions, mais ne doit toutefois pas trouver son origine dans une émotion négative comme la colère, la rancœur ou la fierté au risque d'être qualifié de « silence des bêtes » ou « silence stupide[1358] ». S'il est le produit des vertus évoquées plus haut, il est alors considéré comme le langage spirituel par excellence, qui distingue la religieuse consacrée des laïcs dans le monde, le document poursuit en indiquant : « Silence is the language in which the soul speaks to God, as words is the language in which we speak to men[1359] ». Le silence est le langage privilégié avec lequel l'âme dialogue avec le divin et donc un moyen efficace d'atteindre l'union mystique[1360]. Ce silence, s'il est principalement verbal, s'étend également au corps qui ne doit laisser échapper aucun son. La chronique de Gravelines, dans le chapitre « Of the Recolection & stillness in their gate & Actions » précise :

> [they] might make the least noise, particularly during the time of meditation, Mass & examine at night, by coughing, hemming or spitting doing it only when necessity constrain'd them & in such a manner as might cause least distraction, chiefly during the time of Masse both for respect unto it, & not to disedify the people for which cause they were not to rise up at the ghospell but all to remaine in the greatest stillness that possibly they could […][1361].

Le silence restreint l'expression du corps dans son environnement, au même titre que l'habit monastique qui en contrôle l'apparence. L'habit est une forme de clôture portative qui dissimule et protège le corps.

Le vêtement religieux fonctionne comme une matérialisation des vœux autant qu'un pense-bête qui rappelle aux sœurs les injonctions de la règle et les valeurs de l'ordre[1362]. Le mot « habit », dérivé du latin « *habitus* », avant de désigner la manière de se vêtir dans le milieu monastique, renvoyait à une façon d'être ou d'agir que les stoïciens associaient à la vertu[1363]. Comme le signale Antoine Roullet, par le vêtement monastique :

1357 PCD MS 43, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », 118.
1358 *Ibid.*, 133. Ma traduction.
1359 *Ibid.*, 120.
1360 Le manuel *Advices and Reflections upon the dutys of a religious state* formule l'injonction suivante : « Let your silence be spirituall & divine, & let it serve you as a means to apply your self to celestial things, & to unite you strictly to God », *Ibid.*, 133.
1361 *Gravelines Chronicle*, 97.
1362 Roullet, « Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction ».
1363 Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté règles et forme de vie*, Homo sacer 781 (Paris: Editions Payot & Rivages, 2013), 25; 30.

> Chacune porte en permanence les valeurs qu'elle doit servir et auxquelles elle doit se conformer, de sorte que l'habit symbolise le devoir religieux dans ses exigences les plus variées et constitue un constant rappel, pour chacune, des enjeux de la vocation monastique[1364].

L'habit des clarisses, s'il se veut pauvre comme celui de leurs consœurs du Carmel, leur permet toutefois de déployer l'idéal de pauvreté au sein de l'injonction vestimentaire. L'ouvrage *The Book of Ceremonies and Observances* associe d'ailleurs ces deux éléments dans son chapitre « Of their Poverty & Habit » où il est rappelé que : « [those] who are delicately cloathed are in the houses of kings. The Sisters are as being the children of our holy Mother S. Clare, having chosen to be abjects in the house of our Lord, are always to be cloathed with poor & course cloathes[1365] ».

L'injonction vestimentaire fait partie intégrante des textes prescriptifs. Elle contrôle le corps et surtout l'image qu'il renvoie, en recommandant de le couvrir entièrement selon un protocole bien précis. Chaque matin, le port de l'habit fait l'objet d'une ritualisation durant laquelle chaque élément est investi d'une symbolique spécifique qui rappelle à la religieuse les modalités de sa vocation. Par exemple, au moment d'enfiler l'habit, la religieuse doit prononcer les mots suivants : « O Lord cloathe me with the new man, who according to God is created in justice, and sanctity of truth[1366] ». De la même manière, la corde symbolise la fortitude avec laquelle elle s'entoure et le manteau représente la chasteté avec laquelle elle recouvre son corps tout entier[1367]. Dans ce processus quotidien, le corps est sans cesse ramené à sa nature corrompue. En le recouvrant entièrement, l'habit monastique anonymise le corps et participe de son effacement au quotidien pour en faire, aux yeux des autres, « une image pieuse[1368] ».

Le cadre monastique contribue activement au dépouillement intérieur du corps auquel les sœurs ajoutent une mortification extérieure, témoignant de l'intériorisation des discours et de la nécessité de réduire à néant une corporéité diabolisée.

b. L'idéal de pauvreté comme terreau fertile à la mortification

Le statut des femmes à l'époque moderne conditionne la manière dont les religieuses perçoivent leur corps et vivent leur spiritualité. Dans leurs écrits, les religieuses ont intériorisé les

---

1364 Roullet, « Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction ».
1365 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 160.
1366 *The Following Collections of Pious Little Tratises Together with the Rule of S. Clare and Declarations upon it, for the Use of the English Poor Clares in Ayre*, 5.
1367 La moniale prononce les formules suivantes : « O Lord gird me with the girdle of fortitude & strengh, that I may persever couragiously and with alacrity in thy holy service » et « Cover me, O Lord, with the mantle of cleanlines and chastity that may admit of no other lover then my saviour Jesus », *Ibid.*, 5 ; 6.
1368 Pierre Civil, « Corps, vêtement et société: le costume aristocratique espagnol dans la deu- xième moitié du xvie siècle », dans *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVII siècles : colloque international, octobre 1988)*, éd. par Augustin Redondo, Travaux du "Centre de recherches sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècle; 5 (Paris: Publications de la Sorbonne, 1990), 318 dans Roullet, « Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction ».

théories de leur temps et sont conscientes que leur féminité et leur corporalité s'érigent en ennemis de la perfection spirituelle. Les plus exemplaires d'entre elles cultivent un profond mépris d'elles-mêmes, qui s'exprime à la fois par un rejet de leur émotivité mais aussi de leur sensualité. Dans le discours prononcé peu avant sa mort, Mary Taylor, première abbesse du couvent de Rouen, rappelle à ses religieuses les dangers de la concupiscence de la chair, elle déclare : « Your glory must be in contempt ; contemn your selves my deare Children, & cast away this self of yours which is the cause of all your ruine[1369] ». La supérieure exhorte ses religieuses à entretenir un dédain quotidien de leur corps, dont elle rappelle la nature corruptible et viciée.

À l'image du Christ, les sœurs œuvrent quotidiennement à la désappropriation de leur incarnation[1370]. Ainsi, sœur Anne Yaxley ne tient plus compte de son corps, comme si ce dernier ne lui appartenait pas, et la sœur Mary Frances Plaisington le traite comme s'il était « dépourvu de sensibilité[1371] ». Certaines religieuses poussent plus loin cette idéologie du détachement de soi, au point de rejeter toute représentation de leur enveloppe terrestre. En ce sens, l'exemple de l'abbesse de Gravelines Anne Cannell est particulièrement éloquent puisqu'elle décide de brûler le double de son portrait afin de s'assurer qu'il ne soit pas affiché dans l'enceinte du couvent[1372] :

> […] she was oblig'd to comply with the importunities which some of her friends made her to permit her picture to be drawn ; the Painter at the same time drew another which our Community hoped to have enjoy'd but she depriv'd us of that consolation by burning it[1373].

La représentation matérielle de sa corporéité semble insoutenable pour l'abbesse Cannell qui, en détruisant son portrait, mourra sans laisser son image à la postérité.

Pour demeurer vertueuses, les moniales doivent maintenir une vigilance continuelle pour lutter contre les manifestations de leur carnalité. La littérature religieuse de l'époque moderne, surtout chez les auteurs jésuites, présente souvent la vie spirituelle comme un combat dans lequel la mortification extérieure est une arme redoutable[1374]. Une métaphore similaire est mobilisée dans

---

1369 « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 66.

1370 André. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Age (1198-1431)* (Ecole Française de Rome, 1981), 451; 455.

1371 La chronique raconte, au sujet de la sœur Yaxley : « Sister Ann of the Nativity (alias) Yaxley who was the first that was professed in this Convent of Jesus Maria Joseph, was much given to austerity & penance making no more account of her body, than if it had not belonged to her », « Rouen Chronicle I », 2012, 157.

1372 Les religieuses avaient parfois pour coutume de faire faire leur portrait pour leur famille qu'elles ne verraient plus en entrant en religion. Un double du tableau pouvait être réalisé et accroché dans le couvent.

1373 *Gravelines Chronicle*, 229.

1374 Les manuels de dévotions utilisés par les clarisses anglaises confèrent un fort pouvoir expiatoire à la mortification. Celle-ci est considérée comme une « épée » ou une « hachette » qui permet de vaincre ses passions. Voir Sébastien Brodeur-Girard, « Les soldats de Dieu : usage de la métaphore dans la littérature missionnaire au XVIIème siècle (, XVIII, 1998 », *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, 1998, dans Claudie Vanasse, « Les saintes cruautés » (Université de Montréal, 2005), 82, http://www.theses.fr/2005CLF20005.

la notice mortuaire de la sœur Margaret Attmore ; l'autrice explique que sa persévérance dans l'art de la mortification lui fit obtenir une victoire totale sur ses passions :

> [She] had a great contempt of herself ever seeking, & desiring the worst of all things for her use. She was most eminent in the practise of pennance & mortification, alwaies concealing her infirmitys, as much as possibly she cou'd to the very last. & this had ever been her practice, to the end she might suffer more for the love of God, being most rigid & severe to her own body, yet most sweet & charitable to others, & finally by the continuall mortification of her passions & love to God, had so chang'd her nature that she was not the same person to our seeming, having obtain'd so entire a *victory* over her natural inclinations, & in their place substituted the contrary vertues in an eminent degree[1375].

Dans la quête d'une communion toute spirituelle avec le divin, les religieuses doivent sans cesse lutter contre leurs penchants naturels, qui les réduisent à l'état de « bêtes sauvages[1376] ». L'exemple de sœur Attmore démontre qu'il ne s'agit pas simplement d'anéantir son enveloppe extérieure par la souffrance mais d'accomplir une réelle transformation intérieure.

Ainsi, le corps, ses affects et sa sensorialité sont objet de répulsion. L'ascèse permet aux femmes de reprendre le contrôle sur ce corps qui porte en son sein « le poids d'une société imprégnée de représentations naturalistes et misogynes du féminin[1377] ». Les moniales traitent donc leur enveloppe charnelle avec la plus grande austérité, comme le rapporte la chroniqueuse de Gravelines au sujet de la sœur Anne Finch : « She was most severe & rigid to herself, treating her body with out mercy, still inventing occasions to Mortify herself[1378] ». Ces exercices contraignent les moniales à aller à l'encontre d'une inclination particulière et à la surpasser, dans le but de restaurer l'état de pureté originel de l'Homme avant la Chute[1379].

Pour réprimer leurs besoins primaires et ne pas céder à leurs désirs physiques, elles ont recours à des pratiques répandues dans le milieu monastique : elles se forcent à adopter des postures inconfortables, se privent de sommeil[1380], portent des vêtements qui irritent leur peau[1381] ou encore

---

1375 « Rouen Chronicle I », 2012, 144. Mes italiques.

1376 PCD MS 44, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation » (s. d.), 235, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham. Ma traduction.

1377 Helena Queirós, « La représentation des sens de la religieuse : de la construction d'un imaginaire genré à la mortification virile », *Études Épistémè*, nº 34 (2018), https://doi.org/10.4000/episteme.3157.

1378 William Hunnybun, éd., *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, Miscellanea IX (London: Catholic Record Society, 1914), 141.

1379 Plusieurs auteurs catholiques insistent sur l'état de pureté originel de l'Homme avant la chute et exaltent la mortification comme un moyen de rétablir sa nature corrompue par la faute. Voir, François Arias, *Traité de la mortification de sa propre volonté, des passions de l'Ame, & de tous désirs desordonnez de la chair* (Paris: Sébastien Chapelet, 1623), 220-21; Jules Fatio, *Excellent traicte de la mortification de nos passions et affections désordonnées* (Chambery: Claude Pomard, 1598), 37-38.

1380 Il est dit de l'abbesse Anne Cannell qu'elle ne s'accordait que très peu de sommeil, « Rouen Chronicle I », 2012, 229.

1381 Par exemple, la sœur Catherine Frances Fox, choisit toujours, en guise de mortification, le pire en chaque chose, des vêtements à la nourriture, Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 153.

refusent de se réchauffer lorsqu'elles en ressentent le besoin[1382]. De telles manifestations du dégoût moral de soi sont mises en exergue par effet de contraste avec la charité et l'amour que les sœurs portent à l'ensemble de la communauté :

> [...] [Sister Frances Ignatia Radische] being most charitable to all, depriving herself both the rest, & all commodities to pleasure or accomodate any one. She was most mortified to herself, treating her body with all imaginable rigour, consummating her life & forces in the service of our Community [...][1383].

Les textes présentent leurs modèles les plus édifiants comme capables d'une grande violence envers elles-mêmes, mais elles font preuve d'une grande tendresse envers leurs consœurs.

Si la littérature conventuelle prône une pratique ascétique modérée, les obituaires présentent tout de même certaines occurrences de comportements extrêmes, pratiqués sans l'aval de la supérieure :

> [...] She also accustom'd herself as a great help to awake herself when she was heavy (with which she was much troubled when she was young) to pinch her arms which shed it in so hard manner & so frequently that being call'd to some work in which she was to beare her arms they were found full of black & blew spots [...][1384].

Pour lutter contre ce qu'elle perçoit comme son inconstance naturelle et pour maintenir un état permanent de contemplation, sœur Mary Gough, alors religieuse à Saint-Omer, use quotidiennement de la douleur. L'abbesse ne tarde pas à découvrir les marques sur ses bras et interroge la religieuse, qui confesse ses actes immodérés de pénitence.

Dans un récit à tendance hagiographique, la chronique valorise *a posteriori* les pratiques de celle qui deviendra leur première abbesse. Les moniales ont connaissance des règles qui leur sont imposées mais désobéissent parfois pour mieux se mortifier. Lorsqu'elles s'adonnent à une ascèse extrême, elles tentent d'en dissimuler les traces visibles sur leur corps :

> She wou'd never let any body make her bed, or look to her cell or put her to bed not even come into her cell, still to keep from our knowledge those mortifications & pennance she practis'd there, nor the little rest she allow'd herself which was hardly sufficitient to sustaine her weak & tender body[1385].

En accord avec l'humilité à laquelle les clarisses sont attachées, la chroniqueuse décrit les efforts de cette religieuse pour cacher ses excès. Des démonstrations trop ostentatoires peuvent être perçues comme une forme de vanité et une volonté de se distinguer. Les manuels spirituels mettent notamment les religieuses en garde contre un amour trop grand de l'austérité qui serait motivé par

---

[1382] La chronique de Rouen raconte que la sœur Margaret Winifried ne s'approchait jamais près du feu en hiver, « Rouen Chronicle I », 144.
[1383] Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 148.
[1384] *Gravelines Chronicle*, 75-76.
[1385] *Gravelines Chronicle*, 229.

l'amour propre uniquement. En effet, faire un usage abusif de la violence contre soi-même « diminue l'esprit, & ruine la santé[1386] » et se veut en réalité contraire à l'esprit de conformité souhaité par les textes canoniques. Cependant, par la description même de ces pratiques dans les textes narratifs, l'autrice en révèle l'existence à son lectorat. L'ascèse doit être pratiquée avec modération ; pourtant, l'excès est ici valorisé. En effet, il prête une aura de zèle, voire de sainteté, à celles qui s'adonnent à des pratiques de mortification violentes, sans les revendiquer. Pour lutter contre les penchants désordonnés de la chair certaines mènent en secret un combat individuel et silencieux qui échappe au contrôle de l'abbesse ou du confesseur, mais qui demeure tout de même détaillé dans leur obituaire. Dans les écrits des communautés, le mépris de soi semble donc plus valorisé que la mesure prescrite par la règle.

Ainsi, les documents de mémoire des clarisses anglaises, comme ceux de leurs homologues continentales et exilées, mettent en avant une narration de la haine de soi et des inclinations physiques que les religieuses qualifient de « répugnance de la nature[1387] ». Dans cette quête de pureté, les religieuses cherchent à se confronter à ce qui est source d'aversion pour leur nature sensuelle. Le goût, l'odorat, l'ouïe, le toucher et la vue, tous ces sens extérieurs sont autant de lignes de faille que la moniale doit maîtriser pour accéder à un état de contemplation infuse. L'idéal de pauvreté est l'occasion de mettre à l'épreuve leur sensorialité dans divers contextes.

Parmi les différentes activités quotidiennes des religieuses, la réfection est celle qui est la plus susceptible de stimuler les sens et éveiller des plaisirs terrestres. L'ouvrage *A Pilgrimage to the Heavenly Jerusalem*, rappelle aux clarisses que le péché originel trouve sa source dans la sensualité humaine, plus particulièrement dans le morceau du fruit défendu mangé par Ève puis Adam[1388]. Les textes prescriptifs des clarisses anglaises détaillent la manière dont les repas doivent être préparés et l'attitude que les moniales doivent adopter. Tout d'abord, les sœurs sont tenues de manger sans hâte, en faible quantité, et de ne jamais chercher « l'excès et le superflu[1389] » dans le respect le plus strict de la sainte pauvreté. Ces prescriptions exhortent les religieuses à suivre l'exemple du Christ, de sainte Claire et de saint François en faisant preuve d'une grande vigilance au réfectoire. Les manuels spirituels insistent sur le fait que les repas ne doivent en aucun cas satisfaire la sensualité du corps : « Comme le plaisir de la bouche est un des plus dangereux ennemis

---

1386 PCD MS 62, « A Little Treatise of Piety », 17. Ma traduction.

1387 Au sujet de sœur Mary Frances Plaisington, le registre mortuaire de Gravelines indique que « son désir de perfection était insatiable, ce qui lui permettait surmonter toutes les « répugnances de la Nature » avec un courage héroïque [...] » ; de la même manière, sœur Margarett Culchett « supportait en silence, & avec une humble soumission à la volonté divine, toutes les difficultés, & les *répugnances de la Nature* [...] », Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 138; 169.

1388 PCD MS 12, « Devotional Miscellany » (1724 1712), 97, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1389 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 151.

que vous ayez a combattre, vous devez toujours etre en garde contre ses surprises & eviter soigneusement les pièges qu'il vous tend lors que vous etes à table[1390] ». Le goût, l'odorat et la vue sont identifiés comme ennemis de l'élévation spirituelle ; saint François disait lui-même : « il est difficile de satisfaire la nécessité, sans suivre sa sensualité[1391] ».

Chez les clarisses, la réfection est régie non par le plaisir de manger, mais par la volonté de conserver la vitalité physique nécessaire au travail manuel et spirituel. Dès lors, tout est mis en œuvre pour limiter le plus possible les *stimuli* sensoriels pendant les repas. Pour annihiler l'ouïe, les moniales doivent s'assoir, manger et débarrasser en silence ; de même, pour ne pas se laisser distraire par la vue elles gardent la tête baissée dès leur entrée dans le réfectoire. Les lectures spirituelles prononcées à table évitent à l'esprit de divaguer et de prêter une attention particulière aux aliments. Les religieuses répriment également le sens du toucher et refusent à leur corps la moindre occasion d'apprécier le moment du repas. Par exemple, des écolières du couvent de Rouen, soucieuses d'imiter les austérités de sainte Catherine de Sienne, entourent leurs cuisses et leurs jambes d'épines lors du déjeuner[1392]. Enfin, elles mortifient leur goût et leur odorat, principaux alliés du péché, en consommant des aliments avariés ou en altèrent la saveur avec de la cendre pour les rendre répugnants[1393]. Dans cette forme d'ascèse, les clarisses instrumentalisent le dégoût physiologique qu'elles mettent en scène au quotidien, pour ne pas céder au péché de gourmandise :

> It happened that some salmon that had been given them, was not looked after so became so strong that when it was sent to the table it annoy'd the whole room, notwithstanding none were to be exempted from eating it, & the like of white fish which smel't as strong as garlick. They bought it because it was cheapest then what was good[1394].

Ce poisson est l'occasion de contrarier progressivement leur sensualité en mortifiant d'abord leur odorat, puis leur vue et enfin leur goût. Dans cet extrait, les religieuses doivent contrôler et surmonter leurs aversions naturelles. Claire Margat, dans son article « Phénoménologie du dégoût », définit l'odorat comme le sens le plus sensible au dégoût puisque les odeurs nauséabondes pénètrent dans le corps de manière volatile, sans contact physique[1395]. Elle ajoute : « le dégoût réagit à une effraction de l'intimité corporelle, celle qui définit le corps *propre* aux deux sens du terme

---

1390 PCD MS 12, « Devotional Miscellany », 96.
1391 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 154.
1392 « Rouen Chronicle I », 2012, 37.
1393 On retrouve cette pratique dans plusieurs ordres monastiques tels que les bénédictines. Voir Laurence Lux-Sterritt, « S'approprier les sens pour dépasser la clôture: les religieuses anglaises s'inscrivent dans la mission », *Études Épistémè*, nº 34 (2018): 10, https://doi.org/10.4000/episteme.3079; Nicky Hallett, *The senses in religious communities, 1600-1800: early modern « convents of pleasure »*, Women and gender in the early modern world (Farnham: Ashgate, 2013), 132.
1394 Gravelines Chronicle, p. 20.
1395 Claire Margat, « Phénoménologie du dégoût. Inventaire des définitions », *Ethnologie française* 41, nº 1 (2011): 17-25, https://doi.org/10.3917/ethn.111.0017.

(propreté et propriété)[1396] ». Si certains ordres monastiques pratiquent des jeûnes extrêmes, les clarisses souhaitent maintenir la vitalité du corps nécessaire pour vivre conformément à l'éthique du travail propre à l'ordre de sainte Claire[1397]. Le Chapitre VII de *The First Rule* qualifie le travail manuel de cadeau divin destiné à la « décence du monastère » et au « bien commun[1398] ». Il chasse aussi l'oisiveté et accompagne l'âme dans le chemin de la sainteté ; la chronique de Gravelines est d'ailleurs explicite à ce sujet :

> [...] using all things in such manner that they might be as profitable to conserve the spirit of mortification in their souls as their corporall health & strengh, truly fulfilling the words of Saint Austin, who says meat must be us'd as a medicine & in no sort to content or pleasure the appetite[1399].

Le régime alimentaire des clarisses conserve donc son caractère ascétique, tout en subvenant aux besoins du corps. Cette injonction fait écho à la pensée des saints de l'époque moderne comme François de Sales qui déclare : « Le jeûne et le travail matent et abattent la chair. Si le travail que vous ferez vous est nécessaire, ou fort utile à la gloire de Dieu, j'aime mieux que vous souffriez la peine du travail que celle du jeûne [...] ». La mortification ne doit donc pas se faire au détriment des tâches manuelles parfois très physiques qui rythment leur *horarium* quotidien. Comme l'ont démontré les chapitres précédents, les clarisses anglaises contribuent à la construction de leur couvent et ne peuvent donc pas se permettre de mortifier leur corps par la privation extrême de nourriture[1400]. Elles préparent donc des repas modestes respectant l'idéal de pauvreté, mais suffisamment copieux pour maintenir une certaine forme physique. Elles boivent notamment de la petite bière peu coûteuse qu'elles rationnent à l'aide d'un contenant qui équivaut à un quart de pinte. Leur gruau se compose d'herbes et de racines mijotées et s'accompagne parfois d'une soupe. Lorsqu'on leur offre du lait, elles l'épaississent avec de la farine et le font bouillir avec du pain complet ou le consomment froid avec du pain complet. Les religieuses compensent parfois les repas peu copieux en consommant plus de pain. Très peu de choses sont cuites au four, et il est mentionné que l'abbesse de Gravelines, malgré les conseils de ses amis, refuse d'acheter un four de peur qu'il ne suscite une curiosité bien trop grande. Le pain est donc cuit par les sœurs converses

---

1396 Claire Margat, « Phénoménologie du dégoût. Inventaire des définitions », *Ethnologie française* 41, nº 1 (2011): 17-25, https://doi.org/10.3917/ethn.111.0017.

1397 Au chapitre, chaque religieuse doit annoncer quelles tâches elle a accompli de ses mains ; *The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare, 1621*. Les constitutions de sainte Colette, précisent cet aspect de la règle au travers de sept points. Sainte Colette insiste particulièrement sur la manière dont le travail doit être appréhendé (pieusement, avec soumission et obéissance) et aux bienfaits qu'il procure (humilité, charité). *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, Thomæ Geubels (Saint-Omer, 1665).

1398 *Ibid.* 29.

1399 *Gravelines Chronicle*, 101.

1400 « Rouen Chronicle I », 2012, 43.

qui résident en dehors de la clôture. Les jours de fête des clarisses, elles ont droit à un œuf accompagné de plantes ou de navets cuits au beurre[1401].

Lors de ces repas, elles consomment régulièrement des aliments parfois nauséabonds et répugnants. Haricots blancs infestés de vers[1402], lait tourné[1403], poissons avariés[1404], eau croupie[1405] : les chroniques livrent des descriptions précises de l'état des aliments et breuvages consommés par l'ensemble de la communauté. Par de telles pratiques, les religieuses confrontent leur corps à ses réactions primaires telles que des « mouvement de recul, mimiques, haut-le-cœur, nausées[1406] ». Ces derniers sont autant de reflexes instinctifs que les clarisses doivent surmonter en terminant leur assiette et ce, quoi qu'elle puisse contenir, sans jamais émettre de jugement[1407] :

> When any thing was given at the table to be made an end of, having been dress'd a day or two before, were it lay'd on their trencher or given about none were to excuse themselves, but each to take some & rather the more then leave it to others[1408].

Cette mise à l'épreuve individuelle encourage les religieuses à pratiquer l'abnégation de leur propre volonté et la charité. En effet, elles sont incitées à choisir les morceaux les moins appétissants pour que leur voisine de table puisse bénéficier des meilleurs. Ainsi, consommer des aliments parfois gâtés est à la fois un acte individuel d'austérité, une démonstration de charité collective et un moyen d'honorer l'idéal de pauvreté.

Dans les communautés de clarisses, le gaspillage, signe d'abondance, est proscrit. Les sœurs sont tenues de consommer, par tous les moyens, la totalité des aliments qui se trouvent dans leur garde-manger. À table, elles se servent donc, sans choisir, ce qui est présenté devant elles et ne doivent surtout rien laisser dans leur assiette[1409]. Ainsi, elles doivent manger la peau du poisson, ses œufs, sa laitance et en sucer les arrêtes. La supérieure veille à la bonne tenue du repas et peut

---

1401 Pour en savoir davantage sur le régime alimentaire des clarisses se référer à *Gravelines Chronicle*, 99-105.

1402 La chronique de Gravelines donne de nombreux details sur cet aspect de la vie quotidienne : « They often had great beans first pulling off the hulls & picking out the worms [...] ». *Gravelines Chronicle*, 99-105.

1403 La chronique raconte : « [...] they had so great respect & were so neere holy poverty that milk being in the house & forgotten became sowre & thick, yet all were made to eate of it on a Sunday night [...] ». *Ibid.*, 17.

1404 *Ibid.*, 98-99.

1405 Dans leur récit de fondation, les premières clarisses exilées racontent : « nous avions un peu de petite biere que nous melengion avec de l'eau de pluÿe et icelle toute craseuse et qui avait engendré plusieurs ordures et petites bestes [...] ».
MS, « S'en suit l'origine de ce couvent, et comme les première Religieuses d'iceluÿ partant de leur exil, en divers temps, ensemble des extremes dangers et Travaux qu'elles ÿ ont endurez » (Saint-Omer, 1626), 6.

1406 Margat, « Phénoménologie du dégoût ».

1407 *Gravelines Chronicle*, 100-101.

1408 *Ibid.*, 100-101.

1409 À table, la chronique détaille la manière dont les sœurs doivent procéder : « Not withstanding all the poverty of their dyet, every one was so content that they rather wish'd they cou'd have pass'd with less, & with what was worse, then desir'd more or better : [...] when anything was given them in whole dishes ever to take what was directly before them, & if they cou'd without distraction the worst that was in the dish, that their Sisters might have the best. They were ever to eate the skinns of the fish & break & suck the bones also the roes & melts of herrings ». *Ibid.*, 100-101.

occasionnellement autoriser à ne pas terminer leur assiette dont le contenu est alors redistribué en petites portions à toute la communauté.

Cette manière d'appréhender la réfection a une visée multiple : elle permet aux clarisses de conserver la vitalité physique suffisante pour travailler, de mortifier leur sens, de faire l'exercice de l'humilité et de la charité, mais aussi de vivre conformément à l'idéal de pauvreté auquel elles aspirent. Même lorsque les dons sont abondants, elles ont l'obligation de garder une ligne de conduite stricte. Elles doivent toujours demeurer détachées des choses temporelles et faire un usage convenable de chaque chose, comme le mentionne le Chapitre 24 de la *Chronique de Gravelines* intitulé « Sur la pratique de la pauvreté dans leurs obédiences & en toutes autres occasions » :

> When […] anything was committed to their charge, they were to be most carefull & precise in holy poverty, putting all things to the surthest & not permitting the least to be lost or unecessarily us'd [...] but every one was to be contented therwith in respect they were more season'd with mortification ; nothing was then given to the poore, it being esteem'd a greater point of poverty & more suting to their condition, to have all things amongst them so scarce & to use them so neere themselves as to have nothing left to give to others[1410].

Puisqu'elles sont un ordre mendiant, les aliments qu'elles consomment sont généralement issus des dons de leurs mécènes et lorsqu'elles achètent elles-mêmes certaines denrées, il s'agit de produits de seconde qualité, peu couteux et souvent peu ragoutants. De concert avec ce que le franciscain Harphius nomme le « second degré de pauvreté[1411] », les clarisses sont encouragées à se contenter du strict nécessaire sans jamais ni désirer, ni consommer de choses superflues.

Au quotidien, les clarisses mettent également leur corps à l'épreuve du dégout physiologique par l'exécution de tâches domestiques telles que le service des malades. Les chroniques brossent le portrait de sœurs alitées, parfois à l'agonie, et exposent l'état de leur corps ainsi que les soins qui leur sont prodigués :

> [...] the yeare before she dy'd she was so weak that she was to be tended like a little infant, not able to go herself one step or to put her meat in her mouth, & had sad sore leggs, which at her death turn'd to gangrene & the flesh rotting of. She would never let any Chirurgion see them, so the Sisters dress'd them, she was also much troubled with the goutte, & tisick, & was extreamely deaf [...] after this she grew worse every day her belly, & inward parts swelling extreamly [...] she was perpetually crying out [...] there was 3 or 4 alwaies to be present to help her, when she was to be removed, or any thing done about her, there came a very strong smell from her yet the Sisters were most desirous & begg's to tend her, or wash her foule linen which were very many, she being shifted thrice in the night & as often in the day[1412].

[1410] *Gravelines Chronicle*, 109-110.

[1411] Rappelons que le premier degré de pauvreté constitue le renoncement aux possessions et le troisième le détachement affectif des biens temporels. Voir PCD MS 66, « Translations from Blosius, Harphius and other works about prayer and spirituality with some devotions to the Blessed Sacrament », 213-214.

[1412] « Rouen Chronicle I », 2012, 119-20.

Les chroniques exposent ici le corps souffrant de la sacristaine de Rouen, Ann Prow, peu avant sa mort. Son enveloppe charnelle est rongée par la maladie et dégage de fortes odeurs de putréfaction. Toutefois l'esthétique dégoûtante présentée dans ce passage ne semble pas déranger ses consœurs, qui supplient de panser ses plaies ou de laver son linge. Ce faisant, elles cherchent à faire l'expérience du dégoût pour mettre à l'épreuve leur propre délicatesse, comme le confirme l'exemple suivant :

> It happend once that we had a poor Sister who had a terrible cancer in her leg our deare Mother wou'd not trust the dressing of it to any but herself & there fore, dress'd it everyday before "soon" she was up, & fasting, tho the stench therof was suffitient to turn any ones stomach, besides the infection which cou'd not but be dangerous, & some represented it to her, but she told them she did it to overcome her own niceness, & wou'd not desist till that Sister dy'd[1413].

Pour les religieuses et leur supérieure, le soin des malades est l'opportunité de se prouver qu'elles sont capables de surmonter la vue, l'odeur et le contact des plaies infectées[1414], des abcès[1415] et des corps amaigris par la maladie. Ces comportements rappellent les exploits des grandes mystiques du Moyen Âge, qui, dans un désir toujours plus grand de s'unir avec le divin consommaient parfois les sécrétions corporelles des malades[1416]. L'historienne Claudie Vanasse explique que de telles descriptions :

> paraitront pour le moins rebutantes au lecteur contemporain et prennent généralement place dans les hôpitaux et les infirmeries et sont associés à l'exercice de la charité extérieure. Ces mortifications se trouvent ainsi justifiées par une utilité altruiste, le soin des malades, manifestation de l'amour chrétien [1417].

À l'instar des mortifications physiques, cette recherche de pratiques aussi extrêmes n'est pas recommandée par les réformateurs catholiques ; pourtant, les textes narratifs louent les qualités de celles qui font fi de cette décrépitude corporelle pour se rendre chaque jour au chevet de leurs consœurs[1418].

À cet égard, l'expérience de la sœur Dorothy Collet marque la chronique de Gravelines par sa singularité. D'abord, l'autrice – comme pour justifier l'épisode extrême qui s'ensuit – décrit avec insistance le manque de discernement naturel de la religieuse qui supplie souvent le Divin de lui

---

[1413] « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume II », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*, par Caroline Bowden (London: Pickering & Chatto, 2012), 248.
[1414] Voir la notice de sœur Ann Joseph Tristram, dans Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 332.
[1415] Voir la notice de sœur Clare Watterton, *Ibid.,* 249.
[1416] Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, The New Historicism (Berkeley: University of California Press, 2000), 230-231.
[1417] Vanasse, « Les saintes cruautés », 354.
[1418] Chez les clarisses, les noms des religieuses désignées pour le service des malades apparaissent explicitement dans les écrits des couvents. Cette pratique d'écriture prouve qu'il y a une volonté de reconnaitre celles qui s'affairent à de telles tâches.

donner l'occasion de vaincre sa nature passionnée[1419]. Pour ce faire, elle provoque elle-même des situations dans lesquelles elle met ses inclinations à l'épreuve :

> She accustomed to steal the foule linnen that was disgustfull to handle or that had been about some sore & wash them herself : likewise to empty the basons & pots of the sick. Once one that stood under a sickhouse bed had been forgotten to be empty'd, which she found & to make it cleane was forc't to use great endeavours & put in her hands. The noysomness of it had like to have made her vomit[1420].

Dans cette scène d'une rare violence, sœur Dorothy Standford cherche à dominer les soulèvements de cœur provoqués par la vue, l'odeur et la sensation des déjections. Elle pousse ainsi sa nature fragile dans ses retranchements jusqu'à atteindre ses propres limites et se rendre malade[1421]. Malgré sa révulsion physique, elle parvient à nettoyer le pot de chambre. Les chroniqueuses sanctifient ces actes de renoncement à soi et celles qui les endurent ; le récit de l'expérience de Dorothy Standford se poursuit ainsi :

> The next night when she was awake, she smelt a most pleasant sent in her cell, but most perticularly her hands, she cou'd not imagine the reason, & ask'd some of the Sisters what is was, for she thought it had been some perfume, but never smelt it but herself which continued 3 weeks, not the least imagining the reason of that favour. But some of the Religious who knew the mortification she had practis'd in cleansing that noysome pot, presently reflected God Almighty had sent it as a reward, which was also all our opinions when we knew what she had done[1422].

Son abnégation et sa volonté de dépasser ses inclinations naturelles sont ici couronnées d'une faveur mystique qui transforme l'odeur répugnante en une douce fragrance. Dans cet exemple, la chroniqueuse choisit de mettre en avant le lien de causalité entre la pratique de l'ascèse et la grâce reçue en guise de récompense[1423]. Cet épisode démontre que les faiblesses naturelles ne sont pas un obstacle à la vocation religieuse et peuvent être surmontées par une discipline régulière.

La plupart des pratiques mentionnées plus haut sont présentes dans les sources d'autres ordres monastiques, mais elles révèlent toutefois des spécificités propres à l'ordre de sainte Claire. L'idéal de pauvreté, et l'austérité qui en découle, constituent un terrain propice à la mise à l'épreuve du corps. Au quotidien, les clarisses transforment des situations ordinaires – comme la réfection ou le soin des malades – en occasions de mortifier leurs sens et faire l'exercice de valeurs cardinales. Ces traitements corporels austères ne sont pourtant qu'une première étape dans le cheminement spirituel de la moniale. En effet, seul un corps dépouillé de toute passion et de volonté propre peut

---

1419 *Gravelines Chronicle*, 231.
1420 *Ibid.*, 233.
1421 Cet épisode rappelle la mortification pratiquée par la visitandine Marguerite-Marie Alacoque, qui pour surmonter le dégoût, trempe sa langue dans les excréments d'une religieuse malade. Voir, « Vie de sainte Marguerite-Marie Alacoque écrite par elle-même », dans *Vie et œuvres de Sainte Marguerite-Marie Alacoque*, tome I, 84.
1422 *Gravelines Chronicle*, 232-33.
1423 Vanasse, « Les saintes cruautés », 361.

permettre à la religieuse d'y cultiver les vertus et surtout, d'y accueillir l'amour divin. Dès lors, le corps n'est plus un ennemi mais un instrument de la spiritualité.

II. Le corps dépouillé, une source intarissable de spiritualité

C'est seulement après avoir mis sa corporéité à l'épreuve et extirpé de sa chair les émotions terrestres que le corps de la religieuse peut devenir le terrain propice au rapprochement avec son divin Époux. Cette partie considère le corps non plus comme un obstacle mais comme une source de spiritualité au travers de deux phénomènes : l'*Imitatio Christi* et l'amour divin. Les manuscrits des clarisses révèlent leur attachement à la dévotion au Christ et à sa Passion, dont les souffrances corporelles sont ce par quoi elles s'identifient à lui. Leurs souffrances, endurées avec patience et résignation, sont un témoignage de l'amour qu'elles lui portent et qu'elles espèrent recevoir en retour. Par ce sacrifice, le corps devient le terrain propice au déploiement de l'amour de Dieu dans l'âme.

a. Le corps souffrant, instrument de la spiritualité : l'*Imitatio Christi*

L'imitation de Jésus-Christ occupe une place importante dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Au centre de cette notion polysémique à l'expression protéiforme, se trouve l'idée qu'imiter le Christ – dans ses paroles et ses actes – se présente comme *la* forme de vie spirituelle la plus pure. L'*Imitatio Christi* s'organise autour de deux grandes thématiques : la divinité du Christ et son humanité. La première réaffirme la présence de Dieu dans le Christ et rappelle ainsi à l'Homme son statut de créature façonnée à son image, tandis que la seconde encourage les croyants à se concentrer sur les actions de Jésus une fois sur terre. Si la divinité de Jésus domine la doctrine de l'*Imitatio Christi* jusqu'au Moyen-Âge, elle est ensuite complétée par l'imitation de son humanité, qui consiste plutôt à imiter ses qualités humaines telles que son humilité, son obéissance ou sa pauvreté.

Cette imitation de l'humanité de Jésus a une résonnance toute particulière au sein de la famille franciscaine. Saint François était lui-même très attaché à « suivre[1424] » le Christ, terme qu'il emploie près d'une dizaine de fois dans ses écrits. Dans son interprétation de l'*Imitatio*, qu'il transmet à Claire d'Assise, la pauvreté est centrale. À l'époque moderne, l'*Imitatio Christi* est relayée par les jésuites[1425] ; ils s'opposent ainsi aux critiques formulées par Luther, qui voit dans l'imitation de la forme humaine du Christ une posture orgueilleuse[1426]. Les clarisses, en se revendiquant comme ferventes imitatrices de Jésus, se positionnent dans le mouvement de la Contre-Réforme.

[1424] Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, et Joseph de Guibert, *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire* (Paris: Beauchesne, 1936), 1574.
[1425] *Ibid.*, 1574.
[1426] La réforme protestante propose donc de distinguer « imitation » et « suite » du Christ pour revenir à une forme plus « modeste » d'*Imitatio Christi*, *Ibid.*, 1536.

L'imitation de l'humanité du Christ implique la prise en compte de l'enveloppe charnelle qu'il revêtit sur Terre et dont découle une thématique centrale dans *l'Imitatio Christi* : la souffrance et la mort. La vie de Jésus-Christ est ainsi le modèle de vie chrétienne par excellence, comme l'explique Claudie Vanasse :

> Jésus n'est pas seulement un martyr, c'est le roi des martyrs, le prototype qui a fixé pour les chrétiens la forme du martyre qu'il convient d'imiter, acceptant les douleurs avec un esprit d'amour pour les hommes, de sévérité envers lui-même et d'obéissance pour son Père[1427].

Depuis l'Antiquité, les martyrs occupent une place de choix dans la spiritualité chrétienne car ils sont de fervents imitateurs du Christ, professant leur foi et refusant de la renier même sous la torture. Ainsi, pour imiter Jésus, les religieuses devront mener une vie d'afflictions, la souffrance se présentant comme l'une des voies de la rédemption individuelle.

L'imitation du Christ par la souffrance, lieu commun de la spiritualité laïque et régulière depuis la fin du Moyen-Âge, s'inscrit parfaitement dans le programme de vie austère pratiqué par les clarisses. Les supérieures des couvents anglais, dans leurs recommandations, promeuvent cette analogie entre la rigueur de l'ordre de sainte Claire et la souffrance du Christ. La chronique de Gravelines raconte au sujet de la vicaire : « [She] used to say that those who desir'd to be a poor Clare must resolve daily to carry their Cross for a poor Clare & a Cross were never to be separated[1428] ». Cette métaphore répond à l'invitation que le Christ fait aux hommes dans les Évangiles : « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive[1429] ». Par ailleurs, une méditation sur le portement de croix en définit ainsi l'utilisation métaphorique : « To carry the Cross of Jesus Christ is to suffer from all the world & to give sufferance to none[1430] ». Les clarisses, par leur amour de la pauvreté et de l'austérité, se présentent comme de fidèles disciples du Sauveur. L'exhortation de l'abbesse Taylor à ses filles spirituelles peu avant son décès illustre la volonté des supérieures de faire de la souffrance un fil rouge de la vie spirituelle des clarisses : « Remember that you are a Child of Saint Francis & Saint Clare, & that your lives are crucify'd with Christ Jesus on the Cross […][1431] ». Enfin, à Aire-sur-la-Lys, la vicaire et scribe du couvent, Elizabeth Mylott, dans un recueil de miscellanées dédiées à la

---

1427 Vanasse, « Les saintes cruautés », 100.
1428 *Gravelines Chronicle*, 58.
1429 Matthieu, 16 : 21-27
1430 PCD MS 52, « The Stations of the Passion » (1736 1732), 35, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1431 « Rouen Chronicle I », 2012, 66.

Passion, rend hommage à ses consœurs en employant ces termes : « Faithfull adorers of our Crucifyd Lord Jesus[1432] » et « Devout contemplators of the Dreadfull Misterys[1433] ».

Dans l'imitation du Christ observée par les clarisses, cette dimension d'austérité est véritablement prédominante, comme en témoigne l'exemple d'une jeune moniale dévouée à une autre forme d'imitation, celle de l'enfant Jésus, la chroniqueuse écrit :

> […] she continu'd in this devotion four or five yeare, when a good Religious said unto her, that she was not to think of employing all the time of her life in playing with little Jesus, but was to accompany him when he was grown great & help him to carry his Cross […][1434].

Née au Moyen-Âge, cette dévotion centrée sur l'innocence de Jésus et sa fragilité regagne en popularité au XVIIème siècle, surtout auprès des femmes, grâce à Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, qui lui offre une assise théologique solide[1435]. Ici, il est intéressant de souligner que la religieuse qui se permet de reprendre la jeune moniale est qualifiée de « good Religious », témoignant de son statut au sein du couvent, mais aussi de sa conformité à l'idéal de la communauté. Cette dernière dénigre la dévotion de sa consœur, qu'elle juge trop naïve, facile et confortable. Elle lui recommande de cesser de « jouer avec le petit Jésus » et l'encourage à se tourner vers la dévotion au Christ adulte, persécuté et souffrant, dont l'austérité est plus en accord avec l'esprit de l'ordre. Par ailleurs, la présence de publications des Adorateurs de Jésus expirant dans les archives clarisses anglaises de Rouen ou de la dévotion à Jésus Flagellé chez les clarisses françaises de Lille, renforce la position centrale de la souffrance dans la spiritualité clarienne de l'époque moderne[1436].



Figure 39 – Image du Sauveur honorée à Lille en l'église des pauvres clarisses, fac-similé d'une gravure de L.Daniel, 1665.

1432 PCD MS 52, « The Stations of the Passion », 7.
1433 *Ibid.*, 7.
1434 *Gravelines Chronicle*, 53.
1435 Sandra La Rocca, « L'Enfant Jésus et les femmes au XVIIe siècle : une dévotion émancipatrice », *Clio*, n° 15 (1 avril 2002): 17-36, https://doi.org/10.4000/clio.57.
1436 L'ouvrage l'Imitation de Jésus Christ, publié en Espagne en 1491, a largement inspiré Ignace de Loyola dans la confection de ses Exercices spirituels, il contribue également à diffuser l'Imitatio Christi dans le monde catholique moderne.

L'exemple de la jeune religieuse évoqué plus haut et les influences spirituelles contemporaines placent le Christ souffrant au cœur de la notion d'*imitatio*. Pour suivre le Christ, un manuel spirituel formule la recommandation suivante : « feel if you can his dolours, & if you cannont desire at least to feel them & beg of Jesus Christ to imprint your hart what he feels in his sacred body[1437] ». En outre, il invite les religieuses à prononcer la formule suivante : « I consent to feel in my body, a part of the evils he felt in his »[1438]. Le terme « feel » répété à plusieurs reprises implique qu'ici, la sensibilité corporelle est au service de la spiritualité et de l'union avec le divin. C'est donc par cette souffrance physique tant consentie que recherchée que la moniale doit embrasser sa corporéité, qui n'est plus un ennemi qu'il faut à tout prix châtier mais plutôt un instrument d'identification, qui la rapproche de son modèle spirituel. Plus encore, le corps est un vecteur de conformité à la parole divine et à l'identité de leur ordre. Dans ce processus, les représentations picturales, sculpturale ou textuelles du corps crucifié et humilié du Christ sont une source d'inspiration quotidienne.

Les représentations iconographiques de Jésus crucifié abondent à l'époque moderne, témoignant du rôle de la souffrance dans la spiritualité[1439]. On les retrouve dans les lectures spirituelles des clarisses anglaises qui préfèrent au Christ glorieux, orné d'une couronne royale, un Christ en douleur[1440]. Ainsi, à la couronne royale se substitue une couronne d'épines lacérant le front du Sauveur, son habit immaculé laisse place à un corps aux plaies sanguinolentes mettant en lumière la réalité de sa chair[1441].

Sur quelques illustrations contenues dans des manuscrits consacrés à la Passion du Christ, les clarisses ont elles-mêmes ajouté des gouttes de sang, à l'encre rouge, sur le corps du Christ.

1437 MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse » (s. d.), Archives privées des Clarisses de Much Birch.

1438 *Ibid.*, 52.

1439 Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles* (Paris: Fayard, 1983), 339-50.

1440 Les représentations du Christ ont évolué au fil de l'histoire. Au départ, il est dépeint à l'image d'un roi glorieux mais, à partir du XIIème siècle, il devient un Christ souffrant sur la croix, signe de son humanité. Vanasse, « Les saintes cruautés », 100.

1441 Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*, 1re éd. (Cambridge University Press, 1995), 210.



Figure 40 – MS, BW11, p.3



Figure 41 – MS14 – Ecce Homo

La personnalisation de ces gravures témoigne du rôle des représentations du corps du Christ dans la dévotion quotidienne des religieuses. Rappelons que latin du mot « imago » dérive de la même racine que le verbe *imitari* « reproduire par imitation, être semblable à[1442] ».

Les descriptions qui accompagnent ces gravures insistent sur l'innocence du Christ avec la répétition des mots « innocent flesh[1443] », et sur la cruauté des bourreaux qui ne cessent de le torturer : « they teare off his garments, already sticking to his wounds look upon this body all torn & bloody[1444] ». L'auteur met en texte les atrocités endurées par le Sauveur avec un réalisme presque anatomique ; il raconte : « they thrust great nailes in his hands, & feet, thro' the nerves which are parts so sensible[1445] ». Parce Jésus a souffert injustement mais conservé l'amour pour les hommes, son corps défie la corruption et le péché traditionnellement associés à la charnalité. Il est une source d'émulation quotidienne pour les moniales qui usent de supports à la fois textuels et matériels pour

[1442] Dominique Neyrod, « « Ritratto, retrato, portrait » : les mots comme champ d'expérimentation », dans *Le portrait*, éd. par Fernando Copello et Aurora Delgado-Richet (Presses universitaires de Rennes, 2013), https://doi.org/10.4000/books.pur.52437.
[1443] MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 8.
[1444] *Ibid.*, 17.
[1445] *Ibid.,* n.p.

communier avec cette souffrance[1446]. Par exemple, chacune possède dans sa cellule un crucifix en bois d'une hauteur d'un mètre environ, sur lequel est peint le Christ crucifié. La vue du corps du Sauveur fait naître chez elle des sentiments de compassion et d'amour. Sur certains de ces crucifix, des gouttes de sang coulent du front de Jésus, ainsi que sur son corps tout entier.



Figure 42 - Crucifix en bois - Archives privées des clarisses de Much Birch.

La journée, les religieuses placent le crucifix sur leur lit et chaque soir, au moment de se coucher, elles l'accrochent sur le mur faisant face au lit[1447]. Ces grands crucifix sont un rappel quotidien de la souffrance corporelle endurée par le Fils de Dieu sur Terre et une incitation à son imitation, comme le souligne le chapitre « of the crucifix » dans le recueil de prières à destination des malades à l'infirmerie ; la prière débute ainsi : « O my God when I cast my eyes upon Jesus Crucify'd, I heare you say to me that I ought to express in my self the image of this death […][1448] ». Ici, plus qu'une simple figuration du Christ, le crucifix renferme sa présence.

[1446] PCD MS 10, « Prayers and devotions » (s. d.), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
[1447] Cette information provient de sœur Mary Bede, clarisse archiviste au couvent de Much Birch.
[1448] MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 51.

C'est à l'image de ce corps meurtri, pétri de douleur, que les sœurs façonnent l'expérience de leur propre corporéité. Pour ce faire, elles s'adonnent à l'ascèse corporelle, à l'image de l'abbesse Mary Gough :

> Her mortification was such in all occasions both Interiour & exteriour that she might truly say with the Apostle her glory was in the Cross of our Lord Jesus Christ, by which she was crucified to the world & the world to her, ever embracing as the greatest treasure what was season'd therwith & was so much the more welcome as it had greater measure therof, rejoycing in nothing more then her owne humiliation[1449].

Si le cas de l'abbesse n'est pas isolé, les occurrences qui associent la mortification active et l'imitation du Christ ne sont pas les plus représentés dans les sources narratives. Les mortifications extrêmes évoquées dans la section précédente ne revendiquent pas son imitation, et pour cause, elles sont contraires à l'esprit du Sauveur. *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire* précise cet aspect particulier de l'expérience religieuse des clarisses : « We exhort all in our Lord, that in all occasions, they soe prodently behave themselves, that in imitation of Jesus Christ, their zeale may rather appear in charitie, then in overgreat and indiscreet austéritie [...][1450]». Les mortifications volontaires ne doivent donc pas primer sur l'exercice des mortifications intérieures par l'exercice des vertus. Dans ce contexte, les douleurs subies, par la maladie notamment, sont plus appropriées puisque les moniales font l'expérience d'un calvaire qu'elles n'ont pas provoqué. Dans la maladie, elles joignent leurs souffrances à celles du Christ.

Ce phénomène n'est pas nouveau et s'observe dans la plupart des ordres religieux. Toutefois, tandis que Caroline Walker-Bynum note, au sujet des religieuses du Moyen-Âge, que la maladie est une condition physique qu'il vaut mieux endurer que soigner, nous pouvons observer une attitude différente à l'époque moderne. Les établissements disposent en effet d'une infirmerie, d'une apothicairerie et les sœurs n'hésitent pas à faire appel à un ou plusieurs un médecin en cas de nécessité[1451]. Les clarisses anglaises de Rouen ont régulièrement recours à un chirurgien et un médecin pour poser un diagnostic, panser des plaies ou pratiquer des saignées lorsque l'état de santé d'une moniale est critique :

> After two days she was seiz'd with a great feavour, & paine in her side, wherupon she was let blood, & the Chirurgion found her so ill, that he pres ently sent for the Doctour, & he coming ordain'd her divers remedys, but they had not that success as was wish'd, for her feavour & oppression still encreasing[1452].

Dans le respect de l'esprit de charité, les religieuses prennent donc soin de leurs malades et veillent à apaiser leurs souffrances. Parfois elles refusent l'assistance médicale, mais ces occurrences

---

[1449] *Gravelines Chronicle*, 74.
[1450] *The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire*, 221.
[1451] Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 219.
[1452] « Rouen Chronicle I », 2012, 168.

demeurent sporadiques. Au nom de l'idéal de pauvreté, certaines sœurs ne souhaitent pas se voir préparer de remèdes qui, trop couteux, puiseraient dans les maigres ressources de la communauté. L'abbesse de Rouen, ne souhaite pas recevoir de traitement et continue même à suivre le rythme soutenu imposé par l'*horarium* :

> She sustain'd severall great & most painfull infirmitys, in which she suffer'd unspeakably, by reason of the feeling she had of our poverty, we cou'd never obtain of her to take what was needfull for her necessity, so great a neglect she had of herself, & in the time of reasonable health, she was so austere to her poor body, that she extreamly afflicted us, she continu'd in prayer many times from Mattins, untill Prime, & often till eleven of the clock at noone, & she wou'd often say, that her greatest sufferance was our importunity[1453].

Margaret Bedingfield sacrifie sa propre santé pour préserver l'équilibre économique fragile du couvent. L'abnégation dont elle fait preuve est d'autant plus symbolique qu'il s'agit de la mère supérieure de la communauté : l'abbesse met en péril sa propre existence pour sauver ses filles spirituelles. Pourtant, ne serait-ce pas là l'occasion pour elle de dissimuler la recherche volontaire de la maladie ?

Si tout est mis en œuvre pour écourter ou atténuer les périodes de maladies, elles demeurent l'occasion pour les religieuses de ressentir dans leur chair, la souffrance vécue par le Christ et les martyrs. Claudie Vanasse note que, contrairement à leurs homologues masculins dont les occasions de martyre sont plus variées dans le siècle, la maladie est, pour les religieuses cloîtrées, l'un des rares moyens apostoliques envisageables pour offrir leur corps en sacrifice et témoigner de leur amour pour le Divin[1454].

La littérature conventuelle fait l'apologie des corps de faible constitution, dépourvus de vigueur. L'auteur de l'ouvrage *The way of the most Holy Cross* explique dans le chapitre intitulé « Of Corporall Crosses » : « Rejoyce all you who are afflicted with sickness. St Teresa thankd God that she was not of a strong constitution because her weakness causd her a feaver when she travelld which augmented her pains[1455] ». Selon lui, un corps atteint d'une difformité – de naissance ou causée par un accident – a plus de chances d'être un allié sur le chemin de la perfection spirituelle. Les textes louent donc les corps à l'esthétique peu plaisante ou prompts à la souffrance et la maladie se voit sanctifiée dans la douleur, qualifiée de « véritable pierre angulaire de toutes les saintetés[1456] ».

[1453] « Rouen Chronicle I », 68.
[1454] Vanasse, « Les saintes cruautés », 347.
[1455] PCD MS 50, « The Way of the most Holy Cross » (1728), 89, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
[1456] « Rouen Chronicle I », 2012, 207. Ma traduction. Le manuscrit « The Way of the most Holy Cross » explique : « Rejoyce you who have some naturall deformity or that has happend accidentally if you are not so agreable to Creatures & they shoud not mind you so much, you'll be the more disengaged to Unite yourself to God alone. O what happy graces are those naturall disgraces ! […] O how many Souls groan & howle in Hell for having had fine shaps & well made bodys & naturall talents », PCD MS 50, « The Way of the most Holy Cross », 89.

Ces affirmations sont paradoxales si l'on considère la politique de recrutement des clarisses anglaises, qui privilégie l'entrée de candidates à la santé robuste. Cette sélection initiale diminue leurs chances d'être infirmes ou de tomber malades, ce qui, *in fine* ajoute au caractère précieux de cet état qui leur permet d'imiter leurs modèles spirituels et les élever, à leur tour, au rang de martyrs.

Les notices mortuaires mettent en avant cette analogie entre la maladie et le martyre. Par exemple l'obituaire de la clarisse rouennaise Clothilde Cuffaud : « her life was alwaise so Innocent & vertuous & these latter years so full of sufferance, by a long & dolourous sickness, perticularly this last year, in which she suffer'd like a Martyr, by sharp pains, & even continual dolours[1457] ». De même, la nécrologie de sa consœur Mary Strickland indique : « she endur'd [a long sickness] with the patience of a martyr […] tho' her pains encreas'd as she drew towards her end, yet the peace of her soul, & her perfect resignation to the divine will, suffer'd not the least alteration[1458] ». Ce dernier extrait évoque l'essence même de l'imitation du Christ et de sa Passion, qui ne réside pas dans la seule souffrance corporelle mais plutôt dans l'humilité, l'abnégation et la soumission avec lesquelles ces tourments sont endurés. À ce sujet, la règle stipule :

> They shall […] alwayes pray to our Lord with a pure hart, to have humility and patience in sicknes and tribulation, to love those who persecute, reprehend, and chastize them; for our Lord fayth: Blessed are they who suffer persecution for justice, for theirs is the Kingdome of heaven: and those that persevere untill the end, shall be saved[1459].

Les méditations affectives de la Passion occupent une place importante dans la spiritualité des malades à l'infirmerie[1460]. Elles invitent les sœurs à se représenter les souffrances du Christ dans les moindres détails, à joindre leurs douleurs aux siennes et enfin, à se résoudre à les endurer avec patience. Dans leur combat contre la maladie, le Christ et les martyrs sont des modèles de résilience ; le manuscrit à l'intention des sœurs malades présente la prière suivante : « I confess my Jesus that you are the model of the victory which I am ordain'd to gaine over paines, & over death […][1461] ». Les sœurs ont conscience que la maladie est une épreuve dont dépend leur progrès spirituel ; dès lors, elles s'appliquent à l'endurer de manière exemplaire. Alors que la sœur Mary Naylor est affligée de vives douleur, elle ne souhaite pas que sa consœur interprète ses gémissements comme le signe d'un manque de ferveur :

1457 Caroline Bowden, éd., *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779* (London, 2019), 19.
1458 « Rouen Chronicle I », 2012, 224.
1459 *The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna*, English College Press (Saint Omer, 1621), 43.
1460 PCD MS 49, « The sufferances of our Saviour Jesus Christ » (1727), Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1461 MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 49.

> She said to Sister Mary [Naylor] who watched with her, that she was not to wonder at her groaning or think she was weary of suffering, for tho' the excess of her paine forced her to it, yet she was contented to suffer as long as God pleas'd, & to dy whensoever he shou'd take her[1462].

La maladie est l'occasion pour les moniales de chasser les émotions terrestres et de faire l'exercice des vertus. L'inquiétude et l'impatience sont décrites comme une « malédiction[1463] » qui, loin de diminuer les douleurs physiques, n'ont pour effet que de les augmenter[1464]. Souffrir en silence est également l'occasion de réaffirmer leur entière obéissance à la volonté divine ; le manuel *Prayers for the use of the Sick* formule la prière suivante : « I beseech you the promise I make you of my submission, in spite of the revolts of nature, the assaults of sickness, & againt the fears of death, sanctify my suffrings, by the union & merit of yours […][1465] ». Cette attitude face à la souffrance est bien représentée dans les notices nécrologiques des clarisses anglaises lorsqu'elles mettent en exergue des qualités telles que l'humilité, la patience, la résignation et surtout la conformité à la volonté divine. Alors que ces caractéristiques semblent exiger de l'individu une certaine passivité, elles nécessitent pourtant une grande maîtrise de soi.

Les souffrances physiques sont perçues comme des faveurs envoyées par le Divin lui-même. La chronique de Rouen raconte, par exemple, au sujet de la l'abbesse Mary Talbot : « [She] was too deare a favourite of heaven not to be try'd in the furnace of affliction[1466] ». De même, la notice de la vicaire Lucy Petre explique que, par une souffrance intense, elle obtient « non seulement la continuité de Ses faveurs, mais aussi une augmentation de ces dernières[1467] ». Ainsi, loin d'être de simples afflictions hasardeuses, les douleurs sont un cadeau : elles donnent l'opportunité à la moniale de progresser dans la perfection et « gagner son salut par ces douleurs méritoires[1468] ». L'interjection « I adore in suffering the designs of salvation you have over me[1469]», contenue dans le manuscrit *Prayers for the use of the Sick*, confirme cette idée. Les maux envoyés par le Divin fonctionnent comme un purgatoire anticipé, à l'instar de la mère Winifred Giffard, dont la notice mortuaire écrit : « it pleas'd God to purify her by sharp pains, & long & tedious infirmitys[1470] ».

Dans l'*Imitatio Christi*, les souffrances extérieures et intérieures deviennent joie et douceur puisqu'elles sont le signe d'une élection particulière. À Rouen, la notice mortuaire de l'abbesse

---

1462 « Rouen Chronicle I », 2012, 103.
1463 MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 39.
1464 *Ibid.*, 40; 49.
1465 *Ibid.*, 38.
1466 « Rouen Chronicle I », 2012, 109.
1467 *Ibid.*, 23.
1468 Vanasse, « Les saintes cruautés », 27.
1469 MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 36.
1470 Bowden, *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*, 41.

Clifton, qualifie sa soudaine surdité de « véritable joie[1471]», un privilège envoyé du Ciel. Dans le silence absolu, le divin devient son unique interlocuteur et l'entraine parfois dans des élans mystiques ; sa notice déclare : « this incommodity was to her Reverence a subject of real joy, often saying in a holy transport that her redeemer had only incapacitated her conversing with creatures, to converse more intimately with him alone[1472] ». Plus important encore, pour les religieuses, endurer patiemment la souffrance est un témoignage de l'amour qu'elles portent au Christ. Dans la notice mortuaire de la clarisse rouennaise Magdalen Brown, l'autrice reporte ses mots, témoignant de son abandon total à la volonté de Dieu ; la mourante s'adresse à sa consœur et lui dit :

> […] if it be God's will I shou'd live in this manner, & be able to do nothing, I am very well contented, since he can as well draw his glory out of my infirmitys, as out of the greatest & most eminent actions of the Saints. Wherfore I will neither pray for life, nor death, but cast myself into the hands of his divine providence, & let him do with me what he pleases for time & eternity. I neither desire this or that death, but leave all to the disposall of my great God, being confident that if I dy suddenly, that will be the best for me, so I will trouble my self for nothing, & only endeavour to do the best I can, & to love & serve him with the full extent of the affections of my hart & forces of my body[1473].

Dans la souffrance endurée réside un acte de pur amour qui est aussi la preuve du renoncement absolu à sa volonté propre. Par ailleurs, les textes narratifs des Anglaises rappellent que c'est au nom de l'amour divin que les clarisses ont sacrifié non seulement leur vie dans le monde mais aussi la vie dans leur pays pour entrer en religion, et ainsi se soumettre à la volonté divine.

Le corps souffrant est l'instrument par lequel un rapprochement entre le divin et la moniale s'opère, comme en témoigne la prière suivante contenue dans le chapitre « Of the love of Sufferings » : « O my God how shou'd not I love the state of sickness unto which you reduce me since it draws upon me your looks, your compassion & your love[1474] ». Antoinette Guimaret explique que la maladie est un moment d'ouverture au sacré durant lequel l'horizontalité du corps rencontre la verticalité du divin et entre en dialogue avec lui[1475].

La souffrance corporelle involontaire est un moyen de se rapprocher de Dieu et dans certains cas, de s'unir à lui. À Rouen, les sources tendent plutôt à attribuer cet état privilégié aux abbesses de la communauté, dont la charge de supérieure ajoute à leur souffrance. Quelques temps avant sa mort, l'abbesse Mary Taylor s'en remet à la volonté divine qui lui afflige de vives douleurs pour

---

1471 Bowden, *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*, 109. Ma traduction.
1472 Bowden, 109.
1473 « Rouen Chronicle I », 2012, 126.
1474 MS, BW11, « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », 42.
1475 Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix: les représentations du corps souffrant, 1580 - 1650*, Bibliothèque littéraire de la Renaissance 4, 82 (Paris: Champion, 2011), 168.

qu'elle puisse « souffrir, dépouillée, avec lui sur la croix[1476] ». L'obituaire de l'abbesse Margaret Vavisour lui octroie un privilège similaire, il détaille : « She was ever closely united with her crucified Saviour, & He mercifully despensed unto her a large share of His Holy Cross – not only by a long series of continued infirmities but also in many sharp trials she experienced[1477] ».

Dans le contexte de l'*Imitatio Christi*, le corps devient un vecteur de spiritualité et un instrument de conformité au Christ, et plus largement, aux différents modèles de sainteté promut par l'Église post-tridentine. Comme l'affirme l'auteur du manuscrit *A Method of Meditation for Beginers*, imiter le Sauveur – au quotidien ou dans un contexte de faiblesse – permet la réforme de l'âme par l'extirpation des défauts, le développement des vertus et, à terme, le progrès dans la voie illuminative[1478]. Le corps corrompu se voit progressivement purifié des passions contraires à la volonté divine, créant ainsi un espace intérieur dans lequel peut grandir l'amour divin. Cette étape purgative par la souffrance est indispensable pour aspirer à l'union mystique. Le corps n'est alors plus un vecteur de spiritualité, ni un instrument de conformité, il devient, le *locus* de l'expérience spirituelle.

b. Amour divin et union mystique : le corps *locus* de l'expérience spirituelle

Au cours de sa vie spirituelle, une religieuse – lorsqu'elle est jugée vertueuse – œuvre activement à tendre vers les modèles de perfection que sont Jésus Christ ou les saints, par l'exercice des vertus et la pratique de la mortification. Comme l'observe Claudie Vanasse :

> Cet effort volontaire, loin de viser l'embellissement égoïste de l'âme ou le perfectionnement personnel, est au contraire le moyen d'écarter les obstacles qui entravent le déploiement de l'amour de Dieu dans l'âme, obstacles qui l'empêchent de répondre à Sa volonté et à Son amour[1479].

Si les émotions ont un statut ambivalent dans l'avancement spirituel, l'une d'elles occupe toutefois une place privilégiée dans la spiritualité : la charité, ou amour divin[1480]. On entend communément par « charité » l'amour de son prochain ; cependant cette émotion recouvre avant tout l'amour que Dieu nous témoigne et qu'il nous demande pour lui-même, et donc, par extension, pour ses créatures.

1476 « Rouen Chronicle I », 2012, 54. Ma traduction.
1477 Bowden, *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*, 127-28.
1478 PCD MS 1, « The Hidden Treasure of Religious Perfection » (Durham, 1708), 5, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1479 Vanasse, « Les saintes cruautés », 83.
1480 John Corrigan, éd., *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, 1re éd. (Oxford University Press, 2007), 19, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195170214.001.0001.

La présence systématique de précisions concernant l'amour divin témoigne de son caractère ambiguë et de la nécessité d'en saisir toutes les complexités. Les manuels spirituels définissent la nature de cet amour qui, s'il est absolu, est présenté comme : « the true mark of the Disciples of Jesus Christ[1481] ». Bien sûr, il s'oppose à l'amour-propre, jugé « irrégulier, profane et sensuel[1482] » et ennemi du salut de l'âme. Pour tendre vers une union spirituelle avec Dieu, les moniales doivent se détourner d'elles-mêmes, anéantir leur propre volonté, pour se concentrer sur son amour uniquement. À ce sujet, le manuel spirituel *A Method of Meditation for Beginers* explique : « Those of the unitive life produce an affectionate and effectual love of God above all things[1483] ». Le manuscrit *Virgins Solitude* dissipe aussi toute confusion ; il définit, de façon didactique, la nature et les propriétés de l'amour divin :

> O how opposit is the love wherewith I have Lovd my self to that of Marys' ! The Character of a well regulated Love is, 1. to Love one self with a Christian Love. 2. A holy Love. 3. A spiritual Love. 4. a Love that tends to perfection. 5. That unites to God[1484].

Pour les guider dans la recherche de cette parfaite charité, le manuel spirituel *Virgins Solitude* propose aux clarisses d'imiter la Vierge Marie, dont l'amour qu'elle portait à Dieu se trouvait en toutes choses, il est écrit : « The character of Christian Charity is to Love like her every thing that belongs to God, to Love as she did every thing that God Loves, and to Love it with the same Love that God Loves it[1485] ». La charité constitue le seul mode relationnel possible entre Dieu et les Hommes, mais est aussi le prisme unique par lequel la religieuse doit envisager son rapport à l'autre[1486]. Chaque moniale est considérée comme un « réceptacle précieux[1487] » empli de l'amour divin, dont chacune se doit de chérir et de prendre soin.

Liam Temple, dans son article « Mysticism and Identity among the English Poor Clares » démontre que les clarisses anglaises ont une double compréhension de la notion d'union divine. En effet, le chapitre de la chronique de Gravelines « Of Mutuall Charity and Union[1488] » présente la charité mutuelle comme une forme d'union mystique : « Is there any thing in the world more

---

1481 PCD MS 43, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », 50.
1482 PCD MS 53, « The Virgins Solitude » (s. d.), 192, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1483 PCD MS 1, « The Hidden Treasure of Religious Perfection », 5.
1484 PCD MS 53, « The Virgins Solitude », 192.
1485 *Ibid.*, 190.
1486 Voir Matthew Elliott, « The Emotional Core of Love: The Centrality of Emotion in Christian Psychology and Ethics », *Journal of Psychology and Christianity* 31, nº 2 (2012); Bernard McGinn, « Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries », *Church History* 56, nº 1 (mars 1987), https://doi.org/10.2307/3165301, dans Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 160.
1487 PCD MS 44, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », 82. Ma traduction.
1488 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 191.

pleasing, then to see a number of Religious who love each other tenderly & who live together in so perfect an union that they are all but one hart & one soul[1489] ». Par le parfait amour sororal qu'elles se portent, elles opèrent une subjugation totale de leur individualité en unissant leurs corps et leurs âmes. Cette perception de la parfaite union communautaire est corroborée par les enseignements de l'abbesse Gough à ses filles spirituelles :

> Religious discipline being the chief fuell & means to conserve Sisterly love & union amongst them. & as a holy person says: charity cannot be stable & without interruption but in those who proceed with one spirit virtue & intention; therfore she much desir'd, according to what Saint Basil says, that notwithstanding their different natures they shou'd be but one soule & tho' they were many bodys yet shou'd all be as instruments of one same soul[1490].

Les dévotions collectives participent de cet acte d'union. Par la prière, elles joignent leur voix et leurs âmes pour n'en faire qu'une. Cette étape préliminaire opère une dissolution de l'identité et de la volonté individuelle des moniales indispensable à l'union avec Dieu[1491].

La charité est donc la clé qui leur permet d'accéder à cet état tant recherché. Dans sa quête d'union divine, la sœur gravelinoise Elizabeth Warner demande conseil à son directeur spirituel, Mr. Ruisson, qui, dans une lettre lui formule la réponse suivante :

> Study fidelity more than knowledge, value Faith more that Life, and Love more than curiosity ; which Love operates in you the Union you desire […] To the end that this Union might be so much the stronger and more pure, and that God might have an intire possession of your heart which he before possessed but by halves[1492].

Par l'exercice quotidien de vertus que son hagiographe qualifie comme « ni faibles, ni faiblissantes[1493] », elle parvient à mettre de côté les considérations terrestres pour ne chercher qu'une chose : plaire au Divin et l'aimer[1494]. Dans cet état de contemplation, Dieu est présent dans l'âme de la religieuse à chaque instant de la journée, au point que sa volonté propre s'entrelace avec celle de son divin Époux ; l'auteur de son hagiographie raconte :

> She had obtain'd by a Mastery over her natural inclination and passion, so perfect an union with Almighty God, that her whole Life seem'd to be one continu'd Act of Love and Adoration[1495]. This Communication with God, was attended with that high degree of Prayer, which according to Divines consists in passively receiving the impressions of the Divine Spirit[1496].

[1489] PCD MS 44, « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », 87.
[1490] *Gravelines Chronicle*, 139.
[1491] PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 194.
[1492] Edward Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman* (London: Thomas Hales, 1691), 202-3.
[1493] *Ibid.*, 203. Ma traduction.
[1494] *Ibid.*, 203.
[1495] *Ibid.*, 203.
[1496] *Ibid.*, 203.

L'exemple d'Elizabeth Warner montre que seul un corps dépouillé de sa nature corrompu peut recevoir la présence divine. Une fois le corps appauvri de ses passions, il devient un terrain propice à cultiver l'amour divin et à le recevoir en retour. La méditation permet d'y faire grandir l'amour divin :

> They must alway indeavour to keep their minds Excercised with holy Cogitations, for how much more they increase in the Love of God so much the more will vaine & evill Love dye in them … for those who know him can't chuse but Love him, & for this Love contemne themselves, & all earthly things, those who in this sort indeavour to Love him, can't have him out of their minds, which sendeth forth unto him abondance of the Jaculatorie praiers as sparkles of the fire of Divine Love that burneth in their hearts[1497].

Avant chaque méditation, la moniale se doit de faire le vide et de mettre ses préoccupations de côté ; pour ce faire, elle prononce la formule suivante : « Stay there and Leave my heart in peace and quiet, for I'm going to speak to God, and to treat with him about important affairs of greater importance […] I'le return to you again[1498] ». *A Method of Meditation for Beginners* explique que chaque sujet de méditation a pour but de susciter, chez l'orante, une émotion particulière, en lien avec son état d'avancement dans la vie spirituelle. Ainsi, les méditations dédiées à la voie unitive concernent les sujets suivants : « the divine perfections, the benefits and Graces received from God, and those we hope to receive hereafter[1499] ». Ils sont supposés cultiver chez la moniale cet amour divin absolu, propice à la transformation de l'âme et à l'union divine ou – dans certains cas – mystique[1500]. Lorsqu'elle médite, elle implore Dieu de faire brûler en elle, le feu de son amour : « Holy Ghost living fountain of Inflam'd Love, warm my will, Inflame my heart with your Love[1501] ».

Les prières et pratiques de méditation visent toutes à atteindre un stade d'union supérieure, l'union mystique. Liam Temple souligne que les manuscrits des clarisses anglaises révèlent que la Passion du Christ est au cœur de ces aspirations mystiques[1502]. Dans l'ouvrage *The Stations of the Passion*, détenu par les clarisses d'Aire-sur-la-Lys, l'auteur cite l'ascète du Moyen-Âge Pierre Damien. Selon lui, se représenter les épisodes de la Passion est le moyen le plus efficace d'accéder à l'union mystique ; il écrit : « It is *the way* by which we may unite ourselves more intimately with God & by which God communicates himself more amourously to us[1503] ». Dans le but d'entrer dans un état contemplatif profond nécessaire à l'union mystique, les manuels spirituels des clarisses encouragent les sœurs à combiner leurs prières avec l'utilisation d'un crucifix, incarnation matérielle

---

1497 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 183.
1498 PCD MS 1, « The Hidden Treasure of Religious Perfection », 14.
1499 *Ibid.*, 3.
1500 *Ibid.*, 5.
1501 *Ibid.*, 22.
1502 Liam Peter Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », *Church History* 88, nº 3 (septembre 2019): 648, https://doi.org/10.1017/S0009640719001811.
1503 PCD MS 52, « The Stations of the Passion », 1-3. Mes italiques.

de la Passion. Un second manuscrit propose une série de prières lors desquelles elles doivent arrêter leur imagination sur des moments-clés de la Passion suivant une logique de progression spirituelle : de la mortification de l'âme à l'union de celle-ci avec le divin. Les prières du lundi, consacrées à la flagellation ont donc pour but de mettre de côté les passions et la sensualité, tandis que les prières du vendredi, dédiées à la crucifixion, mettent en avant les plaies du Christ, supposées transformer les imperfections du cœur et l'enflammer d'amour[1504]. Dans le même ouvrage, une dernière prière propose l'imitation du Christ souffrant comme un moyen d'union. Dans la prière, la sœur s'exclame : « Take possession of my hart & body […] unite & transforme me into yourself & become for the future the soul of all actions & Modell of my Life […] you may live in me & I in you that all I do may be animated with your devine spirit[1505] ». Par cette transformation, la moniale demande à s'unir avec le divin, à tel point que sa volonté n'est plus que le reflet de la volonté divine dont elle est habitée. Ici, c'est un lien d'amour puissant qui unit la moniale et le Christ et entraine un état d'union mystique temporaire : « neither Deathe nor Life nor creature whatsoever may be able to separate us *for one moment*[1506] ».

Ces aspirations mystiques centrées sur la Passion s'intensifient lors des fêtes saintes comme le Carême, Pâques ou le dimanche des rameaux[1507]. Lors de la semaine sainte, ultime commémoration de la Passion de Jésus, les clarisses sont encouragées à se plonger dans le sang versé par leur Sauveur pour purifier leur âme ; la prière indique : « […] in that probatique flood of thy precious blood I desire to bathe my soul & wash it from all that is displeasing[1508] ». À Pâques, l'orante demande au Divin de prendre possession de son corps ; pour le dimanche des rameaux un parallèle est établi entre Jésus entrant dans Jérusalem et son entrée dans l'âme de la religieuse. Enfin, ce programme de prières se termine sur la résurrection du Christ au lendemain de la Passion ; la dernière prière implore le Divin d'enflammer le cœur de la dévote et d'unir son âme à celle du Christ[1509]. Le corps du Christ est le support de leur dévotion tandis que leur corps devient le *locus* de la rencontre avec leur céleste Époux.

De la même manière, certains sacrements occupent une place privilégiée dans la quête d'union mystique des clarisses anglaises. Les manuels spirituels encouragent les moniales à méditer près de l'Eucharistie et à se rappeler qu'il renferme la véritable présence du Christ[1510]. Cette

---

1504 PCD MS 10, « Prayers and devotions », 298-99.
1505 *Ibid.*, 301.
1506 *Ibid.*, 301. Mes italiques
1507 Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 658.
1508 PCD MS 6, « Devotional Miscellany » (s. d.), 112, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1509 *Ibid.*, 167-168 ; 182.
1510 PCD MS 10, « Prayers and devotions », 65. ; MS, BW14, « Elevation to jesus christ when holy sacrement is exposed » (s. d.), Archives privées des clarisses de Much Birch.

dévotion s'inscrit dans la tradition de la famille franciscaine portée par sainte Claire, qui, après avoir brandi sa monstrance pour évincer une armée de soldats prêts à piller Assise, cultivait, depuis lors, une fervente dévotion à l'Eucharistie. En outre, les manuscrits citent, à titre d'exemple, plusieurs figures religieuses féminines franciscaines comme Angela de Foligno, Catherine de Sienne ou jésuites, comme François Xavier ; toutes avaient pour habitude de méditer devant le Saint-Sacrement pendant de longues heures[1511]. Contempler l'Eucharistie est un moyen de se rapprocher physiquement et spirituellement du Divin ; toutefois, c'est en le recevant qu'il produit le plus d'effets. Ici encore, ce lien étroit entre la communion et l'expérience mystique du divin trouve son origine dans l'histoire de la fondatrice de l'ordre dont la biographie raconte les états de transe ou d'extase dans lesquels elle se plongeait juste après avoir reçu l'Eucharistie. La communion est un sacrement essentiel que la moniale doit approcher avec la plus grande pureté, de sorte qu'elle honore le sacrifice ultime du Sauveur et puisse en voir se déployer les effets purificateurs dans l'âme[1512]. En outre, les prières à prononcer pendant la communion tendent à faire de ce moment un instant d'union intime. Les traités spirituels qui accompagnent la règle imprimée des clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys, proposent la prière suivante :

> A devout Preyer to be said in time of Communion.
>
> O good JESU, my beloved my dearest, my love, the sweetness of my heart, the life of my soule. O my Eternall good, mellifluous JESU have pitty on me, unite me to thy self most intimately, to the glory of thy name. Amen[1513].

La communion est un moment d'union temporaire. D'autres manuscrits suivent cette tendance avec d'autres formulations comme : « My soul desires you O my God », « you are the only refreshment she can have in the ardour which opresses her[1514] » ou encore « my soul, my body, my mind longs to receive you[1515] ». Lors de la communion, le corps de la moniale devient le récepteur du divin et le *locus* où il opère.

Les récits d'expériences mystiques sont rares dans les textes narratifs des clarisses anglaises, mais la chronique de Gravelines conserve celui de sœur Mary Blundell. Quelques jours avant de mourir, elle reçoit l'Eucharistie et se voit transportée par de véritables élans mystiques. Alors qu'une religieuse lui demande comment elle se sent après la communion, elle répond en pleurant :

1511 PCD MS 10, 65.
1512 La prière suivante illustre ce phénomène : « A Prayer before spirituall Communion. O Good JESU despise me not, and pass not by me thy unworthy servant, but vouchsafe to come to me, and to remain with me, and work thy effects in me. Amen », *The Following Collections of Pious Little Tratises Together with the Rule of S. Clare and Declarations upon it, for the Use of the English Poor Clares in Ayre*, 34.
1513 *Ibid.*, 34.
1514 PCD MS 10, « Prayers and devotions », 107.
1515 PCD MS 31, « Prayers and considerations on the life and death of our dear Redeemer Jesus Christ » (s. d.), 293, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

> Oh deare Sister said she so full of joy, had my hart is ready to burst […] I feele such a joy, that it seems to me that God has taken me into his very hart & bosome: ah what a fool was I ever to think it hard to suffer for so good a God[1516].

La réception de l'Eucharistie plonge Mary Blundell dans un débordement d'amour divin et un état d'union qui frôle la transe rappelant l'expérience de la fondatrice de l'ordre. Plus tard, la chronique poursuit : « she lay very quiet, often fixing her eyes upon her Crucifix & the pictures of our blessed Lady & St Charles Borromeus, who was her pedicular patron. She often kiss'd these pictures & we perceiv'd her lips to goe, but cou'd not heare what she said[1517] ».

Ainsi, si les méditations et prières centrées sur la Passion se pratiquent dans de nombreux ordres, elles occupent toutefois une place privilégiée dans la vie spirituelle des religieuses de sainte Claire. Parce qu'il a atteint un stade de pureté supérieure dans lequel ses vices ne sont plus une entrave à la spiritualité, le corps devient le réceptacle de la divinité et de l'expérience mystique. Mais, de son vivant, cette union intime parfaite n'est que temporaire et c'est à sa mort que la religieuse voit cet état se pérenniser.

[1516] *Gravelines Chronicle*, 240.
[1517] *Ibid.*, 243.

III. Du corps corrompu au corps sanctifié, du corps mortel au corps éternel

Le corps de la religieuse est le lieu de l'expérience spirituelle, dont il arbore les marques. Dans les notices mortuaires, les clarisses décrivent les souffrances physiques de leurs consœurs défuntes et attribuent à ces souffrances un haut degré de sainteté. Ces récits de vie immortalisent l'existence de la moniale et véhiculent des modèles de piété où le corps meurtri s'émancipe de sa nature corrompue et devient le témoin d'une grande ferveur spirituelle. Si, dans tous les ordres religieux, la mort opère une transformation du corps mortel en corps éternel, cette transformation revêt une dimension supplémentaire chez les clarisses exilées.

a. De chair et d'encre : le corps témoin

À la mort d'une religieuse, les notices mortuaires présentent une riche description de l'état de son corps. On y découvre parfois les séquelles d'une maladie ou de mortifications violentes, témoignant de la ferveur religieuse dont la sœur a fait preuve de son vivant. Les médecins découvrent, parfois avec stupéfaction, des corps abîmés, à l'exemple de la sœur Anne Prow, dont l'obituaire raconte l'histoire suivante :

> After her death they found all the other parts of her body gangren'd even to her very chinne, the chirurgion assur'd us, also that her inward parts were rotten & infected with the same humour, & was astonish'd how she liv'd so long, but she was of a very strong constitution & had the strength rather of a man than of a woman[1518].

Toutefois, comme l'a précisé le chapitre précédent, les récits de vie des religieuses découlent d'une construction du discours, soigneusement orchestrée par les chroniqueuses et leurs supérieurs. Laurence Lux-Sterritt dans sa monographie *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century*, remarque que ces récits des derniers instants suscitent chez le lecteur des sentiments de compassion, de respect et d'admiration[1519]. Les descriptions présentées dans les sources relèvent la subjectivité de leurs auteurs et reflètent davantage la perspective collective que la réalité vécue par la religieuse[1520]. Ces biographies, parce qu'elles sont stéréotypées, créent des modèles de sainteté en accord avec l'idéal de leur ordre et de leur communauté[1521]. Dans ce processus de construction de

---

[1518] « Rouen Chronicle I », 2012, 120.
[1519] Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 225.
[1520] Vanasse, « Les saintes cruautés », 333.
[1521] Caroline Bowden, « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: Obituary Writing and the Development of Collective Memory and Corporate Identity », *Women's History Review* 19, nº 1 (février 2010): 10, https://doi.org/10.1080/09612020903444619.

ces « saintes ordinaires », le corps – vivant, malade, ou mort –, joue un rôle central puisqu'il témoigne du cheminement spirituel de celle à qui il appartient.

Loin de la simple fascination morbide, la mise en scène des corps malades ou morts présente subtilement la manière dont celui-ci doit être employé dans la vie contemplative quotidienne. En exposant des corps usés par le travail, les autrices montrent comment certaines religieuses en ont fait un instrument pour surmonter leurs inclinations tout en contribuant activement à la vie communautaire. On peut lire, au sujet de la sœur Dorothy Colett à Gravelines :

> She was of so tender a complexion, that if she had but swept a room the skin was of her fingers, & her hands all in blood, however never was she more contented then when employ'd in the most laborious employments of the house, which she wou'd beg to perform [...][1522].

L'expérience de cette sœur fait état du rapport qu'elle entretient avec son corps et de la philosophie avec laquelle elle embrasse le travail : la fragilité de son corps n'entrave en rien sa volonté de réaliser des tâches domestiques toujours plus fastidieuses, dans lesquelles elle trouve une forme de délectation. Son obituaire ajoute : « All her concern was that her continual indisposition hinder'd her performance of those humble laborious works, which during her health were her *delights*[1523] ».

Les écrits des couvents proposent donc une forme d'esthétique et d'usure corporelle normées, qui repose sur le respect de la règle. Par exemple, sœur Teresa Lone était très austère envers son propre corps ; sa notice indique qu'elle le consumait dans la stricte observance de la règle de sainte Claire[1524]. Cependant, les autrices des notices ne glorifient pas tant l'anéantissement du corps que l'atteinte ultime du détachement de soi par le travail. La notice de sœur Marie Norman sanctifie la manière dont elle a usé son corps de son vivant et révèle l'état de plénitude de son âme, partie rejoindre le divin : « […] at lenght being worn out with labour & mortification she gave up her soul in great peace & tranquility into the hands of her heavenly Spouse[1525] ». Les écrits conventuels exaltent donc la beauté de l'instant où la chair souffrante se rompt et délivre l'âme de son enveloppe charnelle :

> [...] every moment her pains & torments encreas'd, her bones pierc'd the skinne, & her body was so full of dollour, that for three days & nights before her death she took no rest but chang'd from arms to arms, her sore & restless body, tormented interiourly, & exteriourly, with unspeakable pains, she found no solace at all but in crying to God for solace, & patience, saying often; none but God cou'd tell what she endur'd the last night [...][1526].

1522 *Gravelines Chronicle*, 234.
1523 *Ibid.*, 234.
1524 Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 114.
1525 *Dunkirk Register 1652-1807*, 1761, 179.
1526 *Ibid.*, 70.

Dans cet état de souffrance terrestre, la religieuse est au plus proche de Dieu. De la même manière, sœur Mary Taylor exulte de voir la maladie détériorer son corps chaque jour : « [...] [Her sickness] which Consumed & dryed up her Body and Bowells like a Carkass, and thus with admirable Patience, [she rejoiced] to see the wall of her body broken in Pieces[1527] ».

Les notices mortuaires délivrent une image de la perfection et expliquent comment l'atteindre. Elles façonnent des modèles d'édification dans lesquels le dégoût esthétique est un matériau[1528] dans la construction du récit hagiographique où les représentations rebutantes visent à édifier les lectrices :

> One of the Religious once taking it a long time together, the Superiour giving over she earnestly begg'd her to continue, saying she felt her nature still to resist & not to yield to what she desir'd but after some time God Almight did so reward her zeale & mortification that she gain'd the victory over herself & was most gratefull for the assistance that had been afforded her [...] This is not sett down to exhort any to do the like, leaving every one to what God shall inspire them, but for an example of true zeal, constancy & perseverance & *to show* how liberal God is in rewarding those who use violence over themselves[1529].

Le commentaire de la chroniqueuse précise la vocation de ce passage afin d'écarter tout sous-entendu. L'exemple de la religieuse n'a pas pour but de promouvoir les mortifications extrêmes mais bien de proposer une manière d'outrepasser ses faiblesses. Ce passage indique que l'autrice a conscience de la responsabilité de sa position et de l'influence que peuvent avoir de telles anecdotes sur les membres de la communauté. Cette digression a donc une double visée didactique : elle indique aux moniales comment aborder la pratique de la mortification et comment lire la chronique.

Toutefois, les notices nécrologiques rappellent aussi la vision positive du corps qui, de son vivant, est à la fois le vecteur de la volonté divine et le réceptacle de la divinité. La biographie d'Elizabeth Warner explique que Dieu appose sur les corps des défuntes, des marques de leur sainteté : « The Bounty and liberality of God to his Servants is such, that as they give signs of their Love towards him in their Life, as well in Body, as Soul ; so he often expresses marks of his after their Death […][1530] ». Même mourante ou morte, la chair demeure dépositaire du pouvoir divin qui la maintient intacte malgré les souffrances endurées. Les notices mortuaires des abbesses tendent à suivre ce schéma ; on peut lire dans celle de Margaret Bedingfield :

[1527] Hunnybun, *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*, 31.

[1528] Cette manière d'appréhender le dégoût revient à Isham-Stephane Afeissa qui dans le podcast « L'art est la matière » cherche à comprendre comment le dégoût peut constituer un matériau de l'Art sans être un effet de l'art. ». Voir « Esthétique de la décomposition de la charogne » dans l'émission « L'art est la matière » sur France Culture ; Hicham-Stéphane Afeissa, « Pour une esthétique de la charogne », *La Pensée écologique* 2, nº 1 (2018): d, https://doi.org/10.3917/lpe.002.0028.

[1529] *Gravelines Chronicle*, 137.

[1530] Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*, 257.

> Her face was alwaies fresh, which continu'd till her death, & did never change, tho' her body was consum'd & dry'd up to nothing, like a dry stick, without being able to bow her joynts, her very bowells were clung up together, that her very belly seem'd to grow to her back, & yet her hart did live [...][1531].

Tandis que le corps de la supérieure s'épuise chaque jour dans la souffrance, son visage conserve sa fraîcheur et ce, même après sa mort. La chair de l'abbesse, parce qu'elle conserve l'énergie divine dont elle était dotée avant sa mort, demeure incorruptible malgré la gravité de son état. À Dunkerque, l'obituaire de l'abbesse Agnès Reed, propose la description similaire :

> Her body after her death appeared so fresh & agreeable to the admiration of all that saw her, that they unanimously judged she was only asleep, & the opinion of the Physicians being asked before she was entered they declared it was something supernatural & a mark of the glory she is now in the possession & enjoyment of [1532].

Ce corps ne semble marqué d'aucune trace de son existence terrestre et ne révèle pas la pâleur *post mortem* habituelle de la peau. Son enveloppe corporelle est immaculée et semble être le reflet de sa sainteté. Ces marques de sainteté, ici attestées par des médecins, ne s'appliquent pas seulement aux abbesses, bien que les autrices tendent à construire des discours plus édifiants pour leur supérieures. Plusieurs épisodes similaires au sein du couvent de Rouen relatent que la souffrance des derniers instants a été « heureuse[1533] », que les malades ou défuntes ont une contenance charmante, le teint et les lèvres rosés[1534], si bien que les médecins eux-mêmes ont parfois du mal à déterminer la nature de leur état[1535].

À l'exemple des hagiographies de saintes comme Catherine de Bologne, les textes racontent comment les corps, longtemps après le décès, continuent de dégager une douce odeur ; à ce titre, l'hagiographie d'Elizabeth Warner raconte :

> […] the Body lay expos'd three days in the Quire : Which in stead of sending forth any less pleasing smell, fill'd the Quire, and Church also with such a perfume, as all wonder'd at. But t'was not strange, that her Vertuous Actions […] should now begin to blossom, and send forth their Odours after her Death[1536].

1531 « Rouen Chronicle I », 2012, 69.
1532 *Dunkirk Register 1652-1807*, 44.
1533 Dans les registres mortuaires, les notices indiquent très fréquemment que les religieuses ont eut une « mort heureuse » ou sont « mortes dans le plus grand bonheur », *Ibid.*
1534 Par exemple, il est dit, au sujet de l'abbesse Bedingfield : « […] & look'd with so sweet a countenance, & fresh coulour in her lips & face, that none wou'd have taken her for a dying body », « Rouen Chronicle I », 2012, 70.
1535 La notice d'Hellen Bradshaigh declare : « No Doctours cou'd tell what it was, & therfore slighted it, as not thinking she suffer'd so much as she did, for she ever look'd fresh & well », *Ibid.*, 143.
1536 Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*, 160.

Après sa mort, le cadavre des religieuses continue d'être habité par une aura surnaturelle similaire à celle des corps des saints et des saintes[1537]. L'hagiographie d'Elizabeth Warner montre que le corps de la défunte déploie les effets de sa sainteté sur l'ensemble de la communauté :

> This [marks of sanctity] he expressed to Sister Clare : Whose Countenance after her Death retain'd so Angelical and Ravishing a sweetness, as made all the Community, which came with sad hearts to Visit her Corps, return with joy ; it giving not a deligh only to the exterior Senses, but also an interior comfort to the heart ; which extraordinary effect could be Communicated only by God himself[1538].

Son corps agit directement sur les consœurs en transformant leur tristesse en une joie immense. Quelques feuillets plus tard, l'hagiographe dépeint une expérience similaire lorsque ses enfants, pétris de tristesse, se rendent près de leur défunte mère ; ils voient leur cœur instantanément apaisé à la vue de sa dépouille. Le récit raconte qu'ils se précipitent sur son corps, l'enlacent et l'embrassent avant de s'agenouiller devant la bière pour prier.

Les textes confèrent aux corps des défuntes des propriétés surnaturelles. Telles des reliques, les communautés les conservent précieusement entre les murs du cloître. À chaque décès, une tombe est creusée dans l'enceinte du couvent, qui gagne alors en sainteté par la présence de tous ces corps dont l'aura sacrée ne disparait jamais. Le récit de la vie d'Elizabeth Warner dépeint une scène édifiante au moment où la tombe de la religieuse est creusée :

> […] she was carried from the Quire, where she lay expos'd in her Habit, down to the Cloyster to be Buried next to Mother Taylor, her first Abbess, and great friend as has been before said. It happen'd in the digging of her Grave, that they broke into Mother Taylors, out of which there came a scent no less fragrant than that, which the Body of Sister Clare sent forth : Their sweet Odors being thus united after Death, as their Affections had been whilst they liv'd[1539].

Si cet épisode revêt une dimension hagiographique évidente, il illustre aussi la manière dont les corps des défuntes sont perçus même des années après le décès. Les religieuses défuntes reposent physiquement dans le couvent parmi leurs consœurs passées, présentes et futures. Les épitaphes[1540] sont des rappels matériels de leur présence dans le cloître :

> Reverend Mother Abbess desirous that the memory of her example should continue as long as the Monastery lasted, caused a great Marble Grave-Stone to be lay'd over her Body […] adorn'd with this ensuing Epitaph, which I put in the Language in which tis Writ upon the Gravestone, in Latin ; and also in *English*, that the meaning of it may be understood by all of our own Nation, for whom this Life was chiefly writ[1541].

1537 Lux-Sterritt, *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*, 189.
1538 Scarisbrike, *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*, 258.
1539 *Ibid.*, 265.
1540 Voir la reproduction facsimilé du plan du cimetière claustral des clarisses de Rouen, activer le filtre « sœurs » et « abbesses », https://xd.adobe.com/view/ae83c7a4-62e0-433e-9a73-ce4ce90ecddd-fbd0/?fullscreen
1541 *Ibid.*, 265. Mes italiques.

L'essence même de la vie qu'elles ont menée se met en mots sur leur pierre tombale, dans les chroniques et les registres mortuaires. Par la suite c'est sur le papier que chacune d'elle va prendre vie. À chaque lecture des textes narratifs, leurs consœurs convoquent leur souvenir et contribuent à ce qu'elles demeurent des membres de la communauté. Les défuntes, par le biais de leur notices mortuaires, conservent donc une forme d'agentivité au sein du groupe monastique.

Ces représentations servent également à faire état de l'esprit de pauvreté, de l'austérité et de la discipline qui régissent les communautés de clarisses anglaises récemment fondées sur le continent. Ainsi, au travers de ces écrits elles forgent leur réputation au sein de l'ordre et auprès des laïcs. Les clarisses anglaises veulent montrer que, malgré la précarité de leur situation, elles ont réussi à fonder des établissements conformes à l'esprit de leur ordre et du concile de Trente. Les représentations hagiographies des cadavres des clarisses font l'apologie de la vie de pauvreté et d'austérité qu'elles ont menée et qui leur a permis de transcender les limites assignées à leur humanité et à leur féminité[1542]. Les moniales mettent en scène les caractéristiques esthétiques intrinsèques à la souffrance, qu'elles subliment en leur attribuant un haut degré de sainteté. En outre, ces sacrifices ne sont pas vains : ils permettent aux clarisses d'accéder à une forme de richesse, les richesses célestes.

b. La fin du pèlerinage terrestre, l'atteinte les richesses célestes

Loin d'être redoutée, la mort est – en théorie – attendue par chaque moniale, puisqu'elle est l'instant où la chair se rompt et délivre l'âme de sa prison terrestre pour communier éternellement avec le divin. Dans plusieurs notices mortuaires, on retrouve l'utilisation de la métaphore du corps comme prison de l'âme. Par exemple, dans la notice de sœur Elizabeth Salisbury, on peut lire :

> […] all her desires were to be dissolv'd, & to be with her heavenly Spouse, insatiably longing to see God, & to be deliver'd from the burthen of her corruptible body which held her imprison'd here below, & hinder'd her from beholding her sovereign good, & being reunited to the *source*, & center of her soul[1543].

La chronique de Rouen explique que les religieuses sont doublement prisonnières, en effet elles sont d'abord confinées au sein de la clôture et leur âme est prisonnière de leur enveloppe charnelle : « They were indeed imprison'd both in their blessed enclosure, from the noise of the world, & its

[1542] Dans sa notice mortuaire, l'abbesse Mary Taylor est présentée comme un exemple à suivre qui, de son vivant, avait déjà atteint le plus haut degré de perfection et d'union continuelle avec le divin. Sa sainteté est telle, qu'elle ne prête plus attention aux choses terrestres et qu'elle a su surpasser les limites qui incombent à son sexe et à sa féminité : « […] she was highly illuminated, & infinitly favour'd of God, who endu'd her with such a high knowledg of eternall truths, that she had attain'd a perfect contempt of all earthly things, & so present to herself in the greatest occasions of distraction, that one wou'd have thought she never lost the presence of God, who had given her an under-standing & prudence above the ordinary capacity of our female sex », « Rouen Chronicle I », 2012, 69.
[1543] *Ibid.*, 151-152. Mes italiques.

deceitfull pleasures, & in their bodys from the presence of their heavenly Spouse[1544] ». Les manuels spirituels rappellent la nature périssable du corps, comme le souligne le manuscrit imprimé *Think Well On't* : « Whatever thou art to Day, to Morrow thou art to be the food of Worms[1545]». En outre, cette enveloppe charnelle est considérée comme un simple « compagnon » de l'âme au cours de son existence mortelle, assimilée à un exil terrestre.

Dans les productions textuelles des clarisses, le thème de la mort est étroitement lié à celui de l'exil. Comme le remarque Liam Temple : « exile had a two-fold meaning, both that of physical exile from England as well as a spiritual exile from God[1546] ». Alors que les clarisses exilées se qualifient de « pèlerins », « exilées », « étrangères », elles font de leur situation un élément définitoire de leur identité. Par ailleurs, ces dénominations occupent aussi une place importante dans leur spiritualité. L'âme de la religieuse est telle un pèlerin dont le séjour terrestre est perçu comme une étape avant de rejoindre un lieu sacré : la Jérusalem Céleste. Populaire dans les couvents du Moyen-Âge, l'image de la Jérusalem Céleste représente le lieu que les chrétiens rejoignent à leur mort pour y vivre éternellement, près de Dieu[1547]. Le manuscrit *A pilgrimage to the heavenly Jerusalem*, composé ou copié par la sœur Cornwallis, révèle comment les clarisses entremêlent la dimension pratique et spirituelle de l'exil. L'ouvrage contient une série de méditations qui qualifient les clarisses de « pilgrims and strangers to the world » et les incitent à considérer ce double état. Pour illustrer ce concept de « l'âme pèlerin » le texte utilise la métaphore du voyageur qui se languit de retrouver sa patrie[1548]. Dans un document personnel rédigé anonymement par une religieuse, intitulé « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven », la moniale consigne ses sentiments face à une existence terrestre qui retient son âme éloignée de son divin Époux ; elle écrit : « Finally how can I be easy in a world where nothing agree [sic] with me, where I find not what I seek O Lord, *because this is not my country* ?[1549] ». Ce parallèle entre l'exil des sœurs et l'exil de l'âme sur terre se poursuit dans un autre paragraphe :

1544 « Rouen Chronicle I », 2012, 49.

1545 *Think well on't, or, Reflections on the Great Truth of the Christian Religion* (London: Thomas Meighan, 1723), 34-35.

1546 Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », 662.

1547 June Mecham, « A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen », dans *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, éd. par Sarah Hamilton et Andrew Spicer (Aldershot, Hants, England: Ashgate Pub., 2005), 152-53.

1548 PCD MS 34, « A pilgrimage to the heavenly Jerusalem » (s. d.), 23, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

1549 Laurence Lux-Sterritt, éd., « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven », dans *English Convents in Exile, 1600–1800, Part I, Spirituality*, vol. 2, 2012, 440. Mes italiques.

> Alas how long is the time of my pilgrimage, & how do I languish to see the end therof, now tedious is the life to me & how ardently do I desire to come to you; O my God, I have liv'd long enough, my soul has been a long time a stranger upon earth; finish my exile & give me entrance into my deare country which is the Heavenly Jerusalem. O delightfull country, I salute you at a distance languishing with desire to see you. Ah when will the happy moment come ?

Ces deux interprétations de l'exil permettent aux clarisses de réaffirmer leur identité anglaise d'une part et, d'autre part, de rappeler l'ampleur du sacrifice enduré en quittant l'Angleterre pour assurer la pérennité du catholicisme anglais. L'attente et l'atteinte de la Jérusalem Céleste font l'objet de nombreuses méditations chez les clarisses anglaises. De leur vivant, les manuscrits conseillent aux moniales de toujours garder la mort à l'esprit et de désirer de tout leur cœur rejoindre cette demeure divine pour enfin porter la « couronne de l'immortalité[1550] ». Ce faisant, la mort met un terme à l'exil de l'âme sur terre et signifie le passage de la vie mortelle à la vie éternelle, comme le formule la religieuse anonyme dans « The sighs of a soul » ; elle déclare : « All the comfort I have upon earth is the sweet hopes I have to see the end of my evils & that a speedy death will deliver me from them & lead me to you in the Heavenly Jerusalem[1551] ».

La bonne mort est appréhendée comme un moment de délivrance qui doit être attendu – voire recherché. À ce sujet, le manuel *A pilgrimage to the heavenly Jerusalem* exhorte les sœurs à cultiver la conscience de leur mortalité : « look upon themselves as pilgrims & strangers in the world & sigh without intermission for that happy hour which will finish their exile[1552] ». Les notices mortuaires, lorsqu'elles relatent les derniers instants des religieuses, font état de leur fervent désir de rejoindre le divin. Elles immortalisent souvent ce moment en consignant les dernières paroles de la défunte ; par exemple, la chronique de Gravelines rapporte ceux de l'abbesse Gough :

> After that time, she remain'd very still & quiet & hardly cou'd they perswade her to take any food often saying she had not long to live, & therefore desir'd not to take any thing: she often repeated, In manus tuas Domine &c. & afterward : O when will death come ? O how difficile a thing it is to dy ? Sometimes she pray'd Almighty God to take her, other times she wou'd make the cause, why she did not dy ? Since she was ready[1553].

Les textes narratifs racontent souvent que les sœurs implorent le divin de les laisser mourir pour qu'elles puissent enfin le rejoindre. Dans « The sighs of a soul », la moniale déplore : « O my God, what do I upon earth, why do you leave me here so long? Are you not mov'd with compassion to see me live so sad & languishing a life ?[1554] ». Comme l'indique le manuscrit *A pilgrimage* : « [a good

---

1550 PCD MS 34, « A pilgrimage to the heavenly Jerusalem », 65-66.
1551 Lux-Sterritt, « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven », 439.
1552 PCD MS 34, « A pilgrimage to the heavenly Jerusalem », 32.
1553 *Gravelines Chronicle*, 81.
1554 Lux-Sterritt, « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven », 439.

religious] ought to desire it with ardour & rejoyce when it comes[1555] ». Les chroniques et les registres mortuaires dépeignent cette joie à l'approche de la mort, comme ici, lorsque la santé de la sœur Margaret Brown décline considérablement ; la chroniqueuse écrit :

> The next morning she was carried to the sickhouse, & the Doctour was sent for, who as soon as he saw her said she was a dead woman, which she perceiving smiled upon him with an angelical countenance, saying : O will God be so good to me, as to take me to himself[1556].

Toutefois, pour que la mort soit vécue comme ce moment de béatitude et d'abandon ultime, elle doit être préparée avec soin et ce, bien avant que ce jour ne survienne. Les manuels spirituels préparent les religieuses à une « bonne mort[1557] », l'ouvrage *Think Well On't* donne des précisions à ce sujet : « If we die once well, it will be always well : But if once ill, it will be ill for eternity[1558] ». Ces ouvrages offrent aux clarisses des méthodes qui leur permettront d'atteindre l'état de perfection nécessaire pour être jugées dignes de rejoindre leur divin Époux. Ils insistent sur la nature inévitable mais aussi imprévisible de la mort et donc, sur la nécessité absolue d'une préparation quasi quotidienne, pour être prêtes à partir à tout moment[1559]. Chaque soir, les manuels exhortent les clarisses à embrasser le sol et rejoindre leur lit comme s'il était leur tombeau ; Liam Temple relève que dans certains cas, cette formule est bien plus qu'une métaphore, car les rudes conditions de vie, couplées à l'austérité des clarisses, ne peuvent pas leur garantir de se réveiller le lendemain. Une préparation anticipée permet aux sœurs de ne pas dépendre des derniers sacrements si ceux-ci ne sont pas administrés à temps, comme le précise la notice de la sœur Lucy Perkins, dans laquelle l'autrice explique : « She dy'd of an apoplexy, & so had not the holy Sacraments of Confession & Communion, but she was truly prepar'd for that last hour[1560] ». Ces préoccupations répondent à des besoins spirituels mais reflètent également une réalité de l'époque.

Pour les religieuses, tous ordres confondus, quitter le monde terrestre pour vivre éternellement auprès de Dieu est donc la récompense ultime. Toutefois, chez les clarisses, la mort s'accompagne d'un autre bénéfice : la promesse des richesses célestes. Les textes spirituels des clarisses anglaises mettent en avant des descriptions de la Jérusalem Céleste qui contrastent radicalement avec l'austérité et la pauvreté des sœurs de sainte Claire. Elizabeth Evelinge, dans sa traduction de la biographie de sainte Euphrosine, propose une description détaillée de ce lieu ; elle décrit les pavés dorés, les fontaines de cristal, les champs de fleurs, les arbres fruitiers, les douces

---

1555 PCD MS 34, « A pilgrimage to the heavenly Jerusalem », 31.
1556 « Rouen Chronicle I », 2012, 75.
1557 PCD MS 7, « Exercises and Devotions » (s. d.), 5, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.
1558 *Think well on't, or, Reflections on the Great Truth of the Christian Religion*, 37.
1559 *Ibid.*, 32-33.
1560 « Rouen Chronicle I », 2012, 62.

effluves de parfum et la musique délicate. La souffrance n'existe plus près du Divin ; la moniale se voit déjà gouter aux « immense & eternall pleasures[1561] ». De même, dans « The sighs of a soul », la religieuse se réjouit de pouvoir contempler les richesses divines et récolter son héritage céleste[1562]. Chacun de ces éléments opère un ravissement des sens que les religieuses ont tant voulu anéantir de leur vivant. Ce récit déconstruit les codes de la pauvreté que les clarisses mobilisent habituellement dans leurs textes narratifs.

Les biographies de sainte Claire et sainte Euphrosine traduites par Elizabeth Evelinge exaltent l'instant où elles rejoignent les cieux, quittent leur habit monastique – symbole de pauvreté – et reçoivent de somptueux apparats. La biographie de sainte Claire décrit cette transformation de la manière suivante :

> […] [she changed] her haire cloath for a stole of immortality, poverty for everlasting riches, pennance for perpetual joy & happines, for her fasting in this exile she is now satiated at the magnificent table of the heavenly inhabitants and for the villity and humility of her garments she is resplendently revested with glory, her continuall incessant sighes and desires panting after the presence of her beloved are now full filled[1563]

Plus qu'une transformation, c'est une série de transactions qui est à l'œuvre au moment de la mort. L'extrait insiste sur chacun des sacrifices temporaires endurés sur terre et pour lesquels elle se voit attribuer une récompense. Les *Ceremonys and Observances* formulent d'ailleurs ce mécanisme : « [They are] poor of all earthly things, to the end they may be rich with divine graces[1564]». Après une vie de souffrance et d'austérité, Euphrosine est accueillie par le Christ, qui lui indique qu'elle peut désormais profiter des richesses qu'elle a laissées de côté en entrant au couvent :

> Come, sweetest Spouse, the recompence receive
> Of all, that for mee thou did'st doe, and leave.
> The Habits poore, that thou did'st weare for mee,
> With royall robes shall now rewarded bee.
> Thy sackcloth hard, thy disciplines, and hayre,
> With sumptuous ornaments, and Jewells rare;
> Thy fasts with feasts, thy sighes, and teares, with Joye[1565].

À l'image d'une seconde cérémonie de vêture, sainte Claire et sainte Euphrosine abandonnent leurs tuniques de serge au profit de robes somptueuses et de bijoux. L'historienne Jaime Goodrich relève que ces vêtements célestes rappellent le luxe et le confort auquel elles ont renoncé pour entrer en

---

1561 Lux-Sterritt, « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven », 442.
1562 *Ibid.*, 442.
1563 Elizabeth Evelinge et François Hendricq, trad., *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare* (Douai, 1635), 225.
1564 PCD MS 47, « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 180.
1565 PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, « The Life of Blessed Euphrosine » (s. d.), 140, Special Collections, Darlington manuscripts, Palace Green Library, Université de Durham.

religion[1566]. Chez les clarisses, le rejet des richesses terrestres est un moyen de gagner les richesses spirituelles, dans cette vie comme dans l'au-delà. La biographie d'Euphrosine fait l'apologie de la vie monastique, mais insiste surtout sur les bienfaits de l'idéal de pauvreté. Ce passage, qui ne se trouve pas dans le texte original, conte le changement de statut qui s'opère au moment de la mort : de pauvre à riche, de religieuse à sainte. Ainsi, lorsqu'elles rendent leur dernier souffle, les religieuses troquent leur enveloppe mortelle, parée de sa pauvre coule, pour revêtir le somptueux habit de l'immortalité et vivre, dans l'Éternel, auprès de leur céleste Époux.

[1566] Jaime Goodrich, « A Poor Clare's Legacy: Catherine Magdalen Evelyn and New Directions in Early Modern Women's Literary History », *English Literary Renaissance* 46, nº 1 (janvier 2016): 22-23, https://doi.org/10.1111/1475-6757.12058.

Conclusion

L'un des défis principaux de la vie religieuse est le renoncement à soi et le dépassement du corps dans la quête d'une communion toute spirituelle avec le Divin. Conditionnées par les idées développées, diffusées et entretenues par les théories religieuses et médicales modernes, les religieuses s'adonnent à des pénitences parfois extrêmes. Ces pratiques témoignent de la difficulté à concilier corporéité féminine et spiritualité. Ce chapitre a démontré que la vie austère des clarisses, et plus particulièrement la stricte pauvreté, sont un cadre propice à la domestication de ce corps débordant de passions. Ce n'est qu'une fois tari des passions et de l'amour-propre qu'il peut devenir le lieu de l'expérience spirituelle. La pauvreté du corps, de ses affects est donc une richesse. Les autrices glorifient les représentations des corps malades ou mourants au travers de descriptions hagiographiques détaillées. La vision et l'odeur des corps des défuntes ne rebutent pas les religieuses qui, au contraire, sanctifient la manière dont ils se sont consumés et la souffrance des derniers instants. Dès lors, le corps n'est plus un ennemi ni un obstacle mais un instrument d'identification au Christ. L'étude des documents historiques des couvents révèle l'agentivité des moniales qui, par le biais des expériences des dévotes, façonnent des modèles de sainteté à l'image des saintes illustres de l'ordre. Les pratiques dévotionnelles des clarisses, situées à la croisée de l'héritage spirituel franciscain et des influences spirituelles modernes, entrent en résonnance avec la nature peu commune de leur situation. L'exil infuse leur spiritualité et renforce l'ampleur de leur sacrifice. Dès lors, leur choix de quitter leur terre natale pour vivre cloîtrées et pauvres contribue aux récompenses qu'elles obtiennent dans l'au-delà. Dans tous les ordres religieux, la mort est un instant décisif puisqu'elle signifie que l'âme de la moniale peut enfin rejoindre son céleste Époux. Or, chez les clarisses, la mort opère une série de transformations supplémentaires : dans l'au-delà, la pauvreté se transforme en richesse, l'habit de servante en habit « royal[1567] », la couronne d'épines en couronne de vertus et la mortalité devient éternité.

[1567] PCD MS 28, Elizabeth Evelinge, 140.

Conclusion générale

Cette étude a démontré que les clarisses anglaises font de leur pauvreté un élément distinctif de leur identité. Les nombreuses situations étudiées permettent ainsi de nuancer l'historiographique des couvents anglais, attribuant la primauté à l'exil et à l'anglicité. Après un examen minutieux des sources mémorielles et spirituelles des clarisses, il ressort que le concept de stricte pauvreté est un élément central de leur identité. L'analyse, en contrepoint, des communautés de clarisses françaises établies dans les régions voisines, met en lumière la manière dont les Anglaises instrumentalisent l'exil et leur anglicité pour servir l'idéal de pauvreté. La pauvreté est un vœu commun à tous les couvents de femmes, cependant, elle est, pour les clarisses, le fil rouge de leur vie contemplative. Plus qu'une simple ligne de conduite, leur pauvreté est une richesse qu'elles entretiennent, façonnent et revendiquent avec fierté.

La pauvreté est un choix qui inscrit les clarisses parmi les ordres les plus stricts. Elle constitue un positionnement, non seulement dans le paysage monastique de la période moderne, mais aussi au sein de l'ordre lui-même. La *diversitas vitae* de l'ordre de sainte Claire renferme des formes de pauvreté plus souples ; pourtant, les clarisses anglaises souhaitent adhérer à la forme de pauvreté la plus stricte. Ce cadre normatif prescrit la clôture mais proscrit, en sus, la possession en propre et les revenus fixes. Ce faisant, les clarisses anglaises optent pour un mode de vie propice à développer l'esprit de réforme du concile de Trente. Lors de leur installation, ce choix de représenter les valeurs tridentines aurait dû – en théorie – séduire les autorités civiles et ecclésiastiques locales, notamment les évêques dont le pouvoir dans les diocèses avait été restauré par le concile. Cependant, l'analyse du processus de fondation des couvents de sainte Claire dévoile une tout autre attitude, ancrée dans une réalité plus pratique que spirituelle. Outre la première fondation française, établie à Reims par l'archevêque lui-même au début du XIIIème siècle, les exemples étudiés au fil des siècles suivants montrent que les fondateurs français et anglais doivent faire face à des réticences similaires. Pourtant, les fondateurs français sont tous de noble extraction ou issus de la royauté, mais les instances locales, soucieuses de préserver la prospérité financière de la ville, diffèrent leur installation ou leur imposent des conditions d'établissement spécifiques. La situation précaire des Anglaises influe toutefois sur la nature de ces restrictions, puisque l'évêque interdit aux couvents de Gravelines et de Rouen d'adopter les constitutions colettines. Ces directives, bien qu'elles aillent à l'encontre de leur résolution de vivre selon la forme de pauvreté la plus stricte, n'empêchent pas leur installation. En revanche, le statut social des fondateurs constitue l'un des critères les plus déterminants pour l'établissement d'une nouvelle communauté : alors que les clarisses anglaises fondent elles-mêmes leur couvent, les fondations françaises sont soutenues par de puissants

fondateurs laïques. Lors de cette étape, l'isolement et la précarité des religieuses exilées ralentissent considérablement leur installation dans un tissu urbain préexistant. Les difficultés rencontrées par les religieuses lors de la matérialisation du cloître leur permettent toutefois de faire valoir leur attachement à la pauvreté et à la clôture. Dans leurs écrits, elles instrumentalisent leur précarité pour servir une pauvreté choisie et revendiquer leur adhésion aux valeurs tridentines. Pour ce faire, elles convoquent les particularités de leur situation en usant de formules telles que « poor pilgrims » ou « strangers » qui, ici, ne contribuent pas seulement à affirmer un caractère national mais bien à apporter un éclairage sur la précarité de leur quotidien afin de construire la représentation d'une pauvreté qui leur est propre. Leur situation d'exilées participe donc de l'expérience d'une pauvreté conforme à l'esprit clarien et colettin, dans laquelle la précarité financière sous-tend la pérennité de l'idéal de pauvreté[1568].

En effet, l'absence de garantie financière est au cœur du modèle économique défendu par la fondatrice de l'ordre. L'idéal de pauvreté est avant tout, pour les femmes, un privilège acquis de haute lutte et sa mise en œuvre rigoureuse contribue à la préservation de cet héritage spirituel. Au quotidien, les religieuses doivent, depuis la clôture, opérer une gestion temporelle qui leur permet d'assurer leur survie, sans jamais tomber dans le confort. Cela implique une collaboration étroite avec des agents extérieurs dont la nomination varie en fonction des communautés. Les sources révèlent que chez les Françaises, les syndics se consacrent pleinement à leur activité de gestionnaires, tandis que chez les Anglaises, il s'agit la plupart du temps de nominations de fortune. Alors que les clarisses françaises jouissent de la proximité de leurs bienfaiteurs locaux prêts à endosser cette charge, parfois même sur plusieurs générations, les Anglaises procèdent plutôt à des nominations de fortune. Au sein du cloître, vivre pauvre implique une organisation collective soigneusement définie, et dans laquelle l'abbesse, la dépensière et les sœurs converses sont les garantes de l'idéal mendiant. L'esprit de pauvreté s'incarne donc dans toute une économie domestique qui suppose une gestion attentive des finances et des biens matériels, qu'il convient de réparer, de rapiécer et de réutiliser. Néanmoins, les sœurs sont des actrices actives de leur économie et organisent leur survie, dans le cadre strict de la pauvreté. À cette fin, elles élaborent plusieurs stratégies centrées autour du recrutement de nouvelles postulantes et de l'éducation de jeunes filles anglaises, ainsi que sur la mise en place de la « réciprocité fonctionnelle[1569] ». La politique de recrutement des Anglaises montre qu'elles préfèrent des recrutements de qualité, leur permettant de tisser des liens avec des familles influentes en Angleterre, aux dots conséquentes.

1568 Fabienne Henryot, « La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Evangile », *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea*, 2012.

1569 Ludo Milis, *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and Its Meaning to Medieval Society* (Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 2021).

Dans un contexte où les familles catholiques anglaises sont très appauvries et où la concurrence entre les ordres fait rage sur le continent, cette attitude encourage les recrutements et leur permet de développer un réseau de mécénat pérenne sur le sol anglais. De même, pour survivre, les religieuses monétisent leurs services spirituels, d'abord auprès des Anglais, dont elles assurent le salut des âmes, mais également auprès des locaux. Contrairement aux françaises dont l'ancrage local constitue le point fort de leur économie, le statut d'exilées des Anglaises est une ligne de faille à laquelle elles s'efforcent de pallier. La mise en place de cette réciprocité vitale au niveau local tend à se développer au fil du siècle, témoignant de l'intégration progressive des communautés anglaises dans la dynamique spirituelle de la ville. Toutefois, si cette relation profite aux deux parties, elle a pour conséquence que ces activités empiètent sur leur vie contemplative. En outre, les Anglaises se doivent d'entretenir la réputation de leur couvent et parfois, d'orienter leurs décisions pour ne pas froisser les mécènes locaux, comme le montre le scandale de la peste au couvent de Rouen en 1668. La matérialité des couvents anglais est à l'image de ces multiples conciliations : elle se situe à la croisée de leur identité franciscaine, de leur anglicité et de leur intégration dans leur nouvel environnement. En effet, l'église du couvent, son bâti et sa décoration font l'objet de multiples investissements de la part des moniales d'une part, et des mécènes d'autres part. Cette attitude suggère que l'observation de la pauvreté n'est pas synonyme d'insalubrité, bien au contraire : les clarisses veillent, à hauteur de leurs moyens, à conserver un bâti claustral décent, tout en mettant en avant leur idéal de pauvreté par le biais des éléments architecturaux et décoratifs. L'église, considérée comme la « vitrine publique » de leur couvent est un lieu d'investissement prisé des mécènes anglais mais surtout locaux. Ces bienfaiteurs participent à la rénovation et à la décoration des espaces privés et publics de la communauté sur lesquels ils laissent une trace de leur contribution. Par la dédicace d'une chapelle à un saint spécifique, la présence de leurs armoiries ou de leur sépulture, ils investissent l'espace conventuel dont ils ont façonné l'apparence et la spiritualité. Les religieuses, elles aussi, contribuent à orner leur couvent. Les productions artistiques des clarisses témoignent de leur raffinement et de leur capacité à allier les bienfaits des travaux manuels, à l'ornement de leur couvent et à la fidélisation des mécènes, en leur faisant cadeaux de ces réalisations. Enfin, par la possession de reliques, les clarisses s'inscrivent dans la dynamique de la Réforme catholique en promouvant le culte des saints tridentins, franciscains et anglais.

Les contraintes induites par l'idéal de pauvreté ont permis de mettre en lumière les multiples acteurs extérieurs contribuant à la survie des couvents exilés. L'organisation de l'économie domestique dans le cloître montre l'importance d'une communauté soudée autour d'un idéal austère afin d'assurer la pérennité de l'établissement ; mais qui sont les religieuses qui décident de prendre le voile chez les clarisses anglaises, et comment s'opère leur sélection ? Si le caractère quasi-

exclusivement national des couvents exilés répond partiellement à cette question, il n'est pas un élément véritablement déterminant, puisqu'il est une des conditions imposées par les autorités locales. L'analyse des modalités de recrutement des clarisses souligne le lien ténu entre l'entrée en religion et l'idéal de pauvreté. À l'aube de sa vocation, cet idéal accompagne la novice dans l'atteinte du dépouillement absolu, condition indispensable à l'entrée dans les ordres. Toutefois, il constitue, pour les clarisses, une mise à l'épreuve supplémentaire puisqu'il implique l'abandon de tous les biens terrestres. Les clarisses opèrent une sélection exigeante, à l'image de leur mode de vie. Les futures religieuses ne doivent pas seulement être en mesure d'endurer la pauvreté, mais aussi d'incarner cet idéal. La nature collective de ce processus exprime son importance au sein de la communauté, ainsi que l'exigence partagée de préserver l'harmonie dans le cloître. Toutefois, les conflits entre les Anglaises et leurs consœurs irlandaises traduisent les limites du caractère fédérateur de l'idéal clarien et du catholicisme tridentin. Ces désaccords prouvent que, malgré la clôture et le dépouillement accomplis par les religieuses, des caractéristiques individuelles persistent. L'étude des origines géographiques des clarisses anglaises dévoile l'existence de réseaux de recrutements concentrés sur des aires spécifiques, ce qui participe de la formation d'une identité anglaise régionale dans le cloître. Les clarisses anglaises comptent, parmi leurs effectifs, une proportion importante de moniales issues des « dark corners of the lands[1570] » qui, depuis la réforme henricienne, sont le creuset de la résistance catholique anglaise. Ces résultats suggèrent que le cadre de vie austère des clarisses et les faibles dots exigées à la profession sont un terrain propice au développement de cet activisme catholique mené par leur famille dans le siècle. En outre, la composition sociale des couvents révèle l'existence de regroupement familiaux importants, parfois au sein d'un même couvent. Ces rassemblements marquent clairement les limites de l'idéal de clôture, qui ne parvient pas toujours à lisser les singularités et les influences mondaines au sein du cloître. Toutefois, la nature saillante de leur anglicité reste ponctuelle, en témoigne le conflit de juridiction du couvent anglais de Gravelines.

L'analyse des querelles des Anglaises de Gravelines et des Françaises de Provins révèle qu'aux temps des réformes, l'harmonie dans le cloître et par-delà ses murs repose sur un équilibre fragile. L'instabilité financière des clarisses transforme la définition de leur juridiction en un choix stratégique, destiné à assurer la pérennité de leur communauté, de surcroît lorsqu'elles sont exilées. Soumises à la juridiction épiscopale, les couvents de Gravelines et de Provins répondent aux injonctions tridentines. Alors que les Anglaises de Gravelines négocient les modalités de leur juridiction pour bénéficier de l'assistance de prêtres franciscains belges et de jésuites anglais,

[1570] Christopher Hill, « Puritans and "the Dark Corners of the Land" », *Transactions of the Royal Historical Society* 13 (1963): 77-102.

l'évêque conserve un droit de regard sur leur couvent. Cependant, la restauration de la province franciscaine anglaise bouleverse cet équilibre. Dans leur désir d'expansion et de rigueur, les frères anglais souhaitent obtenir la juridiction de Gravelines et y appliquer la réforme colettine, ce à quoi une partie des sœurs s'opposent. Les tensions qui résultent de ce désaccord expriment autant les rivalités entre les différents groupes masculins qui gravitent autour du cloître, que les divergences entre les clarisses gravelinoises quant à la manière de mener leur vie contemplative en exil. Alors que certaines privilégient une alliance solide avec l'évêque – qui leur avait proscrit d'adopter la réforme colettine –, s'inscrivant alors dans la dynamique tridentine, les autres préfèrent mener une vie plus stricte, sous la direction des franciscains, revendiquant leurs racines franciscaines et anglaises. Un conflit similaire survenu chez les clarisses françaises de Provins suggère que les directives conciliaires peinent parfois à s'établir et que l'autorité de l'évêque ne fait pas toujours l'unanimité parmi les réguliers. Ces conflits rappellent que, si les couvents offrent aux femmes une forme d'autonomie, elles n'en demeurent pas moins soumises à l'autorité des supérieurs. Les modalités du pouvoir abbatial et les dispositifs de clôture restreignent leur marge de manœuvre en cas de conflit. Les deux études de cas démontrent toutefois que la clôture, lorsqu'elle est respectée ou transgressée, permet aux femmes de contourner une autorité indésirable. Elles révèlent également que les Anglaises et les Françaises ont recours à des stratégies différentes pour faire valoir leur droit à la juridiction épiscopale. Tandis que les Anglaises optent pour la discrétion et adoptent une attitude exemplaire, les Françaises rendent publics les scandales qui agitent leur communauté depuis des décennies, et dont les franciscains sont responsables. Après de longues négociations, les deux couvents obtiennent finalement gain de cause : l'autorité épiscopale l'emporte sur celle des réguliers. Afin de préserver l'harmonie dans le cloître et sceller la résolution du conflit, un nouveau couvent est fondé à Aire-sur-la-Lys pour recevoir les moniales désirant vivre sous la juridiction franciscaine anglaise selon la forme de vie réformée. L'allégeance sans faille des clarisses de Gravelines à l'autorité de l'évêque traduit leur volonté de conserver le soutien du prélat et de vivre conformément aux décrets tridentins. Ici, leur identité anglaise ou franciscaine est reléguée au second plan, derrière leur appartenance à l'Église catholique, que les religieuses inscrivent ensuite dans leurs textes normatifs. Les sœurs gravelinoises rééditent la règle de leur couvent, en y ajoutant un appareil paratextuel destiné à réaffirmer la juridiction de l'évêque sur leur couvent. Ces rééditions illustrent bien le rôle essentiel des productions textuelles dans le façonnement d'une identité collective et dans le renforcement de la cohésion communautaire.

La richesse des textes produits par les clarisses anglaises permet d'appréhender les stratégies des autrices, traductrices et copistes dans la production d'ouvrages destinés à fédérer la communauté autour d'une histoire et d'une spiritualité communes, et de modèles de piété propres

à leur ordre. Les travaux d'Elizabeth Evelinge dévoilent la position de pouvoir occupée par celles qui, la plume à la main, produisent les ouvrages destinés à être lus par leurs consœurs présentes et futures. Néanmoins, les sources indiquent que les clarisses ont souvent recours à l'anonymat, ou qu'elles attribuent parfois leur travail à d'autres moniales plus expérimentées. Cette attitude, que Liam Temple considère comme une forme de « pauvreté de l'identité individuelle[1571] », souligne l'importance de l'humilité chez les clarisses. Dans certains cas, dissimuler leur identité sert aussi des objectifs très pragmatiques, puisque le voile de l'anonymat permet de protéger leur liberté d'expression. En façonnant, à l'image de sa communauté, les récits de vie de saintes telles que Claire d'Assise, Catherine de Bologne ou Euphrosine d'Alexandrie, Elizabeth Evelinge préserve son identité tout en promouvant la piété franciscaine à Aire-sur-la-Lys. Certains genres littéraires comme les notices mortuaires ont un caractère ambivalent puisqu'ils placent les religieuses au centre du récit. Ainsi, les autrices lissent les caractéristiques individuelles de manière à présenter une vision unifiée de la communauté. Contrairement aux bénédictines anglaises, les clarisses exaltent les qualités passives des défuntes telles que l'humilité ou l'obéissance, pourtant, ces qualités sont celles qui exigent la plus grande maîtrise de soi. Par la mise en texte de leur passé, les sœurs structurent le présent et le futur de leur couvent. Leurs textes de mémoire témoignent de l'érudition et du talent des sœurs qui, à leur initiative, composent l'histoire de leur maison. Elles réalisent un travail d'archive minutieux, au service de la construction d'un récit destiné à structurer la communauté autour d'un passé commun. Ces textes permettent aussi aux religieuses de justifier certains choix, de défendre leur position ou de promouvoir le dynamisme de leur couvent. Ainsi, le récit de fondation est un passage clé de leur histoire. Chez les Anglaises, il met en lumière leur volonté d'établir une continuité spirituelle avec les premières religieuses qui avaient rejoint le continent suite à la dissolution des monastères, et leur désir de s'inscrire dans leur nouvel environnement urbain pour participer à la Contre-réforme. La création du récit de fondation est aussi l'occasion de façonner leur pauvreté, en contraste avec les autres ordres, qu'elles rencontrent durant leur voyage. La mise en récit de leur histoire sert donc un devoir de mémoire et permet la création d'une identité spirituelle, renforcée par la production de manuels spirituels. Les archives des clarisses anglaises renferment un nombre important d'ouvrages de dévotion copiés ou compilés par les clarisses anglaises. Ces manuels spirituels sont le signe qu'une grande variété d'ouvrages circulaient dans le cloître. Les religieuses n'en créent par le contenu mais s'appliquent toutefois à les décorer ou à les illustrer, à la main ; ce faisant, elles s'approprient les textes d'auteurs anciens ou nouveaux. Ces documents cultivent les différentes formes de dévotions issues des expériences

[1571] Liam Peter Temple, « Mysticism and Identity among the English Poor Clares », *Church History* 88, nº 3 (septembre 2019): 645-71, https://doi.org/10.1017/S0009640719001811.

spirituelles extraordinaires de leurs fondateurs, telle que la dévotion à la Passion du Christ ou à l'Eucharistie, mais témoignent aussi de leur aptitude à intégrer de nouvelles pratiques, à l'exemple de la dévotion au cœur sacré de Jésus. Ils reflètent l'orientation spirituelle des clarisses tout en comportant certaines spécificités, propres à chaque communauté, soulignant l'influence des directeurs spirituel. Par la copie, les moniales participent à fédérer leur communauté autour de pratiques uniformes, à la croisée de la spiritualité franciscaine, ignatienne et mystique.

Au cœur des pratiques spirituelles des clarisses anglaises, le corps appauvri, meurtri, occupe une place de choix. Lorsqu'elles embrassent l'esprit du concile de Trente, les religieuses embrassent aussi les discours développés par l'Église et par la médecine à propos de leur corporéité. Présenté comme le creuset des passions, le corps des religieuses est un obstacle à l'atteinte de la perfection spirituelle dont il faut à tout prix se détacher. Pour tarir à leur source les affects désordonnés qu'il renferme, le cadre monastique et l'idéal de pauvreté sont des armes redoutables. Les injonctions quotidiennes – allant du port du vêtement à la manière de se mouvoir – contribuent à domestiquer le corps de la religieuse. L'idéal de pauvreté, et l'austérité de la vie qui en résulte, offre un terreau fertile à la pratique de la mortification des sens. Un examen attentif des pratiques ascétiques des clarisses révèle qu'elles ne s'adonnent que rarement à des pratiques violentes, mais qu'elles instrumentalisent leur pauvreté pour repousser les limites de leur sensibilité en ingérant des aliments avariés ou en effectuant des tâches domestiques répugnantes. L'expérience du dégoût physique est une thématique récurrente dans les notices mortuaires des clarisses. C'est seulement après avoir extirpé de sa chair les émotions terrestres que le corps de la religieuse peut devenir le lieu du rapprochement avec le Divin. Par l'imitation du Christ, les souffrances physiques revêtent une toute autre dimension : le corps n'est alors plus un obstacle mais un instrument d'identification, voire de conformité avec le Christ et, plus largement, avec les différents modèles de sainteté promus par l'Église post-tridentine. Les méditations de la Passion renforcent ce parallèle. Elles exhortent les clarisses à endurer la douleur avec patience et résignation, en témoignage de l'amour qu'elles portent à leur Sauveur et qu'elles souhaitent recevoir en retour. La souffrance corporelle involontaire, notamment par la maladie, permet d'anéantir les derniers fragments d'amour-propre de la moniale. Cet abandon total est la condition indispensable pour atteindre l'union avec le Divin. Dans les notices mortuaires, ces souffrances physiques et les marques qui en résultent sont sanctifiées. Le corps devient alors le témoin de la sainteté de la moniale. Les riches descriptions de corps appauvris, abîmés ou rongés par la maladie contribuent à entretenir le modèle de piété revendiqué par les clarisses. Parfois, le cadavre des religieuses continue même d'être habité par une aura surnaturelle, rappelant celles des corps de saints et de saintes. Les corps des moniales, tels des

reliques, sont conservés dans l'enceinte claustrale où ils reposent éternellement[1572]. Les défuntes conservent une présence physique dans le couvent, mais aussi, sur le papier, où elles prennent vie à chaque lecture de leur obituaire. Dans ces courts billets, les moniales mettent en scène les caractéristiques esthétiques intrinsèques à la pauvreté et à la souffrance, qu'elles subliment en leur attribuant un haut degré de sainteté. En outre, elles rappellent que ces sacrifices ne sont pas vains, puisqu'ils permettent aux clarisses d'accéder à une forme de richesse : les richesses célestes. Dans tous les ordres religieux, la mort est un instant décisif puisqu'elle signifie que l'âme de la moniale peut enfin rejoindre son céleste époux. Néanmoins, chez les clarisses, la mort opère une série de transformations supplémentaires lors desquelles le corps appauvri retrouve sa splendeur, la serge devient une étoffe précieuse, la couronne d'épines une couronne de gloire.

[1572] Voir la reproduction facsimilé du plan du cimetière claustral des clarisses de Rouen, activer le filtre « sœurs » et « abbesses », https://xd.adobe.com/view/ae83c7a4-62e0-433e-9a73-ce4ce90ecddd-fbd0/?fullscreen

Sources et bibliographie

Sources Primaires

Abréviations

PCD : Poor Clares Darlington

AD : Archives Départementales

BW : Book Written

MS : manuscrit

Sources manuscrites

Palace Green Library, Special Collections, Darlington manuscripts, Université de Durham

PCD MS 1. « The Hidden Treasure of Religious Perfection ». Durham, 1708. (119 feuillets)

PCD MS 4. « Devout meditations on the seven words, Luis of Granada, meditations by St Augustine, English verse, liturgical prayers etc », s. d. (76 feuillets)

PCD MS 6. « Devotional Miscellany », s. d. (221 feuillets)

PCD MS 7. « Exercises and Devotions », s. d. (159 feuillets)

PCD MS 8. « Sermon, meditations and prayers », 1706. (138 feuillets)

PCD MS 9. « Meditations, prayers and devotions », s. d. (392 feuillets)

PCD MS 10. « Prayers and devotions », s. d. (302 feuillets)

PCD MS 12. « Devotional Miscellany », 1712 ; 1724. (189 feuillets)

PCD MS 13. « Meditations on the Holy Sacrament », s. d. (87 feuillets)

PCD MS 14. « Prayers to accompany Mass, further prayers, meditations and litanies », s. d. (229 feuillets)

PCD MS 19-21. « Meditations tirées de l'Ecriture Sainte », s. d. (354 feuillets ; 406 feuillets ; 363 feuillets)

PCD MS 24. « A short compendium of the lives of the Saints of our holy Order for every day of the year 1720 », 1720. (242 feuillets)

PCD MS 26. « Reflections on being a Poor Clare », s. d. (180 feuillets)

PCD MS 28, Elizabeth Evelinge. « The Life of Blessed Euphrosine », s. d. (180 feuillets)

PCD MS 29. « The Devotion to the Sacred Heart of Our Lord Jesus Christ », s. d. (268 feuillets)

PCD MS 30. « Meditations pour l'octave du très Saint Sacremen », 1712. (459 feuillets)

PCD MS 31. « Prayers and considerations on the life and death of our dear Redeemer Jesus Christ », s. d. (419 feuillets)

PCD MS 34. « A pilgrimage to the heavenly Jerusalem », s. d. (130 feuillets)

PCD MS 36. *Meditations for all the Sundays & holy days throughout the year early*, s. d.

PCD MS 37. « Meditations upon our holy Rule and Ordinances », s. d.

PCD MS 43. « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », 1716. (450 feuillets)

PCD MS 44. « Advices and Reflections upon the dutys of a religious state to animate those who have embrac'd it to comply with their vocation », s. d. (430 feuillets)

PCD MS 47. « The Book of Ceremonies and Observances of our Convent », 1727. (252 feuillets)

PCD MS 48. « Pious Collections. Instructions for the Divine Office, for Holy Communion, for Prayer etc. », s. d. (303 feuillets)

PCD MS 49. « The sufferances of our Saviour Jesus Christ », 1727. (303 feuillets)

PCD MS 50. « The Way of the most Holy Cross », 1728. (250 feuillets)

PCD MS 52. « The Stations of the Passion », 1736 1732. (120 feuillets)

PCD MS 53. « The Virgins Solitude », s. d. (302 feuillets)

PCD MS 54. « The Virgins Solitude, or the Life and Virtues of the ever Blessed Virgin Mary », 1710. (383 feuillets)

PCD MS 58. « Declarations upon the first Rule of St Clare », 1695. (303 feuillets)

PCD MS 59. « Pious considerations on the holy Rule of S. Clare ». (420 feuillets)

PCD MS 62. « A Little Treatise of Piety », 1717. (450 feuillets)

PCD MS 66. « Translations from Blosius, Harphius and other works about prayer and spirituality with some devotions to the Blessed Sacrament », s. d. (134 feuillets)

PCD MS 72, Saint Bonaventure. « St Bonaventure: The Mirror of Novices », s. d. (106 feuillets)

MS, « Rouen Choir Book », s. d., Archives Ushaw College, Durham.

MS, Poor Clares MS 0236, Darlington Collection, s.d.

Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch

MS, BW4. « The chief points of our holy Ceremonies in which the sisters must daily renew themselves », s. d. (20 feuillets)

MS, BW6. « The looking glass of a religious soul representing to her eyes her principall dutys », s. d. (54 feuillets)

MS, BW11. « Meditations on the Passion for the use of the sickhouse », s. d. (133 feuillets)

MS, BW5. « The chiefs points of our holy ceremonies in which the sisters must daily renew them selves » (106 feuillets)

MS, BW6. « The looking glass of a religious soul representing to her eyes her principall dutys », s.d. (54 feuillets)

MS, BW12 Advices and reflections upon the dutys of a Religious State, 1722. (17 feuillets)

MS, BW14, « Elevation to jesus christ when holy sacrement is exposed » (48 feuillets)

MS, BW20. « Instructions to the choir sacristan ». (49 feuillets)

MS, BW24. The litany of the holy sacrament and other prayers (30 feuillets)

MS, BW28. « The office of the portress », 1730. (20 feuillets)

MS, BW28a. « The office of the office of the discreet ». (19 feuillets)

MS, « Aire Register », s. d. (30 feuillets)

MS, « Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire », 1761. Archives privées des clarisses de Much Birch. (212 feuillets)

MS, « Projet de contrat de ventre ». Aire-sur-la-Lys, s. d. Archives privées des clarisses de Much Birch.

MS, « S'en suit l'origine de ce couvent, et comme les première Religieuses d'iceluÿ partant de leur exil, en divers temps, ensemble des extremes dangers et Travaux qu'elles ÿ ont endurez ». Saint-Omer, 1626. Archives privées des clarisses de Much Birch (30 feuillets)

Cérémonies qui s'observent, à la Véture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monastére de Jésus Maria Joseph, s.d.

Dunkirk Register 1652-1807, 1761. (36 feuillets)

Gravelines Chronicle. Gravelines, s. d. (copie tapuscrite) (249 feuillets)

Archives Départementales de l'Orne

AD Orne 472 J 14, MS. « Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan, commencé par la mère Silleur, et continué par plusieurs autres ». Argentan, s. d.

AD Orne, Série H, H5560.

AD Orne, Série H, H4130.

AD Orne, Série H, H4134.

AD Orne, Série H, H4147.

AD Orne, Série H, H4167.

AD Orne, Série H, H4130.

AD Orne, Série H, H4149.

AD Orne, Série H, H4168.

AD Orne, Série H, H4145.

AD Orne, Série H, H4144.

AD Orne, Série H, H4166.

Archives Départementales de la Marne

AD Marne, MS. « Remarque de l'establissement du monastere de Sainte-Claire de Reims tirées des tumbes et monuments des sepultures qui sont dans l'eglise, le cloistre et le chapitre, comme aussi des vieux registres en parchemin qui sont dans ses archives », Reims, 1652.

AD Marne, 88H1, MS. « Registre pour Ecrire les actes de vestures professions et sépultures qui se font en labbaÿe de Ste claire de Reims Commence au premié janvier mil sept cent trante sept » (s. d.), Archives Départementales Marne.

Sources imprimées

Abbot, John. *Jesus Praefigured Or a Poeme of the Holy Name of Jesus*. Vol. 2. 5 vol., 1623.

Arias, François. *Traité de la mortification de sa propre volonté, des passions de l'Ame, & de tous désirs desordonnez de la chair*. Paris: Sébastien Chapelet, 1623.

Burlugay, Jean. *Toillette de M. l'Archevesque de Sens ou Réponse au Factum des Filles de Sainte Catherine lés Provins, contre les Pères Cordeliers*, 1669.

Chanut, Martial. *Le saint concile de Trente oecumenique et general, celebré sous Paul III. Jules III et Pie IV. souverains pontifes*. 2e éd. Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680.

Cérémonies qui s'observent, à la Vêture, chez les Religieuses Angloises de Sainte Claire du pauvre Monstére de Jesus, Maria, Jospeh, 1701. Archives privées des Clarisses de Much Birch.

Challoner, Richard. *Think well on't, or, Reflections on the Great Truth of the Christian Religion*. London: Thomas Meighan, 1723. Archives privées des Clarisses de Much Birch.

Coquault, Oudard. *Mémoires de Oudard Coquault, bourgeois de Reims (1649-1668)*. Édité par Charles Loriquet. Reims: Imprimerie de Gény Reims, 1875.

Corbie, Colette de. *The Declarations and Ordinances made upon the Rule of our holy mother, S. Clare*. Traduit par Elizabeth Evelinge. Saint-Omer, 1622.

Croiset, Jean. *La Dévotion au Sacré-cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ. Vol. 1*. Lyon: Freres Bruyset, 1732.

Croix, saint Jean de la. *Le Cantique Spirituel*. Paris: Cerf, 1981.

De Borja, Francisco. *The Practise of Christian Workes*. Traduit par John Wilson. Londres, 1620.

Del Rio, Martin. *Les controverses et recherches magiques*. Paris, 1611.

Durand de Maillane, *Pierre-Toussaint. Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*. Lyon, 1776.

Evelinge, Elizabeth. *The Admirable Life of S. Catharine of Bologna*, 1621.

Evelinge, Elizabeth, et François Hendricq, trad. par. *The History of the Angelicall Virgin Glorious S. Clare*. Douai, 1635.

Fatio, Jules. *Excellent traicte de la mortification de nos passions et affections désordonnées*. Chambery: Claude Pomard, 1598.

Gentil, Claude. *Examens particuliers pour les prêtres ; ou Considérations sur les vertus les plus nécessaires à un ouvrier évangélique: sur le saint sacrifice de la messe ; sur l'administration du sacrement de pénitence ; sur l'union qu'un ecclésiastique doit faire de la science avec la vertu*. Seguin ainé, 1828.

Hendricq, François. *Vie admirable de Madame S. Claire*. St Omer, 1631.

Lisboa, Marcos da, et William Cape. *The Chronicle and Institution of the Order of the Seraphicall Father S. Francis*. Saint-Omer: John Heigham, 1618.

Mignot, Etienne. *Histoire de La Réception du Concile de Trente dans les Différens Etats Catholiques*. Amsterdam, 1756.

Peryn, William. *Spirituall Exercyses*. Londres, 1557.

Philalethe, Thimothée. *De la modestie des femmes et des filles Chretiennes dans leur habits et dans tout leur exterieur*. Lyon: Leonnard Plaignard, 1686.

Première Reigle des religieuses de sainte claire. Paris, 1606.

Saint Omer, Matthias de. *La vie de la vénérable Mère Sœur Françoise de Saint Omer, fondatrice de la réforme des Religieuses de la Pénitence, dites vulgairement Capucines qui a eu son commencement aux Pays Bas en l'an 1614. Tyrée des mémoires qu'ont laissez par écrit les Vénérables Mères Sœurs Agnes et Sœur Ignace de Bourbourq, qui ont succédées à ladite Vénérable fondatrice leur propre Mère, en la charge de supérieure & Mère ancelle du couvent de S. Omer. Saint Omer*: Ioachim Carlier, 1666.

Scarisbrike, Edward. *The life of the Lady Warner of Parham in Suffolk, in religion call'd Sister Clare of Jesus written by a Catholic gentleman*. London: Thomas Hales, 1691.

Tailliar, Eugène. *Chroniques de Douai, recueillies et mises en ordre par M. le Président Tailliar*. Douai: Dechriste, 1875.

The First Rule of the Glorious Virgin S. Claire. Thomæ Geubels. Saint-Omer, 1665.

The First Rule of the Glorious Virgin S. Clare. Rouen, 1658.

The Following Collections of Pious Little Tratises Together with the Rule of S. Clare and Declarations upon it, for the Use of the English Poor Clares in Ayre. Michael Mairesse. Douai, 1684.

The rule of our holy mother S. Clare. Together with the life, of S. Catharine of Bologna. English College Press. Saint Omer, 1621.

Trénard, Louis. *Histoire de Cambrai*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1982.

Varet, Alexandre Louis. *Factum Pour Les Religieuses De Sainte Catherine Lés Provins Contre Les Peres Cordeliers*. Doregnal: Dierick Braessem, 1679.

Wadding, Luke. *Annales ordinis minorum*. 8 vol. Lyon, 1625.

Wier, Jean. « De la facile croyance & fragilité du sexe féminin ». Dans *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements & sorcelleries*. Jérôme Millon, 1569.

Sources éditées

Baker, Augustine. *Fr. Augustine Baker, O.S.B : The Anchor of the Spirit; The Apologie; Summarie of Perfection*. Édité par John Clark. Salzburg: Institut fur Anglistik und Amerikanistik, 2008.

Bartoli, Marco. *Claire d'Assise*. Traduit par Jean François Godet-Calogeras. Des chrétiens. Bienheureux du Seigneur. Le Sarment-Fayard, 1993.

Blom, Jos, éd. *Elizabeth Evelinge, II*. Traduit par Elizabeth Evelinge. Early Modern Englishwoman. Routledge, 2017.

Blundell, William. *Cavalier; letters of William Blundell to his friends, 1620-1698*. Édité par Margaret Blundell. London: Longmans, Green London, 1938.

Bowden, Caroline, éd. *Death Register of the Rouen Poor Clares 1647-1779*. London, 2019.

———. « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume I ». Dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*. London: Pickering & Chatto, 2012.

———. « Rouen Chronicle of the Poor Clare Sisters, Volume II ». Dans *English Convents in Exile, 1600–1800, History Writing*. London: Pickering & Chatto, 2012.

Bowden, Caroline, et James Kelly, éd. *English convents in exile, 1600-1800*. London: Pickering & Chatto, 2012.

Bowden, Caroline, James Kelly, et Richard Williams, éd. « Instructions about Archives ». Dans *English Convents in Exile (1600-1800) : Convent Management*, Vol. Part II. Volume 5. London: Pickering & Chatto, 2013.

Dalarun, Jacques, Armelle Le Huërou, André Vauchez, Maria Pia Alberzoni, Marco Bartoli, et Alfonso Marini. *Claire d'Assise: écrits, vies, documents*. Sources franciscaines. Paris: Les Éditions du Cerf ; Les Éditions franciscaines, 2013.

Dickens, A.G. *Tudor Treatises*. Vol. 125. Record Series. York: Yorkshire Archaeological Society, 1959.

Dodd, Charles. *Church History of England, from the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*. Édité par Mark Tierney. Vol. 4. London: C. Dolman, 1843.

Dugdale, William. *Monasticon Anglicanum : a history of the abbies and other monasteries, hospitals, frieries and cathedrals and collegiate churches (1549)*. Édité par John Caley, Henry Ellis, et Bulkeley Bandinel. Londres: Bohn, 1830.

Evelinge, Elizabeth. *Elizabeth Evelinge, I : A Facsimile Library of Essential Works*. Édité par Frans Korsten. Vol. 3. Early modern Englishwoman 1, 3. New York: Ashgate, 2002.

Forster, Ann M. C. « The Chronicles of the English Poor Clares of Rouen—I ». *Recusant History* 18, nº 1 (1986): 59-102. https://doi.org/10.1017/S0034193200020057.

———. « The Chronicles of the English Poor Clares Of Rouen—II ». *Recusant History* 18, nº 2 (1986): 149-91. https://doi.org/10.1017/S0268419500020511.

Hallett, Nicky, éd. « Reciepes and Instructions for what is Eaten in the Community (1700-1900) ». Dans *English Convents in Exile, 1600–1800, Life Writing*, Vol. 3. london: Pickering & Chatto, 2012.

Hunnybun, William, éd. *Registers of the English Poor Clares at Gravelines*. Miscellanea IX. London: Catholic Record Society, 1914.

Kenworthy-Browne, Christina. *Mary Ward (1585-1645): A Briefe Relation...with Autobiographical Fragments and a Selection of Letters*. Catholic Record Society Publications; 81. Woodbridge, Suffolk, Rochester: Boydell Press : The Catholic Record Society, 2008.

Lagonissa, Fabio de. *Correspondance du nonce Fabio de Lagonissa, archevêque de Conza, 1627-1634*. Édité par Lucienne van Meerbeeck. Vol. 11. Analecta Vaticano-Belgica 2A. Rome, 1966.

Lux-Sterritt, Laurence, éd. « The sighs of a soul who desires to leave the world to go & unite herself to God in Heaven ». Dans *English Convents in Exile, 1600–1800, Part I, Spirituality*, Vol. 2, 2012.

Moracchini, Pierre, éd. *Les Remarques du Couvent de Sainte Claire d'Argentan*. Vol. 109. Archivum Franciscanum Historicum, 2016.

Neville. *Abbess Neville's annals of five communities of English Benedictine nuns in Flanders 1598–1687*. Édité par M. J. Rumsey. Vol. 6. Misc. V. Catholic Record Society, 1909.

Pasture, Alexandre. *Documents concernant quelques monastères anglais, aux Pays-Bas au XVIIe siècle*. Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome 10, 1930.

Walker, Claire, éd. *Elizabeth Evelinge, III*. Traduit par Elizabeth Evelinge. Early Modern Englishwoman. Abingdon: Routledge, 2016.

Sources secondaires

Chroniques récentes

Bertrand, Raymond de. *Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines*. Dunkerque: imprimerie de B. Kien, 1857. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530606s.

Dancoisne, Louis. *Monographie du couvent des Pauvres-Claires de Lille (1453-1792)*. Imprimerie Danel. Lille, 1868.

Denis. *Les Clarisses capucines de Paris : 1602-1702*. Couvin, 1911.

Gamaches, Cyprien de. *Mémoires de la mission des Capucins de la Province de Paris près la Reine d'Angleterre depuis 1630 jusqu'à 1669*. Paris, 1881.

Guérin, L.F. *L'aurérole de Sainte Claire, Histoire de la persécution révolutionnaire soufferte par les filles de Sainte Claire*, 1867.

Péage, Denis du. *Religieux, religieuses et chanoines de Lille et de la région*. Vol. 26-27. Desclée, de Brouwer, 1928.

Ouvrages scientifiques

Agamben, Giorgio. *De la très haute pauvreté règles et forme de vie*. Paris: Editions Payot & Rivages, 2013.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Anstruther, Godfrey. *Vaux of Harrowden : A Recusant Family*. RH Johns Ldt. Newport, 1953.

Arenal, Electa, et Stacey Schlau. *Untold Sisters : Hispanic Nuns in Their Own Works*. 1st ed. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

Aveling, J. C. H. *The Handle and the axe: the Catholic recusants in England from Reformation to emancipation*. London Tiptree, Colchester, Ess: Blond and Briggs, 1976.

Baker, Geoff. *Reading and Politics in Early Modern England: The Mental World of a Seventeenth-Century Catholic Gentleman (Politics, Culture & Society in Early Modern Britain)*. 1 online resource vol. Manchester University Press, 2010.

Bernos, Marcel. *Femmes et gens d'Église dans la France classique : XVIIe-XVIIIe siècle*. Histoire religieuse de la France 23. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

Bertrand, Paul. *Commerce avec dame Pauvreté: Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe et XIVe s.)*. Presses universitaires de Liège, 2004. https://doi.org/10.4000/books.pulg.4808.

Bilinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa : religious reform in a sixteenth-century city*. Ithaca: Cornell University Press Ithaca, 1989.

Bossy, John. *The English Catholic Community, 1570-1850*. London: Darton, Longman and Todd London, 1979.

Bouter, Nicole, et Cécile Caby. *Ecrire son histoire : les communautés religieuses régulières face à leur passé : actes du 5e colloque international du CERCOR, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002*. Travaux et recherches (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux); 18. Saint-Etienne: Publications de l'université de Saint-Etienne, 2006.

Boutry, Philippe, Dominique Julia, et Pierre-Antoine Fabre. *Reliques modernes : cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2009.

Bynum, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. The new historicism. Berkeley: University of California Press, 2000.

Caraman, Philip. *Philip Caraman, John Gerard, The Autobiography of an Elizabethan*. London: Longmans, 1951.

Cevins, Marie-Madeleine de, et Ludovic Viallet, éd. *L'économie des couvents mendiants en Europe centrale: Bohême, Hongrie, Pologne, v. 1220-v. 1550*. Hors-série. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2018.

Chambers, Mary Catherine Elizabeth. *Life of Mary Ward : foundress of the Institute of the B.V.M.* London: Burns & Oates London, 1909.

Châtellier, Louis. *L'Europe des devots*. Nouvelle bibliothèque scientifique. Paris: Flammarion, 1987.

Connelly, Roland. *The Women of the Catholic Resistance : In England 1540-1680*. Edinburgh: Pentland Press, 1997.

Constable, Giles. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*. 1re éd. Cambridge University Press, 1995. https://doi.org/10.1017/CBO9780511581793.

Corbin, Alain. *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. Paris: Flammarion, 2000.

Corens, Liesbeth. *Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Corish, Patrick J. *The Irish Catholic Experience : A Historical Survey*. Wilmington: Glazier Wilmington, 1985.

Corrigan, John, éd. *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. 1re éd. Oxford University Press, 2007. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195170214.001.0001.

Crawford, Patricia. *Women and Religion in England, 1500-1720*. Christianity and Society in the Modern World. London: Routledge, 1996.

Davenport, Anne Ashley. *Suspicious moderate : the life and writings of Francis à Sancta Clara (1598-1680)*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame press, 2017.

Dehoux, Esther, Caroline Galland, Catherine Vincent, et Blanca Angeles. *Des usages de la grâce : pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion Villeneuve d'Ascq, 2021.

Delumeau, Jean. *La peur en Occident : (XIVe-XVIIIe siècles) : une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978.

———. *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1983.

Delumeau, Jean, et Monique Cottret. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. [7e édition]. Nouvelle Clio. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

Demouy, Patrick, et François Pomarède. *Reims : panorama monumental et architectural des origines à 1914*. Strasbourg: Contades, 1985.

Denis, Delphine. *Le Parnasse galant, Champion*. Vol. II. Champion, 2001.

Dickens, A. G. *The English Reformation*. New York: Schocken Books, 1964.

Dinan, Susan. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France The Early History of the Daughters of Charity*. Routledge, 2017.

Dinet, Dominique. *Vocation et fidélité : le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon, XVIIe-XVIIIe*. Histoire. Paris: Economica, 1988.

Dockery, John. *Christopher Davenport, Friar and Diplomat*. London: Burns & Oates, 1960.

Dolan, Frances. *Whores of Babylon*. Cornell University Press, 1999. http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvv417c7.

Dompnier, Bernard. *Missions, vocations, dévotions: Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*. LARHRA, 2015. https://doi.org/10.4000/books.larhra.3892.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2011.

Gaude-Ferragu, Murielle, et Cécile Vincent-Cassy. *« La dame de cœur » : Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des xive-xviie siècles*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016.

Gauthey François-Léon. *Vie et oeuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*. Vol. 2. 3 vol. J. de Gigord L. Demarteau, 1915.

Gilchrist, Roberta. *Gender and archaeology : contesting the past*. London: Routledge London, 1999.

Gimaret, Antoinette. *Extraordinaire et ordinaire des croix: les représentations du corps souffrant, 1580 - 1650*. Bibliothèque littéraire de la Renaissance 4, 82. Paris: Champion, 2011.

Glessgen-Duvignacq, Marie-Ange. *L'Ordre de la visitation à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Histoire religieuse de la France. Paris: Cerf, 1994.

Goodrich, Jaime. *Writing Habits : Historicism, Philosophy, and English Benedictine Convents, 1600-1800*. Strode Studies in Early Modern Literature and Culture Ser. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2021.

Guilday, Peter. *The English catholic refugees on the continent, 1558-1795*. London: Longmans, 1914.

Goody, Jack. *The Culture of Flowers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Haigh, Christopher. *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire*. London: Cambridge University Press London, 1975.

Hallett, Nicky. *Lives of spirit : English Carmelite self-writing of the early modern period*. Early modern Englishwoman, 1500-1750. London: Routledge London, 2016.

———. *The senses in religious communities, 1600-1800: early modern « convents of pleasure »*. Women and gender in the early modern world. Farnham: Ashgate, 2013.

Henryot, Fabienne. *La fabrique du patrimoine écrit: Objets, acteurs, usages sociaux*. Presses de l'enssib, 2020. https://doi.org/10.4000/books.pressesenssib.10519.

Henryot, Fabienne, et Philippe Martin, éd. *Les femmes dans le cloître et la lecture: XVIIe-XIXe siècle*. Bibliothèque Beauchesne. Paris: Beauchesne, 2017.

Hills, Helen. *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*. Routledge, 2003.

Hotchkiss, Valerie. *Clothes Make the Man Female Cross Dressing in Medieval Europe*. 1re éd. New York: Routledge, 2012.

Hours, Bernard. *Madame Louise, princesse au Carmel, 1737-1787*. Histoire. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

Jedin, Hubert. *A History of the Council of Trent*. London: Thomas Nelson and Sons, 1957.

———. *Ecumenical Councils of the Catholic Church*. Edinburgh: Nelson, 1960.

Jedin, Hubert, John Patrick Dolan, et David Larrimore Holland. *History of the Church*. Abridged edition. New York: Crossroad, 1993.

Johnson, Penelope D. *Equal in Monastic Profession : Religious Women in Medieval France*. Chicago: Chicago University Press, 2009.

Jonveaux, Isabelle. *Le Monastère au travail. Le royaume de Dieu au défi de l'économie*. Paris: Bayard, 2011.

Kelly, James. *English convents in Catholic Europe, c.1600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 2020.

Knox, Lezlie. *Creating Clare of Assisi Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*. Leiden: Brill Leiden, 2008.

Krynen, Jean. *La mystique déracinée. Drame (moderne) de la théologie et de la philosophie chrétiennes (xiiie-xxe siècle)*. Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2016. https://doi.org/10.4000/books.putc.10192.

Le Brun, Jacques. *Sœur et amante: les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle*. Titre courant 52. Genève: Librairie Droz, 2013.

Lehfeldt, Elizabeth. *Religious Women in Golden Age Spain : The Permeable Cloister*. Women and Gender in the Early Modern World. Aldershot: Ashgate, 2005.

Lemaitre, Nicole. *L'Europe et les Réformes au XVIe siècle*. Le monde, une histoire. Paris: Ellipses, 2008.

———. *Saint Pie V*. Fayard, 1994.

Lemesle, Bruno. *Conflits et justice au Moyen âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XIe et XIIe siècles*. Le noeud gordien. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

Lopez, Elisabeth. *Culture et sainteté: Colette de Corbie (1381-1447)*. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne Saint-Etienne, 1995.

Loth, Julien. *La Cathédrale de Rouen, son histoire, sa description depuis les origines jusqu'à nos jours*. Rouen: Fleury, 1879.

Lowe, Kate. *Nuns' Chronicles and Convent Culture : Women and History Writing in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003.

Lowere, Sandra. *The Cross-Gressing. Female Saints in Wynkyn de Worde's 1495 Edition of the Vitas Patrum*. Francfort: Peter Lang, 2006.

Lux-Sterritt, Laurence. *English Benedictine Nuns in Exile in the Seventeenth Century : Living Spirituality*. Seventeenth-Century and Eighteenth-Century Studies. Manchester: Manchester University Press, 2017.

Lux-Sterritt, Laurence, et Carmen Mangion. *Gender, Catholicism and Spirituality Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*. Gender and History. Basingstoke: Palgrave Macmillan Basingstoke, 2011.

Magee, Brian. *The English Recusants: A Study of Post-Reformation Catholic Survival and the Operation of the Recusancy Laws*. London: Burns Oates & Washbourne, 1938.

Marcélis, Anne-Dolorès. *Femmes cloîtrées des temps contemporains : vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837-2000*. Louvain-La-Neuve (Belgique): Presses universitaires de Louvain, 2012. http://books.openedition.org/pucl/8039.

Marion, Marcel. *Dictionnaire des institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Picard, 1969.

Mauss, Marcel, et Florence Weber. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 2e éd. Paris: Presses universitaires de France Paris, 2012.

Mauzaize, Jean. *Les Capucins au service des pestiférés en France au XVIIe siècle*. Romae: Institutum historicum O.F.M. Cap Romae, 1964.

McShane, Bronagh. *Irish women in religious orders, 1530-1700 : suppression, migration and reintegration*. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press Woodbridge, 2022.

Medioli, Francesca. *L'Inferno monacale di Arcangela Tarabotti*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

Milis, Ludo. *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and Its Meaning to Medieval Society*. Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 2021.

Mueller, Joan. *A Companion to Clare of Assisi : Life, Writings, and Spirituality*. Vol. 21. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden: Brill, 2010.

North, Marcy. *The anonymous Renaissance: cultures of discretion in Tudor-Stuart England*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

O'Connor, Thomas. *The Irish in Europe, 1580-1815*. Dublin: Four Courts Press, 2001.

Ohlmeyer, Jane H. *Making empire : Ireland, imperialism and the early modern world*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press Oxford, United Kingdom, 2023.

Oliva, Marilyn. *The Convent and the Community in Late Medieval England : Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*. Studies in the History of Medieval Religion; 12. Woodbridge: Boydell Press, 1998.

Orchard, Gillian, éd. *Till God Will: Mary Ward Through Her Writings*. London: Longman and Todd, 1985.

Palmer, Patricia. *Language and Conquest in Early Modern Ireland : English Renaissance Literature and Elizabethan Imperial Expansion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Periaux, Nicétas. *Histoire sommaire et chronologique de la ville de Rouen*. Lanctin et Métérie. Rouen, 1874.

Peters, Henriette. *Mary Ward : A World in Contemplation*. Leominster: Gracewing Leominster, 1994.

Po-chia Hsia, Ronnie. *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge, 1998.

Poska, Allyson, Jane Couchman, et Katherine McIver, éd. *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate, 2013.

Power, Eileen. *Medieval English Nunneries c. 1275 to 1535*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Questier, Michael. *Catholicisim and Community in Early Modern England : Politics, Aristocratic Patronage and Religion*. Cambridge University Press, 2006.

———. *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1621*. Cambridge Studies in Early Modern British History. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Questier, Michael, et Peter Lake. *The Trials Of Margaret Clitherow: Persecution, Martyrdom And The Politics Of Sanctity In Elizabethan England*. Bloomsbury, 2011.

Rafferty, Oliver P. *The Catholic Church and the Protestant State Nineteenth-Century Irish Realities*. Dublin: Four Courts Press, 2008.

Rapley, Elizabeth. *A Social History of the Cloister : Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*. McGill-Queen's Studies in the History of Religion. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001. https://doi.org/10.1515/9780773569416.

———. *The Devotes : Women and Church in Sevententh-Century France*. Montreal: McGill-Queen's University Press Montreal, 1990.

Reynes, Geneviève. *Couvents de femmes : la vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1987.

Roest, Bert. *Order and disorder : the Poor Clares between foundation and reform*. Leiden: Brill Leiden, 2013.

Ross, Jill. *Figuring the feminine: the rhetoric of female embodiment in medieval Hispanic literature*. Toronto Buffalo: University of Toronto Press, 2008.

Schutte, Anne Jacobson. *By force and fear : taking and breaking monastic vows in early modern Europe*. Ithaca: Cornell Univ. Press Ithaca, 2011.

Sperling Gisela, Jutta. *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*. Chicago, 1999.

Sueur, Philippe. *Histoire du droit public français, XVe–XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Szarmach, Paul, éd. *Holy men and holy women: Old English prose saints' lives and their contexts*. Medieval studies. New York: State University of New York Press, 1996.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. Penguin Religion. London: Penguin Books, 1991.

Van Hyning, Victoria. *Convent autobiography: early modern English nuns in exile*. British Academy monographs. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Age (1198-1431)*. Ecole Française de Rome, 1981.

Vaux, Pierre de, et Elisabeth Lopez. *Vie de sœur Colette*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne Saint-Etienne, 1994.

Viller, Marcel, Ferdinand Cavallera, et Joseph de Guibert. *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1936.

Volti, Panayota. *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*. Paris: CNRS Éditions, 2016.

Walker, Claire. *Gender and Politics in Early Modern Europe : English Convents in France and the Low Countries*. Early Modern History (Basingstoke). New York: Palgrave Macmillan New York, 2003.

Walsham, Alexandra. *Church Papists : Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*. Woodbridge: Boydell Press Woodbridge, 1993.

Wark, Keith Roberts. *Elizabethan recusancy in Cheshire*. Manchester: Manchester University Press for the Chetham Society, 1971.

Weaver, Elissa B. *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*. Cambridge University Press, 2002.

Weber, Max. *Economie et société*. Agora les classiques. Paris: Pocket, 1995.

Winston-Allen, Anne. *Convent chronicles: women writing about women and reform in the late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

Wizeman, William. *The Theology and Spirituality of Mary Tudor's Church*. Catholic Christendom, 1300-1700. Aldershot, England: Ashgate, 2006.

Wölfflin, Heinrich. *Principes fondamentaux ou l'histoire de l'art*. Imago mundi. Paris: G. Monfort Paris, 1983.

Woodford, Charlotte. *Nuns as Historians in Early Modern Germany*. Oxford Modern Languages and Literature Monographs. Oxford University Press, 2002.

Woshinsky, Barbara. *Imagining Women's Conventual Spaces in France 1600-1800: The cloister Disclosed*. Farnham: Ashgate, 2010.

Articles scientifiques

Afeissa, Hicham-Stéphane. « Pour une esthétique de la charogne ». *La Pensée écologique* 2, nº 1 (2018): d. https://doi.org/10.3917/lpe.002.0028.

Annaert, Philippe. « L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du Nord-Ouest de l'Europe, xviie-xviiie siècles ». *Revue du Nord* 394, nº 1 (2012): 9. https://doi.org/10.3917/rdn.394.0007.

———. « L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du Nord-Ouest de l'Europe, xviie-xviiie siècles ». *Revue du Nord* 394, nº 1 (2012): 9-31. https://doi.org/10.3917/rdn.394.0007.

———. « Monde clos des cloîtres et société urbaine à l'époque moderne: les monastères d'ursulines dans les Pays-Bas méridionaux et la France du Nord ». *Histoire, Économie et Société* 24, nº 3 (2005): 329-41. https://doi.org/10.3917/hes.053.0329.

Aribaud, Christine. « De la soie au drap : la scénographie de la vêture au Carmel (France, xviie-xviiie siècle) ». *Clio*, nº 36 (31 décembre 2012): 91-108.

Aveling, John Hugh. « Catholic Households in Yorkshire, 1580–1603 ». *Northern History* 16, nº 1 (1980): 85-101.

Bernard, George W. « The Dissolution of the Monasteries ». *History: The Journal of the Historical Association*, nº 96.324 (2011).

Bliaux, Fabienne. « Clarisses colettines et clarisses urbanistes dans le nord de la France ». *Société historique et archéologique de Château-Thieny*, 1999.

———. « Les Saintes-Claires d'Amiens au XVIIIe siècle ». *Revue du Nord*, 1997.

Bonnet, Philippe. « La pratique des arts dans les couvents de femmes au XVIIe siecle ». *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1989, 433-72.

Bossy, John. « The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe ». *Past & Present*, nº 47 (1970): 51-70.

Bourdieu, Pierre. « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1982, 58-63. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159.

Bourrit, Bernard. « Martyrs et reliques en Occident ». *Revue de l'histoire des religions*. 225, nº 4 (2008): 443.

Bowden, Caroline. « Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: Obituary Writing and the Development of Collective Memory and Corporate Identity ». *Women's History Review* 19, nº 1 (février 2010): 7-20. https://doi.org/10.1080/09612020903444619.

———. « Convent Schooling for English Girls in the `Exile' Period, 1600—1800 », 2019.

———. « Patronage and Practice: Assessing the Significance of the English Convents as Cultural Centres in Flanders in the Seventeenth Century ». *English Studies* 92, nº 5 (2011): 483-95. https://doi.org/10.1080/0013838X.2011.584741.

Brodeur-Girard, Sébastien. « Les soldats de Dieu : usage de la métaphore dans la littérature missionnaire au XVIIème siècle ». *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, 1998.

Burns, Robert E. « Book Review: Northern Catholics: The Catholic Recusants of the North Riding of Yorkshire, 1558-1790 ». *The American Historical Review* 73, nº 1 (1967): 130-31.

Carr, Thomas. « From the Cloister to the World: Mainstreaming Early Modern French Convent Writing: An état présent ». *French Language and Literature Papers*, nº 50 (2007).

Cercy, Christine, et Corinne Gardais. « Le couvent des Pauvres-Claires de Lille ». *Revue du Nord* 368, nº 5 (2006): 33.

Coolahan, Marie-Louise. « Identity Politics and Nuns' Writing ». *Women's Writing* 14, nº 2 (2007): 306-20. https://doi.org/10.1080/09699080701314824.

Cornet Furestier, Cécile. « La modestie : étude sur une vertu féminine au XVIIe siècle ». *Histoire*, 2018. https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02127595.

Davy-Rigaux, Cécile, et Thomas D'Hour. « La célébration de saint Alexis dans les livres liturgiques diocésains français des XVIIe et XVIIIe siècles ». *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, nº 124-2 (2012). https://doi.org/10.4000/mefrim.966.

Delvoye, Charles. « Faire de l'histoire, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora ». *L'Antiquité Classique* 44, nº 1 (1975): 331-34.

Dinet-Lecomte, Marie-Claude. « Du 'bon usage' de la clôture et de l'enfermement dans les établissements charitables aux XVIIe et XVIIIe siècles ». *Histoire, économie & société*, 2005, 355-72.

Dompnier, Bernard. « Nouveaux regards sur les gens d'Église à l'époque moderne ». *Revue d'Auvergne*, nº numéro spécial « Vocations d'Ancien Régime. Les gens d'Église en Auvergne aux xviie et xviiie siècles (1999).

Dompnier, Bernard, et Jean-Marie Le Gall. « Saint Alexis dans la piété et la spiritualité des XVIIe et XVIIIe siècles ». *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 2012.

Donadieu-Rigaut, Dominique. « Les ordres religieux et le manteau de Marie ». *Cahiers de recherches médiévales* 8 (2001).

Elliott, Matthew. « The Emotional Core of Love: The Centrality of Emotion in Christian Psychology and Ethics ». *Journal of Psychology and Christianity* 31, nº 2 (2012).

Erler, Mary. « The Effects of Exile on English Monastic Spirituality: William Peryn's Spirituall Exercyses ». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42, nº 3 (2012): 519-37. https://doi.org/10.1215/10829636-1720571.

Freeman, Gerard Pieter. « Recto Assumpto Tramite (1253): A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters ». *Archivum franciscanum historicum* 111 (2018): 377-423.

Gaunt, Simon. « Straight Minds/"queer" Wishes in Old French Hagiography: La Vie de Sainte Euphrosine ». *A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, nº 4 (1995): 439-57. https://doi.org/10.1215/10642684-1-4-439.

Gheeraert-Graffeuille, Claire. « Genre et histoire : le cas des mémoires féminins de la Révolution anglaise ». *Dix-septième siècle* 257, nº 4 (2012): 651-61. https://doi.org/10.3917/dss.124.0651.

Gillespie, James L. « Medieval Multiple Biography : Richard II's Cheshire Archers ». *The Historian*, nº 40 (1977). http://opac.regesta-imperii.de/id/653780.

Gimaret, Antoinette. « La biographie spirituelle : une littérature de figuration: Notes critiques ». *Revue de l'histoire des religions*, nº 232 (1 septembre 2015). https://doi.org/10.4000/rhr.8411.

Godin, André. « Le réformisme anti-clérical d'Erasme ». *Siècles*, nº 18 (2003): 27-43. https://doi.org/10.4000/siecles.2505.

Goodrich, Jaime. « A Poor Clare's Legacy: Catherine Magdalen Evelyn and New Directions in Early Modern Women's Literary History ». *English Literary Renaissance* 46, nº 1 (janvier 2016): 3-28. https://doi.org/10.1111/1475-6757.12058.

Grealy, Faustina, et Jaime Goodrich. « Seventeenth-century translations of the Rule of St Clare ». *Archivium Hibernicum* 72 (2019): 7-49.

Guillemard, Eléna. « Entre cloître, exil et foyer conjugal ». *Les sens de la maison*, 2017.

Guyard, Nicolas. « Les reliques à l'époque moderne : objets, pratiques et dévotions ». Dans *Les sources du Sacré : Nouvelles approches du fait religieux*, par Nicolas Guyard et Caroline Muller. Lyon: LARHRA, 2018.

Henneau, Marie-Elisabeth. « Regard historiographique sur des religieuses en quête d'histoire. État de la question et pistes de recherches à propos des couvents de femmes (XIIIe-XVIIIe s.) sur le territoire de la Belgique actuelle ». *Revue belge de philologie et d'histoire* 86, nº 3 (2008): 769-92. https://doi.org/10.3406/rbph.2008.9555.

Henryot, Fabienne. « La province des capucins de Champagne et Lorraine au XVIIe siècle, de la formation à l'éclatement ». Édité par François Roth et Michel Burr. *Annales de l'Est*, Lorraine et Champagne, mille ans d'histoire, nº numéro spécial (2009).

———. « La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Evangile ». *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea*, 2012.

Hill, Christopher. « Puritans and "the Dark Corners of the Land" ». *Transactions of the Royal Historical Society* 13 (1963): 77-102.

Hills, Helen. « The Veiled Body: Within the Folds of Early Modern Neapolitan Convent Architecture ». *Oxford Art Journal* 27, nº 3 (2004): 269-90. https://doi.org/10.1093/oaj/27.3.269.

Houllemare, Marie. « Factums et jugement du public dans la seconde moitié du XVI e siècle »: *Histoire de la justice* N° 20, nº 1 (2010): 35-42. https://doi.org/10.3917/rhj.020.0035.

Jennings, Brendan. « Brussels MS. 3947: Donatus Moneyus, De Provincia Hiberniae S. Francisci ». *Analecta Hibernica*, nº 6 (1934): 12-138.

Julia, Dominique. « Sources nouvelles, sources revisitées. Le traitement des sources dans l'historiographie religieuse du XXe siècle ». *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, nº 217 (2000): 409-36. https://doi.org/10.3406/rhef.2000.1422.

Knox, Lezlie. « Audacious Nuns: Institutionalizing the Franciscan Order of Saint Clare ». *Church History* 69, nº 1 (2000): 41-62.

Le Brun, Jacques. « Cancer serpit. Recherches sur la représentation du cancer dans les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle ». *Sciences sociales et santé* 2, nº 2 (1984): 9-31. https://doi.org/10.3406/sosan.1984.965.

Le Gall, Jean-Marie. « Réformer l'Église catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ? » *Réforme, Humanisme, Renaissance* 56, nº 1 (2003): 61-75. https://doi.org/10.3406/rhren.2003.2550.

Libert, Marc. « Le travail dans les couvents contemplatifs féminins ». *Revue belge de philologie et d'histoire* 79, nº 2 (2001): 547-55. https://doi.org/10.3406/rbph.2001.4531.

Lux-Sterritt, Laurence. « Appartenance et singularité des couvents anglais en exil sur le continent : l'exception anglaise ». *XVII-XVIII*, nº 76 (2019). https://doi.org/10.4000/1718.3658.

———. « Dieu ou les hommes ? Vivre l'obéissance dans les couvents anglais en exil (1598-1688) ». *E-rea*, nº 18.1 (2020). https://doi.org/10.4000/erea.10966.

———. « S'approprier les sens pour dépasser la clôture: les religieuses anglaises s'inscrivent dans la mission ». *Études Épistémè*, nº 34 (2018). https://doi.org/10.4000/episteme.3079.

———. « 'Virgo Becomes Virago': Women in the Accounts of Seventeenth-Century English Catholic Missionaries ». *Recusant History* 30, nº 4 (2011): 537-53. https://doi.org/10.1017/S0034193200013170.

Margat, Claire. « Phénoménologie du dégoût. Inventaire des définitions ». *Ethnologie française* 41, nº 1 (2011): 17-25. https://doi.org/10.3917/ethn.111.0017.

McDonald, Rick. « The perils of language in the mysticism of late medieval England ». *Mystics Quarterly* 34, nº 3/4 (2008): 45-70.

McGinn, Bernard. « Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries ». *Church History* 56, nº 1 (1987). https://doi.org/10.2307/3165301.

Meyer, Frédéric. « Querelle des évêques et des réguliers dans les Alpes du Nord au XVIIe siècle? : François de Sales face aux ordres religieux », *Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geschichte der Alpen* 18, 2013. https://doi.org/10.5169/SEALS-583357.

Moracchini, Pierre. « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVIIe siècle) ». *Revue Mabillon*, nº t. 12 (2001).

Murphy, Emilie. K. « Language and power in an English convent in exile, c. 1621-c.1631 ». *The Historical Journal* 62, nº 1 (2019): 101-25.

Myers, Kathleen Ann. « Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America ». *Colonial Latin American Review* 9, nº 2 (décembre 2000): 151-65. https://doi.org/10.1080/713657421.

Pellegrin, Nicole. « La Clôture en voyage (fin XVIe-début XVIIIe siècle ». *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 2008.

Pereira, Mya, Françoise De Ligny, Michel Bourry, et Philippe Racinet. « Un espace monastique royal : L'abbaye du Moncel ». *Archéologie médiévale* 19 (1989).

Piront, Julie. « Enjeux, idéaux et réalités de l'architecture conventuelle féminine à l'époque moderne », Appréhender le passé par le bâti. Enjeux et méthodes de l'Etude historique des sources architecturales ». *Les carnets du LARHRA* 1, nº numéro spécial (2015).

———. « Entre idéal de vie cloîtrée et contraintes urbaines. Étude architecturale des couvents des annonciades célestes fondés au XVIIe siècle dans l'espace haut-marnais ». *Les Cahiers haut-marnais*, nº 272-273 (2015).

Poncet, Olivier. « La Gallia Christiana (1656) des frères de Sainte-Marthe : une entreprise gallicane ? » *Revue de l'histoire des religions* 226, nº 3 (2009): 375-97. https://doi.org/10.4000/rhr.7268.

Pons, Benoît-Joseph. « L'économie monastique et le travail ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 298, nº 2 (2018): 107-23. https://doi.org/10.3917/retm.182.0107.

Queirós, Helena. « La représentation des sens de la religieuse : de la construction d'un imaginaire genré à la mortification virile ». *Études Épistémè*, nº 34 (2018). https://doi.org/10.4000/episteme.3157.

Raison du Cleuziou, Yann. « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse. Orthopraxie et orthodoxie dans la Province dominicaine de France durant l'après-guerre ». *Sociétés contemporaines* 88, nº 4 (2012): 73-98. https://doi.org/10.3917/soco.088.0073.

Rapley, Elizabeth. « Women and the Religious Vocation in Seventeenth-Century France ». *French Historical Studies*, 1994.

Renoux, Christian. « Mère de Blémur : une plagiaire méconnue ou une historienne conscien-cieuse ? » *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, nº 4 (1989).

Rhodes, John. « Dom Augustine Baker's Reading Lists ». *The Downside Review* 111, nº 384 (1993).

Richard, Nicolas. « Entre normes romaines et réformes locales : les tentatives de réforme de la liturgie praguoise par le cardinal Harrach (XVIIe siècle) ». *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 2015.

Rideau, Gaël. « Vie régulière et ouverture au monde aux XVIIe et XVIIIe siècles : la Visitation Sainte-Marie d'Orléans: » *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 52-4, nº 4 (2005): 24-49. https://doi.org/10.3917/rhmc.524.0024.

Rocca, Sandra La. « L'Enfant Jésus et les femmes au XVIIe siècle : une dévotion émancipatrice ». *Clio*, nº 15 (1 avril 2002): 17-36. https://doi.org/10.4000/clio.57.

Roger, Alexandra. « Contester l'autorité parentale : les vocations religieuses forcées au XVIIIe siècle en France ». *Annales de démographie historique* 125, nº 1 (2013): 43-67. https://doi.org/10.3917/adh.125.0043.

Roullet, Antoine. « Le savoir contemplatif : les religieuses et les limites de la connaissance (Espagne, xvie siècle) ». *Revue historique* 665, nº 1 (2013): 119-43. https://doi.org/10.3917/rhis.131.0119.

———. « Le soin du vêtement au couvent, entre uniforme et distinction : les carmélites déchaussées espagnoles, années 1560-1630 »: *Revue d'histoire moderne & contemporaine* n° 62-1, nº 1 (2015): 104-26. https://doi.org/10.3917/rhmc.621.0104.

Rowan, Mary. « Between Salon and Convent: Marie de Rohan, a Precious Abbess ». *Papen on French Seventeenth-Century Literature*, nº 22 (1985): 191-207.

———. « Themes and Styles in the Writings of the Great Abbesses of Seventeenth-Century France ». *Paper on French Seventeenth-Century Literature* 16 (1982): 123-36.

Strasser, Ulrike. « Bones of Contention: Cloistered Nuns, Decorated Relics, and the Contest over Women's Place in the Public Sphere of Counter-Reformation Munich ». *Archive for Reformation History*, nº 90 (1999) : 27-39.

Temple, Liam Peter. « Mysticism and Identity among the English Poor Clares ». *Church History* 88, nº 3 (septembre 2019): 645-71. https://doi.org/10.1017/S0009640719001811.

Thomas, Hannah. « Historiography of the Jesuits in England in the Early Modern Period ». Édité par Robert Markys. *Jesuit Historiography Online*, 2016. https://doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_193581.

Tranié, Ghislain. « 'Pour servir d'éclaircissement à ceux qui pourroient estre abusez par les artifices, cabales et colligations' : négocier l'autorité au sein des communautés de religieuses à l'époque moderne ». *Chrétiens et sociétés*, nº 27 (2020): 61-86. https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.7701.

Tuttle, Leslie. « From Cloister to Court: Nuns and the Gendered Culture of Disputing in Early Modern France ». *Journal of Women's History* 22, nº 2 (2010): 11-33. https://doi.org/10.1353/jowh.0.0154.

Viaux, Dominique. « L'économie du salut dans les textes des fondations de messes aux XVe et XVIe siècles. Essai théologique ». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 72, nº 2 (1992): 151-63.

Walker, Claire. « Combining Martha and Mary: Gender and Work in Seventeenth-Century English Cloisters ». *The Sixteenth Century Journal* 30, nº 2 (1 juin 1999): 397-418. https://doi.org/10.2307/2544710.

Zarri, Gabriella. « La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin xvie-début xviie siècles) ». *Clio*, nº 26 (2007). https://doi.org/10.4000/clio.5492.

Chapitres d'ouvrages

Barbiche, Bernard, et Ségolène De Dainville-Barbiche. « La diplomatie pontificale à l'épreuve de la réception du concile de Trente en France (XVIe-XVIIe siècles) ». Dans *Les clercs et les princes*, édité par Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, 297-308. Publications de l'École nationale des chartes, 2013. https://doi.org/10.4000/books.enc.394.

Beauvalet, Scarlett. « Le cadre familial : entre autorité et individu ». Dans *Les sociétés au xviie siècle : Angleterre, Espagne, France*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006. https://doi.org/10.4000/books.pur.7397.

Bons, Renée. « Lire et écrire chez les religieuses de l'Ouest aux XVIIe et XVIIIe siècles ». Dans *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000.

Bonzon, Anne, et Marc Venard. « Le gouvernement de l'Église catholique ». Dans *La Religion dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, 93-108. Carré Histoire. Vanves: Hachette Education, 2008. https://www.cairn.info/la-religion-dans-la-france-moderne-xvie-xviiie--9782011459800-p-93.htm.

Bowden, Caroline. « Missing Members: Selection and Governance in the English Convents in Exile ». Dans *The English Convents in Exile, 1600– 1800: Communities, Culture and Identity*, édité par Caroline Bowden et James Kelly. Farnham: Ashgate, 2013.

Chaliand, Gérard, et Sophie Mousset. « IVe concile du Latran (1215) ». Dans *L'héritage occidental*, 383-84. Hors collection. Paris: Odile Jacob, 2002.

Civil, Pierre. « Corps, vêtement et société: le costume aristocratique espagnol dans la deu- xième moitié du xvie siècle ». Dans *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVII siècles : colloque international, octobre 1988)*, édité par Augustin Redondo. Travaux du "Centre de recherches sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècle; 5. Paris: Publications de la Sorbonne, 1990.

Coolahan, Marie-Louise. « Archipelagic Identities in Europe: Irish Nuns in English Convents ». Dans *The English Convents in Exile, 1600–1800 : Communities, Culture and Identity*, édité par

James Kelly et Caroline Bowden, 211-28, 2017. https://doi.org/10.4324/9781315616100-13.

Davis, Nathalie. « Gender and genre : women as historical writers, 1400-1820 », Beyond their Sex : Learned Women of the European Past ». Dans *Beyond their Sex : Learned Women of the European Past*, édité par Patricia Labalme. New York: New York University Press, 1980.

De la Vigueri, Jean. « Une forme nouvelle de vie consacrée : enseignantes et hospitalières en France aux XVIIe et XVIIIe siècles ». Dans *Femmes et pouvoir sous l'Ancien Régime*, édité par Danielle Haase-Dubosc et Eliane Viennot. Paris: Rivages, 1991.

Delumeau, Jean, et Monique Cottret. « De la Préforme au concile de Trente ». Dans *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 63-91. Nouvelle Clio. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. https://www.cairn.info/le-catholicisme-entre-luther-et-voltaire--9782130583851-p-63.htm.

———. « Sur la lancée du concile ». Dans *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Vol. 7e éd. Nouvelle Clio. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. https://www.cairn.info/le-catholicisme-entre-luther-et-voltaire--9782130583851-p-92.htm.

Dinet, Dominique. « Abbayes, couvents et monastères dans l'espace urbain des cités de l'époque moderne ». Dans *Les passions d'un historien, Mélanges en l'honneur du Recteur Jean-Pierre Poussou*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010.

———. « Evêques et Réguliers : Contestations réciproques à l'époque moderne ». Dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2011. https://doi.org/10.4000/books.pus.13746.

———. « Les ordres religieux dans la ville au XVIIe siècle ». Dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*, par Dominique Dinet. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2011.

———. « Les visites pastorales du diocèse de Sens aux XVIIe et XVIIIe siècles ». Dans *Au cœur religieux de l'époque moderne : Études d'histoire*, édité par Catherine Désos, Dominique Dinet, et Jean-Pascal Gay. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2011. https://doi.org/10.4000/books.pus.13689.

Dinet, Dominique, Catherine Désos, et Jean-Pascal Gay. « Les dots de religion en France aux XVIIe et XVIIIe siècles ». Dans *Au cœur religieux de l'époque moderne*, 325, 2011.

Dompnier, Bernard. « Les principes de la vie communautaire chez les Visitandines : Tradition et nouveauté dans un ordre féminin de la Réforme catholique ». Dans *Missions, vocations, dévotions : Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*. Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 26. Lyon: LARHRA, 2015. https://doi.org/10.4000/books.larhra.3892.

Duhamelle, Christophe, Stéphane Bacciochi, Pierre-Antoine Fabre, et Dominique Julia. « La distribution des corps saints des catacombes à l'époque moderne : de Rome aux nations ». Dans *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, par Jean-Paul Zuniga. Paris: La Bibliothèque du Centre de Recherches Historiques, 2011.

Dunn, Marilyn. « Spaces shaped for spiritual perfection : convent architecture and nuns in early modern Rome ». Dans *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, édité par Helen Hills. Aldershot: Ashgate, 2003.

Erler, Mary. « Religious women after the dissolution: Continuing community ». Dans *London and the Kingdom: Essays in Honour of Caroline Baron*, édité par Matthew Davies et Andrew Prescott. Donington: Shaun Tyas, 2008. http://opac.regesta-imperii.de/id/1407187.

Galland, Caroline. « Les clarisses et l'écriture de l'histoire du monastère de Reims : comment faire du passé un présent utile ? » Dans *Soeurs pauvres, 1220-2020. Huit siècles de vie clarisses à Reims.*, édité par Véronique Beaulande-Barraud, Pierre Moracchini, et Soeur Marie Bénédicte Dubiez (OSC). études franciscaines, 2022. https://hal.science/hal-03851974.

Goodrich, Jaime. « "Ensigne-Bearers of Saint Clare": Elizabeth Evelinge's Early Translations and the Restoration of English Franciscanism ». Dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, édité par Micheline White. London: Routledge, 2011.

———. « Translating Lady Mary Percy: Authorship and Authority among the Brussels Benedictines ». Dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, édité par James E. Kelly et Caroline Bowden. London: Taylor and Francis, 2017.

———. « The Rare Books of the Galway Poor Clares », 2021.

Gowing, Laura. « Language, Power, and the Law: Women's Slander Litigation in Early Modern London ». Dans *Feminism And Renaissance Studies*, édité par Lorna Hutson, 428-49. Oxford University PressOxford, 1999. https://doi.org/10.1093/oso/9780198782445.003.0017.

Hallett, Nicky. « Shakespeare's Sisters: Anon and the Authors in Early Modern Convents ». Dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, édité par James E. Kelly et Caroline Bowden. London: Taylor and Francis, 2017.

Harvey, Isabel. « Prendre en main la clôture : constructions stratégiques de la norme et réécritures pratiques de la Règle : Profils de religieuses italiennes du xviie siècle ». Dans *L'exception et la Règle : Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au xixe siècle*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022. https://doi.org/10.4000/books.pur.161195.

Henneau, Marie-Elisabeth. « Circulations et interactions autour des monastères de l'Annonciade céleste (1604-1674) ». Dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (xe-xviiie siècle)*, édité par Piront, Julie et Marie-Elisabeth Henneau. Rencontres, Histoire religieuse 574. Paris: Classiques Garnier, 2023.

———. « La Femme et le cloître à l'époque moderne. Bilan historiographique et perspectives de recherches ». Dans *Nouvelles sources et nouvelles méthodologies de recherche dans les études sur les femmes*, édité par Guyonne Leduc. Lille, France: L'Harmattan, 2004.

———. « Un livre sous les yeux, une plume à la main. De l'usage de la lecture et de l'écriture dans les couvents de femmes (17e-18e s.) ». Dans *Lectrices d'Ancien Régime*, édité par Isabelle Brouard-Arends. Presses universitaires de Rennes, 2003. https://doi.org/10.4000/books.pur.35508.

———. « Les débats relatifs à la clôture des moniales aux XVIIe et XVIIIe siècles : discours croisés entre deux mondes ». Dans *Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe s.)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2011.

Henryot, Fabienne. « Capucins et capucines en Flandre au XVIIe siècle ». Dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes entre Gênes et Liège (Xe-XVIIIe siècles)*. Paris: Classiques Garnier, 2023.

———. « Le récit de fondation des dominicaines de Vic-sur-Seille (xviie-xviiie s.) ». Dans *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes de Gênes à Liège (xe-xviiie siècle)*. Rencontres 574. Paris: Classiques Garnier, 2023.

———. « Un livre achèvera de te rendre savante ». Dans *Les femmes dans le cloître et la lecture*, édité par Philippe Martin et Fabienne Henryot. Paris: Beauchesne, 2017.

Hicks, Michael. « The English Minoresses and their Early Benefactors ». Dans *Monastic Studies: The Continuity of Tradition*, édité par Judith Loades. Bangor: Gwynned, 1990.

Julia, Dominique. « La religion-histoire religieuse ». Dans *Faire de l'histoire*, Vol. 2. Nouvelles approches. Paris, 1973.

Knox, Lezlie. « Clare of Assisi: Foundress of An Order? » Dans *An Unemcumbered Heart: A Tribute to Clare of Assisi, 1253-2003*, édité par Roberta McKelvie et Jean François Godet-Calogeras. Saint Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 2004.

Lay, Jenna. « The Literary Lives of Nuns: Crafting Identities Through Exile ». Dans *The English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, édité par James E. Kelly et Caroline Bowden. London: Taylor and Francis, 2017.

Lehfeldt, Elizabeth. « The Permeable Cloister ». Dans *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, édité par Allyson Poska, Jane Couchman, et Katherine McIver. London: Routledge, 2016.

Lux-Sterritt, Laurence. « Les religieuses anglaises au dix-septième siècle : un double exil pour la foi ». Dans *Strangers and pilgrims : métamorphoses spatiales du religieux dans les mondes anglophones (XVIIe-XXIe siècles)*. Forum. Atlande, 2021.

Maillard, Ninon. « Les procédures d'appel comme d'abus des dominicains à l'époque moderne ». Dans *Les clercs et les princes*, édité par Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, 213-25. Publications de l'École nationale des chartes, 2013. https://doi.org/10.4000/books.enc.382.

McGinn, Bernard. « Unio Mystica/Mystical Union ». Dans *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, édité par Amy Hollywood et Patricia Z. Beckman, 200-210. Cambridge University Press, 2012. https://doi.org/10.1017/CCO9781139020886.014.

Mecham, June. « A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen ». Dans *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, édité par Sarah Hamilton et Andrew Spicer. Aldershot, Hants, England: Ashgate Pub., 2005.

Moracchini, Pierre. « La mise sous clôture des sœurs grises de la province franciscaine de France parisienne, au xviie siècle ». Dans *Les Religieuses dans le cloître et dans le Monde*. Saint-Etienne, 1994.

———. « Le monastère de Reims au temps des réformes ». Dans *Actes du colloque de Cormontreuil : Sœurs pauvres, 1220-2020. Huit siècles de vie clarisse à Reims*. Etudes Franciscaines, 2020.

Neyrod, Dominique. « « Ritratto, retrato, portrait » : les mots comme champ d'expérimentation ». Dans *Le portrait*, édité par Fernando Copello et Aurora Delgado-Richet. Presses universitaires de Rennes, 2013. https://doi.org/10.4000/books.pur.52437.

Norberg, Katheryn. « The Counter Reformation and Women: Religious and Lay ». Dans *Catholicism in Early Modern History : A Guide to Research*, édité par John W. O'Malley, Vol. 2. Reformation Guides to Research. St. Louis: Center for Reformation Research, 1988.

Ó Hannracháin, Tadhg. « The Consolidation of Irish Catholicism within a Hostile Imperial Framework: A Comparative Study of Early Modern Ireland and Hungary ». Dans *Empires of Religion*, 25. Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series. New York: Palgrave Macmillan, 2008. https://doi.org/10.1057/9780230228726_2.

Page, William. « House of minoresses: Abbey of Bruisyard ». Dans *A History of the County of Suffolk*, Vol. 2. Londres, 1975.

Pellegrini, Luigi. « Female Religious Experience and Society in Thirteenth-Century Italy ». Dans *Monks and Nuns, Saints and Outcasts*, édité par Sharon Farmer et Barbara H. Rosenwein, 97-122. Cornell University Press, 2019. https://doi.org/10.7591/9781501724060-008.

Rodríguez, Ana. « Entre des conflits internes et des agents externes : clôture et monastères féminins au Moyen Âge dans le royaume de Castille-et-León ». Dans *Enfermements. Volume II*, édité par Heullant-Donat Isabelle, Claustre Julie, Bretschneider Falk, et Élisabeth Lusset, 323-40. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015. https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.56688.

Sild, Nicolas. « Le gallicanisme et la construction de l'État, 1563-1905 ». Collection des thèses, n°129. Institut universitaire Varenne, 2016.

Viallet, Ludovic. « Le séisme observant (XIVe-milieu du XVe siècle) ». Dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, par Marie-Madeleine De Cevins et Jean-Michel Matz. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010. https://doi.org/10.4000/books.pur.131202.

Vu Thanh, Hélène. « Les disputes entre jésuites et franciscains ». Dans *Les disputes et la conversion religieuse de l'Antiquité au xviie siècle*, édité par Pierre Antoine Fabre et Jérémie Foa, 187-202. Presses universitaires de Rennes, 2022. https://doi.org/10.4000/books.pur.182892.

Walker, Claire. « An ordered cloister? Dissenting passions in early modern English cloisters ». Dans *Gender and emotions in medieval and early modern Europe: destroying order, structuring disorder*, édité par Susan Broomhall. Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2015.

———. « Spiritual Property: The English Benedictine Nuns of Cambrai and the Dispute over the Baker Manuscripts ». Dans *Women, Property, and the Letters of the Law in Early Modern England*, édité par Andrew Buck, Margaret W. Ferguson, et Nancy E. Wright. Toronto: University of Toronto Press, 2004. https://doi.org/10.3138/9781442683600-013.

White, Micheline. « Introduction: Women, Religious Communities, Prose Genres, and Textual Production ». Dans *English Women, Religion, and Textual Production, 1500-1625*, édité par Micheline White. London: Routledge, 2016.

Ressources en ligne

Catholic Record Society. « About us », s. d. Catholic Record Society.co.uk/.

Gheeraert, Tony. « Miroitements de l'infini. Maniérisme et baroque, des arts plastiques à la littérature », 2019. http://manierisme.univ-rouen.fr.

François, Pape. « Lettre apostolique à tous les consacrés à l'occasion de l'Année de la vie consacrée », 21 novembre 2014. https://www.vatican.va/content/vatican/fr.html.

Lavoie, Hélène. « La couronne franciscaine ». Patrimoine immatériel religieux du Quebec, 2010. http://www.ipir.ulaval.ca.

LoDoCat. « À propos ». Hypothèse, 2015. https://lodocat.hypotheses.org.

White, Timothy J. « The Impact of British Colonialism on Irish Catholicism and National Identity: Repression, Reemergence, and Divergence ». *Études irlandaises*, nº 35 (2010).

« Who Were The Nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800 », 2008. https://wwtn.history.qmul.ac.uk.

Thèses

Bourdillon, Anne. « The Order of Minoresses in England ». Université de Manchester, 1966.

Desilets, Roseanne. « The Nuns of Tudor England: Feminine Responses to the Dissolution of the Monasteries ». University of California, 1995.

Desportes, Pierre. « Reims et les Rémois : aux XIIIe et XIVe siècles ». A. et J. Picard Paris, 1979.

Dompnier, Bernard. *Enquête au pays des frères des anges: les Capucins de la province de Lyon aux 17e et 18e siècles*. Travaux et recherches; 3. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1993.

Guillemard, Eléna. « L'adieu aux ordres. Les sécularisations des religieuses au moment de la Réforme (France, Suisse, Angleterre, XVIe siècle) ». Université de Neufchâtel, 2020.

Henneau, Marie-Elisabeth. « Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne ULg, 1988 ». Université de Liège, 1988.

Meza Michelle. « 'Still more glorifyed in his saints and spouses' : the English convents in exile and the formation of an English Catholic identity, 1600-1800 ». California State University, 2016.

Moracchini, Pierre. « Recherches sur la notion de "famille franciscaine" en France du Nord et en Lorraine (fin XVIe-fin XVIIIe siècles) ». Université de Strasbourg, 2011. http://www.theses.fr/2011STRA1084.

Rooks, Emily. « Resiliency, Adaptability, and Agency : Exiled English nuns in France and the Spanish Netherlands, 1597-1700 ». University of Guelph Guelph, 2015.

Vanasse, Claudie. « Les saintes cruautés ». Université de Montréal, 2005. http://www.theses.fr/2005CLF20005.

Walker, Claire. « Contemplative communities : English Catholic convents in France and the Low Countries, 1598-1700 », 1995.

Catalogues d'exposition

Archives départementales de l'Orne, Conservation des antiquités et objets d'art, et Musée des beaux-arts et de la dentelle. *Une présence discrète à Alençon : les clarisses à Alençon : 1501-2001*. Alençon: Conseil général de l'Orne, 2001.

Musée Départemental d'Art Religieux. *« Clarisses : Une vie cachée », Livret d'exposition*. Sée, 2011.

Charles-Gaffiot, Jacques, et Dominique Rigaux. Beauté et pauvreté l'art chez les clarisses de France : [exposition, Paris, Mairie du Ve arrondissement, 20 septembre-11 décembre 1994]. Collection Centre culturel du Panthéon. Paris: Centre culturel du Panthéon : E. Koehler Paris, 1994.

Entrées de dictionnaire

Bowker, Margaret. « Clement [Clements; née Giggs], Margaret (1508–1570) ». Dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2008. https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5604.

Braudo, Serge. « Prétention ». Dictionnaire juridique, s. d. https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/pretention.php.

Hopkins, Paul. « Rookwood, Ambrose (1664–1696), Jacobite conspirator. » Dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004. https://doi.org/10.1093/ref:odnb/24067.

Walker, Claire. « Radcliffe, Margaret [name in religion Margaret Paul] ». Dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004.

Wallis, Patrick. « Clement, John (d. 1572), physician ». Oxford University Press, 2004. https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5603.

Young, Francis. « Rookwood [married name Gage], Elizabeth (1684–1759), estate manager, Roman Catholic recusant and scholar. » Dans *Oxford Dictionary of National Biography*, 2019. https://doi.org/10.1093/odnb/9780198614128.013.90000112755.

Index

Index Nominum

Alacoque, Marie-Marguerite 344
Aldgate 23, 57
Arundell (famille) 123, 129, 134, 154, 160, 161, 162, 163, 164, 180
Baker, Augustine 347
Blundell (famille) 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 231, 391, 392
Bowden, Caroline.....19, 37, 38, 51, 127, 174, 191, 194, 198, 200, 227, 281, 283, 300, 301, 303, 304, 325
Bruisyard.....23, 24, 57
Cape, William.....286
Cavellus, Hugo..... 242, 270
Charles I.....83, 220, 286
Charles II 161
Davenport, Christopher (frère) . 242, 243, 245, 249, 251, 252, 253, 256, 257, 263, 287
de Blois-Châtillon, Louis (Blosius) 349
de Bologne, Catherine . 51, 154, 244, 269, 290, 320, 341, 396
de Gondrin, Louis-Henri 237, 247, 248, 266
de La Colombière, Claude 344
de Sainte-Marthe, Louis 313
de Sainte-Marthe, Scévole.....313
de Sienne, Catherine 129, 344, 353, 368, 391
Denney.....23, 25, 57, 84
Dompnier, Bernard.....40, 149, 233
Euphrosyne 289, 290, 291, 292
Evelinge, Elizabeth 51, 70, 228, 244, 269, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 341, 351, 401, 402
Galland, Caroline.....216, 311, 312, 316, 320, 323
Gimaret, Antoinette.....308
Goodrich, Jaime .. 39, 240, 242, 244, 270, 281, 283, 285, 286, 290, 292, 294, 295, 300, 305, 345, 402
Gough, Mary (abbesse)..... 21, 74, 88, 94, 105, 111, 114, 115, 123, 147, 187, 197, 198, 239, 240, 298, 319, 321, 337, 366, 381, 388, 400
Hallett, Nicky 200, 227, 295
Hendriq, François.....285, 286
Henriette Marie.....71, 286, 287
Henryot, Fabienne..... 44, 56, 101, 281
Herp, Hendrick (Harphius) 348
Irlandaises 38, 66, 70, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 231, 281
Jacques II 155, 212, 220
Kelly, James..... 38, 39, 44, 146, 147, 148, 152, 165, 169, 221, 227
Le Brun, Jacques..... 41, 279, 303, 308
Lee, Rober (père).....238, 345
Lux-Sterritt, Laurence.... 29, 36, 37, 38, 83, 89, 226, 227, 262, 345, 346, 393
Moracchini, Pierre 43, 52
Perryn, William 349, 350
Radcliffe, Margaret (abbesse) 66, 124, 228, 252
Saint Benoit 237, 301
Saint Damien..... 102, 103, 104, 105, 160, 166, 271, 274, 328
Temple, Liam 39, 295, 296, 298, 387, 389, 399, 401
Tildesley, Elizabeth (abbesse)..... 70, 187, 238, 240, 242, 243, 244, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 259, 263, 267, 268, 304, 321
Wadding, Luke..... 285, 289, 293
Walker, Claire . 37, 96, 101, 126, 133, 194, 208, 226, 238, 241, 246, 249, 250, 253, 254

Index Rerum

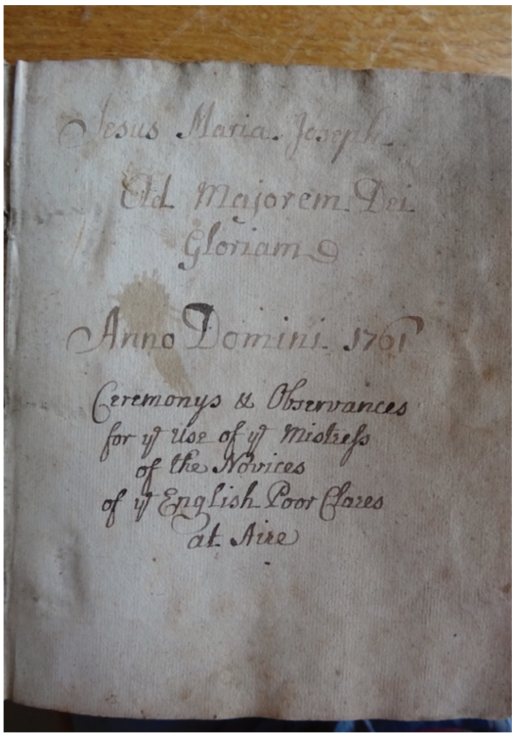
anonymat 198, 281, 282, 283, 292, 295, 296, 298, 299, 300, 351
architecture.....30, 86, 94, 145, 257
Ave Maria 45, 56, 60, 132
Bonne Mort.....149
canivet.....154, 155, 156
clôture portative 83, 84, 362
copie / copiste..... 47, 270, 282, 289, 293, 294, 295, 299, 301, 308, 311, 314, 319, 320, 327, 330, 338, 339, 351
crucifix 50, 158, 162, 380, 389, 392
de observantia.....58, 59, 60, 63
dots de religion .. 106, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 133, 147, 197, 206, 319
droit de sépulture 110, 136, 151
économie domestique..... 113, 115
hortus conclusus.....30
Imitatio Christi... 343, 375, 376, 377, 381, 383, 384, 386, 390
indulgences.....147, 150, 169
Jansénisme.....348
méditations...96, 188, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 376, 383, 389, 392, 399, 400
obituaires 66, 69, 135, 173, 281, 293, 294, 300, 301, 303, 304, 305, 307, 366, 367, 383, 386, 393, 394, 396
Passion du Christ. 50, 160, 165, 166, 343, 344, 378, 389
pauvreté de l'identité individuelle 293, 296, 297, 298, 351
peinture 156, 157, 160
pratiques ascétiques.....40, 353, 366
privilège de pauvreté.....103, 120, 271, 289
Réciprocité fonctionnelle ... 129, 133, 137, 140, 325
Recto Assumpto Tramite..... 270, 275, 276
réforme colettine . 58, 61, 63, 70, 72, 105, 106, 107, 210, 267, 278, 315
régime alimentaire 118, 202, 369
sacristaine.....307
straw work 155
syndic.....110, 111, 112, 115, 118, 132, 146, 257
tourière..... 62, 106, 107, 117, 130, 187, 197
traduction / traductrice..... 18, 47, 51, 70, 210, 244, 269, 270, 276, 282, 285, 286, 289, 290, 292, 293, 295, 298, 299, 308, 320, 330, 344, 348, 349, 350, 351, 401
unio mystica 298
voyage..... 25, 72, 77, 110, 111, 126, 168, 177, 194, 221, 222, 224, 230, 325, 329, 332, 335, 347, 354

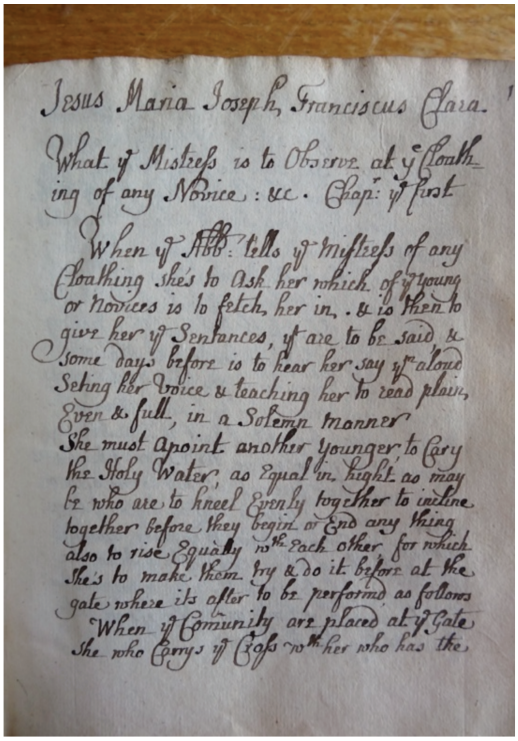
Annexes

Introduction

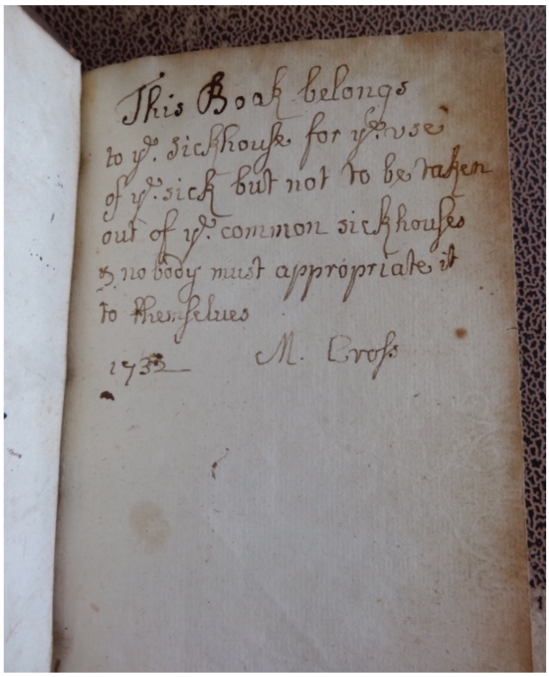


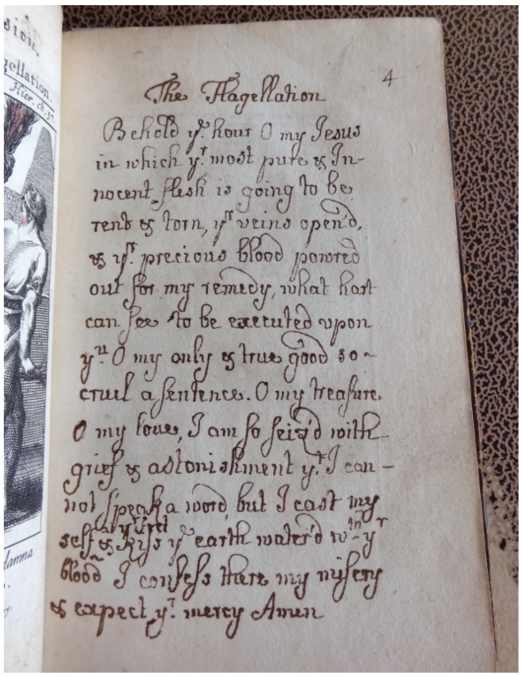
Annexe 1– Consultation des manuscrits, Palace Green Library, Université de Durham


Jesus Maria Joseph
Ord. Majorem Dei
Gloriam
Anno Domini 1761
Ceremonys & Observances
for ye use of ye Mistress
of the Novices
of ye English Poor Clares
at Aire

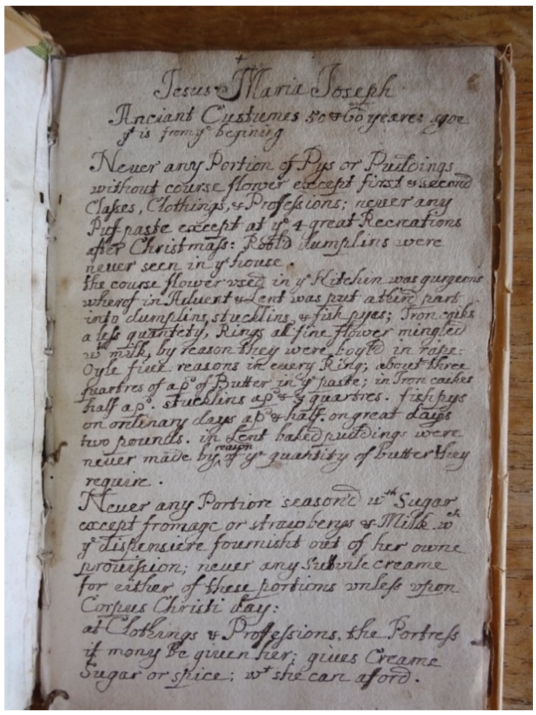

Jesus Maria Joseph, Franciscus Clara.
What ye Mistress is to Observe at ye Cloathing of any Novice: &c. Chap: ye first
When ye Abb: tells ye Mistress of any Cloathing She's to Ask her which of ye young or Novices is to fetch her in, & is then to give her ye Sentances, yt are to be said & some days before is to hear her say yt alone Seing her Voice & teaching her to read plain, Even & full, in a Solemn manner
She must Apoint another Younger to Cary the Holy Water, as Equal in hight as may be who are to kneel Evenly together to incline together before they begin or End any thing also to rise Equally to the Each other for which She's to make them try & do it before at the gate where its after to be performed as follows
When ye Comunity are placed at ye Gate She who Carrys ye Cross to her who has the

Annexe 2 – Ceremonys & Observances for the use of the Mistress of the Novices of the English Poor Clares at Aire, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch

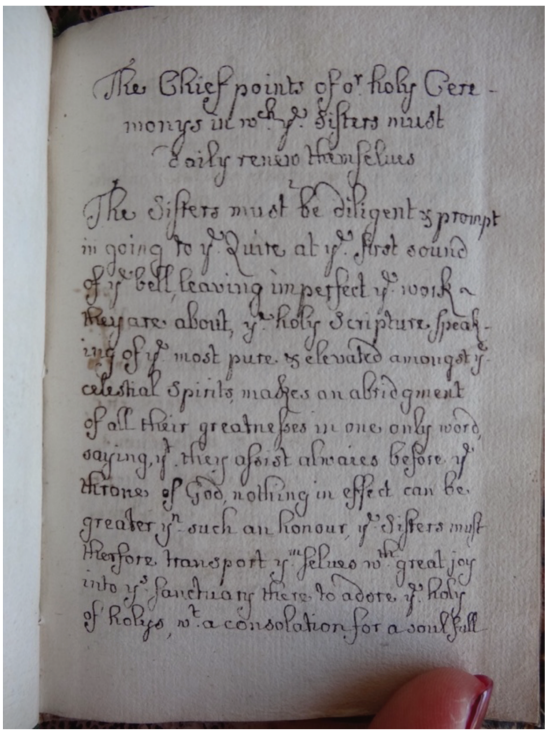

This Book belongs
to ye. Sickhouse for ye use
of ye. sick but not to be taken
out of ye. common sickhouses
& no body must appropriate it
to themselues
1733 M. Cross


The Flagellation 4
Behold ye hour O my Jesus
in which ye most pure & In-
nocent flesh is going to be
rent & torn, ye veins open'd,
& ye precious blood poured
out for my remedy, what hart
can see to be executed upon
yu O my only & true good so -
cruel a sentence. O my treasure.
O my loue, I am so seiz'd with
grief & astonishment y. I can -
not speak a word but I cast my
self & kiss ye earth watered wth ye
blood I confess there my misery
& expect yr. mercy Amen

Annexe 3 – MS, BW11, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch


Jesus Maria Joseph
Anciant Customes 50 or 60 yeares agoe
& is from ye beginig
Neuer any Portion of Pys or Puddings
without course flower except first & second
Clases, Clothings & Professions; neuer any
Puff paste except at ye 4 great Recreations
after Christmas: Boild dumplins were
neuer seen in ye house.
the course flower was in ye Kitchin was gurgeons
wherof in Autumn a lent was put after part
into dumplins, stuckins & fish pyes; Iron pots
a less quantity, Rings of fine flower mingled
wth milk, by reason they were boyld in rape
Oyle fine reasons in euery Ring; about three
quartres of a lb of Butter in ye paste; in Iron caskes
half a lb. stuckins a lb & ye quartres. fish pys
on ordinary days a lb & half on great dayes
two pounds. in Lent baked puddings were
neuer made by reason of ye quantity of butter they
require.
Neuer any Portion seasond wth Sugar
except fromage or strawberys & Milke wch
ye Dispensiere fournisht out of her owne
prouision; neuer any Sullabe creame
for either of these portions vnless vpon
Corpus Christi Day:
at Clothings & Professions, the Portress
if mony be giuen her; giues Creame
Sugar or spice; wt she can afford.

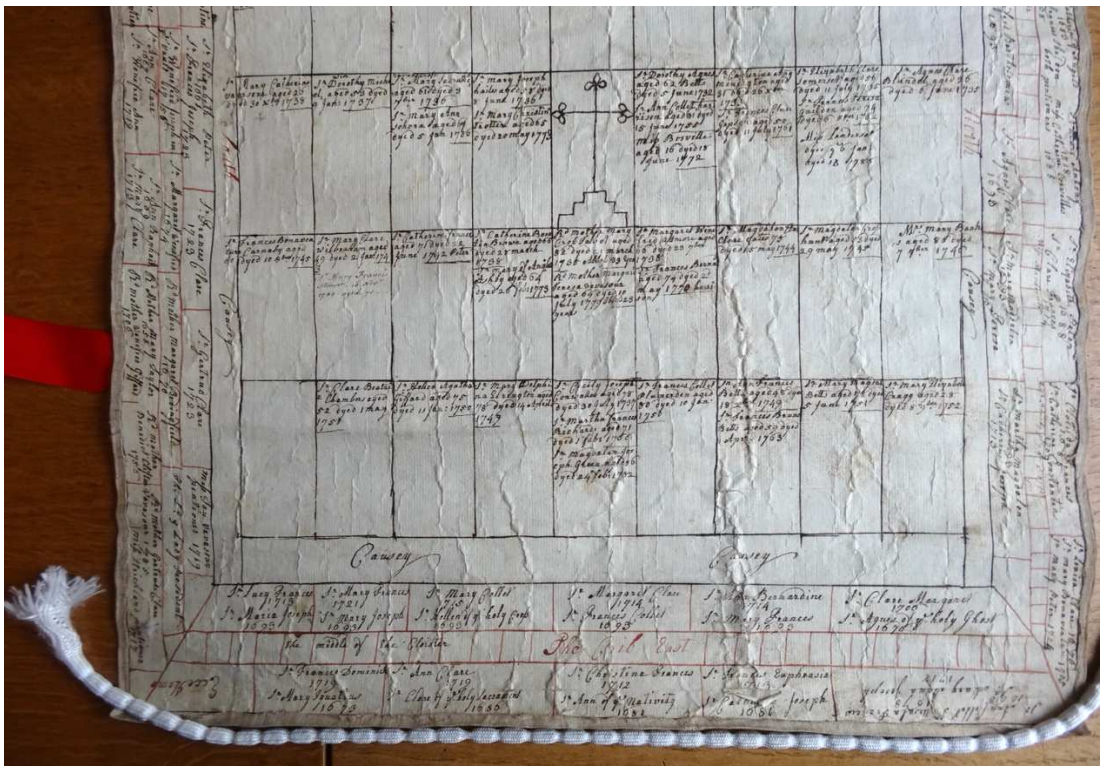
Annexe 4 – *Reciepe Book*, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch


The Chief points of or holy Cere-
monys wch ye Sisters must
daily renew themselues
The Sisters must be diligent & prompt
in going to ye Quire at ye first sound
of ye bell, leaving imperfect ye work a-
bout, ye holy Scripture speak-
ing of ye most pure & elevated amongst ye
celestial Spirits, makes an abridgment
of all their greatnesses in one only word,
saying, yt they assist alwaies before ye
throne of God, nothing in effect can be
greater yn such an honour, ye Sisters must
therfore transport yselues wth great joy
into ye Sanctuary there to adore ye holy
of holys, wt a consolation for a soul full

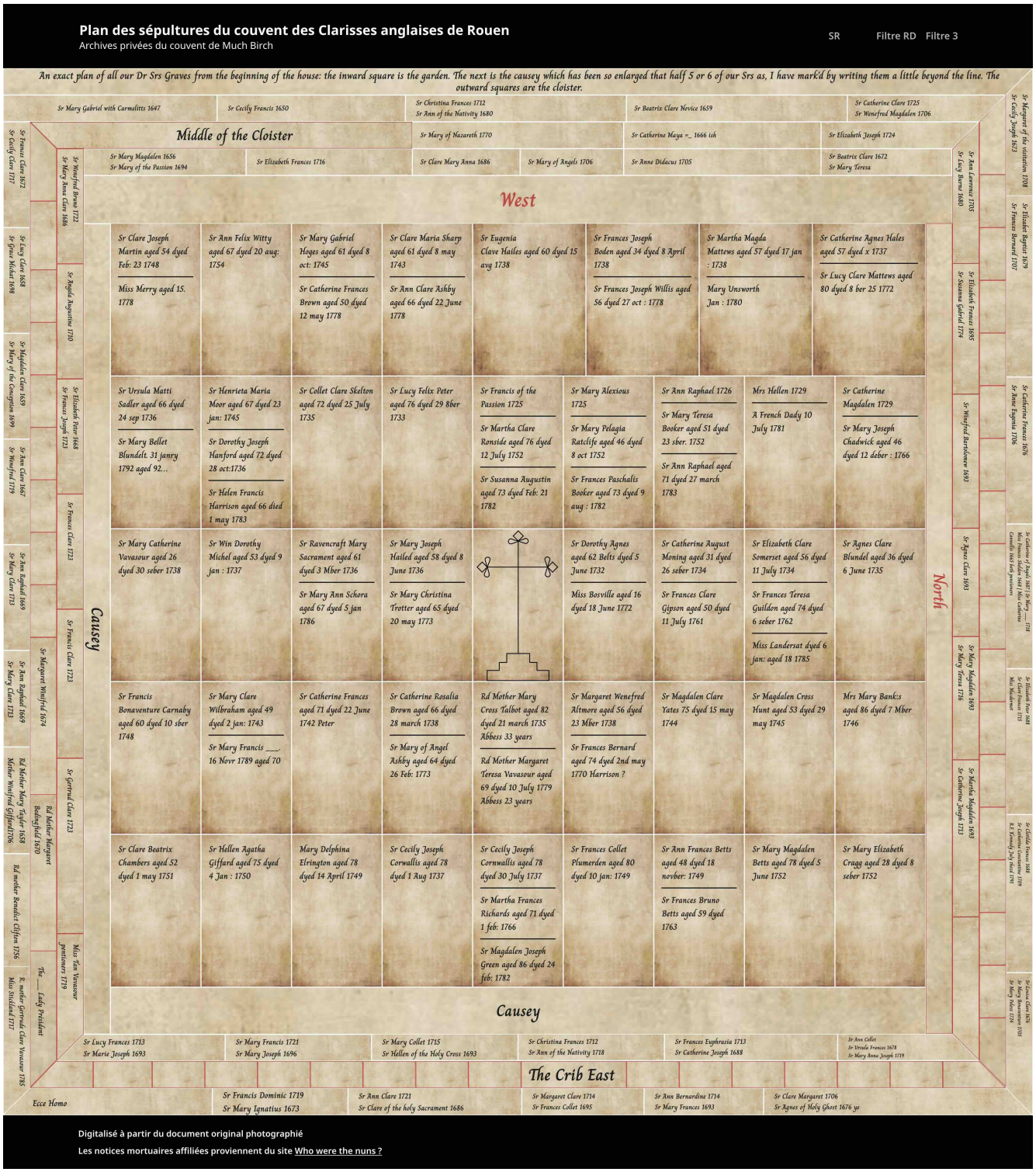
Annexe 5 – MS, BW5, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch



Annexe 6 – Plan manuscrit du couvent des clarisses anglaises d'Aire-sur-la-Lys, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch



Annexe 7 – Plan manuscrit du cimetière claustral du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch



Annexe 8 – Reproduction fac-similé du plan manuscrit du cimetière de Rouen, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch, https://xd.adobe.com/view/ae83c7a4-62e0-433e-9a73-ce4ce90ecddd-fbd0/?fullscreen



Annexe 9 – Image ornée de paperolles, Archives privées du couvent des clarisses de Much Birch



Annexe 10 – MS, PCD72, *Miroir d'une âme religieuse*, Palace Green Library, Université de Durham



Annexe 11 – Livre de chants liturgiques du couvent des clarisses anglaises de Rouen, Ushaw College, Durham

Chapitre 1



Annexe 12 – Portrait de l'infante du Portugal, Isabelle Claire Eugénie, Frans Pourbus the Younger, domaine public.



Annexe 13 – Infante Isabel Claire Eugenie et la soeur franciscaine Magdalena Ruiz, Alonzo Sánchez Coello, Musée du Prado de Madrid



Annexe 14 – Portrait d'Isabelle Claire Eugénie (1566-1633), archiduchesse des Pays-Bas, en habit du tiers ordre des Clarisses, Antoon Van Dyck et atelier, https://livres.louvre.fr/vandyck/cats/11/

Chapitre 2

Abbesse	Durée de l'abbatiat	Âge à l'abbatiat
Mary Goch	1608-1613	32 ans
Susanna Gage	1613-1615	21 ans
Elizabeth Tildesley	1615-1654	29 ans
Margaret Radcliffe	1626-1654	43 ans
Louisa Taylor	1654-1667	44 ans
Ann Bedingfield	1667-1697	44 ans
Henrietta Maria Cannell	1697-1704	32 ans
Catherine Bagnall	1705-1736	31 ans
Helen Petre	1736-1779	37 ans

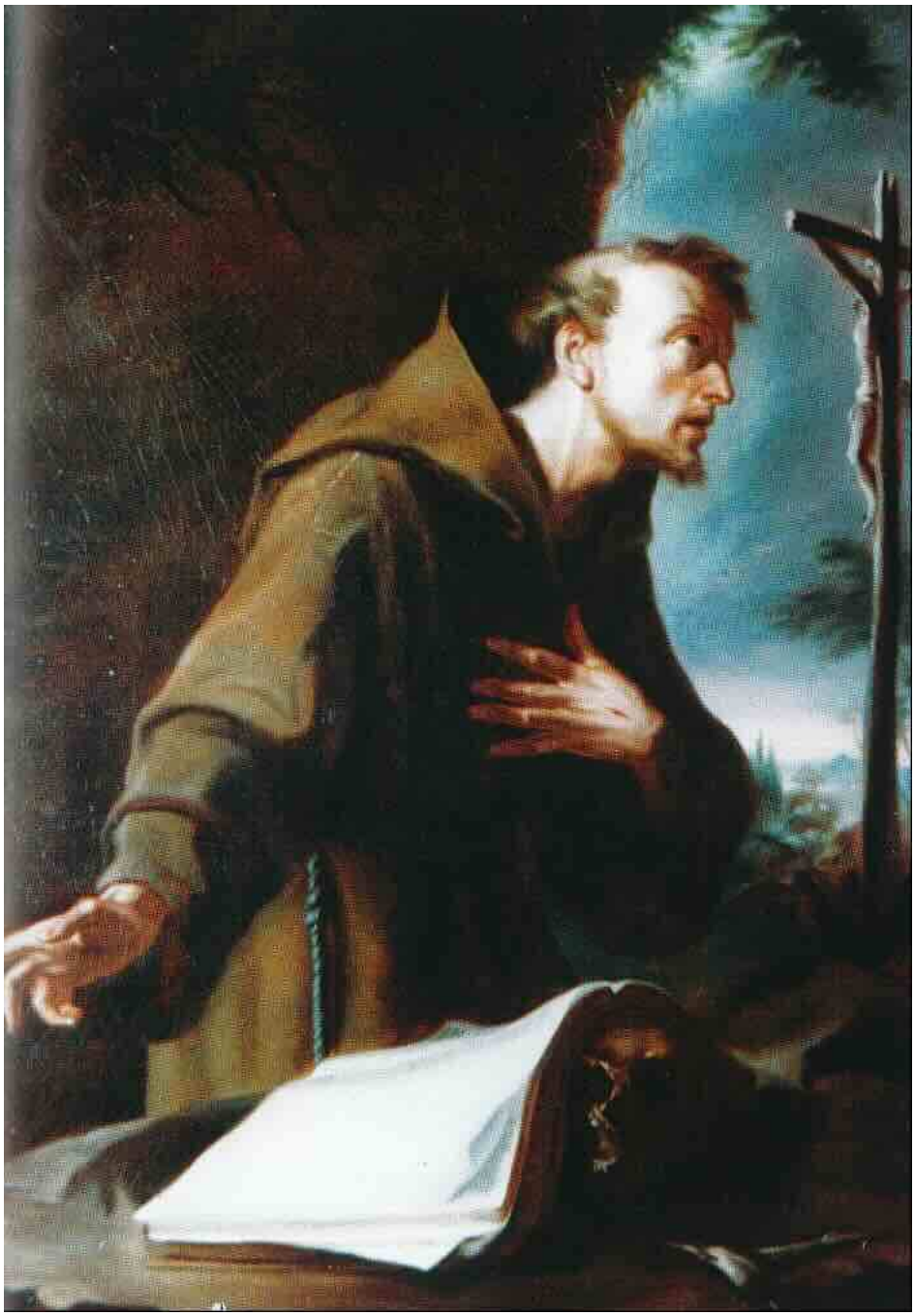
Annexe 15 – Abbesses de Gravelines

Abbesse	Durée de l'abbatiat	Âge à l'abbatiat
Eleanor Dillon	1625 - 1629	25 ans
Ann Brown	1652-1665	50 ans
Clare Collet Blundell	1665-1667	41 ans
Mary Collet Rookwood	1667-1676	43 ans
Clare Francis Rookwood	1676-1692	51 ans
Ann Bradkirk	-1697	–
Agnes Joseph Reed	1697-1730	39 ans
Elizabeth Peter Langdale	1730-1749	62 ans

Annexe 16 – Abbesses de Dunkerque

Abbesse	Durée de l'abbatiat	Âge à l'abbatiat
Mary Taylor	1644-1658	47 ans
Margaret Bedingfield	1658-1670	53 ans
Winifred Giffard	1670-1701	53 ans
Mary Howard	1701-1735	49 ans
Francis Clifton	1735-1756	69 ans
Margaret Vavasour	1756-1779	Hors date
Gertrude Vavasour	1779-1785	Hors date

Annexe 17 – Abbesses de Rouen



Annexe 18 – Saint François méditant devant le crucifix, Guido Reni, Alençon (Orne), monastère des clarisses

Chapitre 3



Annexe 19 – Portrait de Cecily Arundell avant son entrée chez les clarisses anglaises de Rouen, source indéterminée, partagée par Caroline Bowden.

« Le 15 Mai 1726, Julianna Clifton passait son examen d'entrée sous la supervision du Père Richard Plowden, recteur du collège anglais de la Société de Jésus à Saint-Omer et désigné par l'évêque du même diocèse :

Quels sont les noms de votre père et de votre mère ?
Depuis quand désirez-vous être religieuses ?
Quel est votre âge ?
Avez-vous été chancelante dans votre vocation depuis que vous en avez eu la première inspiration ?
Avez-vous été suffisamment instruite des austérités de l'Ordre et en avez-vous lu les règles ?
Avez-vous assez de santé et de force pour supporter ces austérités ?
Avez-vous engagé votre parole par promesse de mariage à quelque personne ?
Avez-vous contracté des dettes ?
Êtes-vous liée à quelqu'un de votre propre et libre volonté, ou est-ce par violence ou par contrainte que vous embrassez cet état de vie ?
Avez-vous l'intention de finir vos jours dans ce Saint Ordre ?
Enfin, vous engagez-vous à ne jamais parler toute seule aux Récollets ? »

Annexe 20 – Entretien d'entrée chez les clarisses de Gravelines, 1726, Histoire du couvent des Pauvres Clarisses anglaises de Gravelines, Raymond de Bertrand, 1857, p. 134-135.

Âge des sœurs de chœur à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen

Gravelines	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	1	29	22	23	7	9	6	20
1640-1669	–	14	14	6	5	2	5	20
1670-1699	–	22	13	11	6	4	5	19
1700-1729	–	14	14	11	7	1	4	20
1730-1759	–	2	5	3	4	1	–	21

Aire	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	–	8	3	7	5	2	4	22,5
1640-1669	–	4	8	4	4	–	2	21
1670-1699	–	3	4	6	3	2	7	24
1700-1729	–	2	4	5	5	1	4	24
1730-1759	–	3	3	3	2	1	–	19,5

Dunkerque	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	–	1	6	1	1	–	–	19
1640-1669	–	4	3	2	2	–	2	20
1670-1699	–	18	15	9	5	2	4	19
1700-1729	–	8	6	5	3	–	4	18
1730-1759	–	5	9	1	–	2	–	19

Rouen	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	1	4	2	–	3	3	–	19
1640-1669	–	15	5	1	4	4	3	18,5
1670-1699	–	31	10	8	7	3	8	18
1700-1729	–	7	2	9	4	6	2	23
1730-1759	–	8	2	3	1	1	–	18

Annexe 21 – Âge des sœurs de chœur à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen

Âge des sœurs converses à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen

Gravelines	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	–	–	–	–	–	–	3	36
1640-1669								
1670-1699	–	–	–	3	–	–	2	24
1700-1729	–	–	1	2	–	–	1	23
1730-1759	–	–	1	2	1	–	–	23

Aire	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639	–	–	–	–	–	–	3	49
1640-1669	–	–	1	1	–	–	–	22
1670-1699								
1700-1729								
1730-1759	–	–	–	1	–	1	–	26

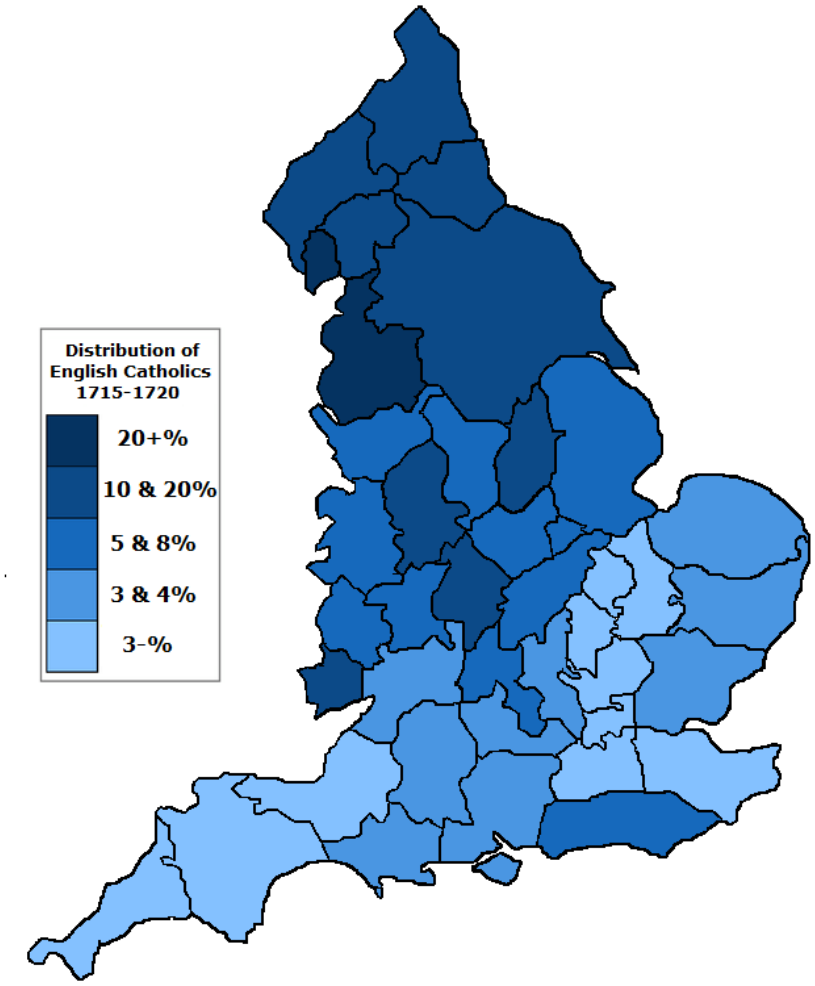
Dunkerque	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639								
1640-1669	–	–	–	–	1	–	1	29,5
1670-1699	–	–	3	2	2	1	4	25
1700-1729	–	–	2	3	3	–	3	25
1730-1759	–	–	2	–	–	2	–	24

Rouen	<16	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1610-1639								
1640-1669	–	–	–	–	–	1	1	34,5
1670-1699	–	–	–	–	–	1	5	34
1700-1729	–	–	2	2	2	3	1	26,5
1730-1759	–	–	–	2	–	–	–	23,5

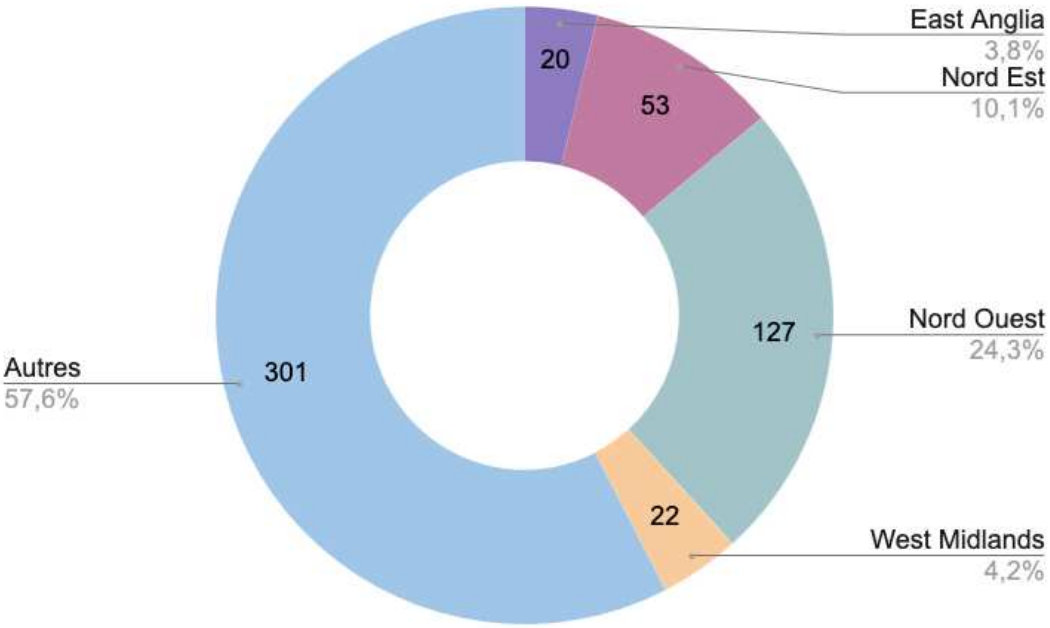
Annexe 22 – Âge des sœurs converses à la profession, Gravelines, Aire, Dunkerque, Rouen

Lille	16-18	19-21	22-24	25-27	28-30	>30	Médiane
1600-1639	11	16	18	9	1	0	22
1640-1669	4	13	18	2	2	1	22
1670-1699	4	11	14	7	0	1	22
1700-1729							
1730-1759	1	7	5	1	0	0	21

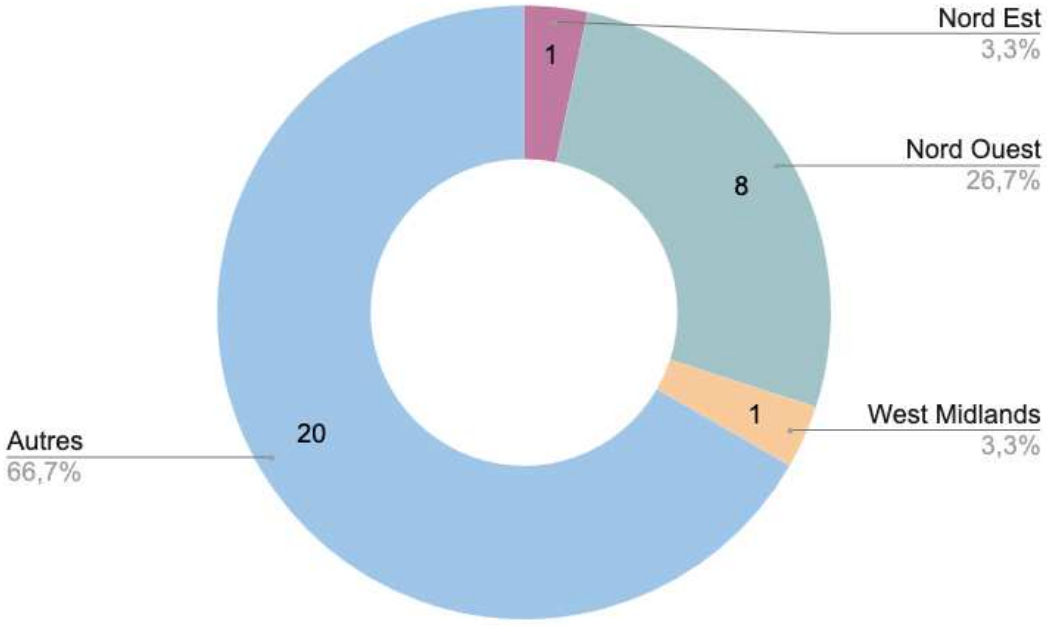
Annexe 23 – Âge des sœurs de chœur à la profession, couvent des clarisses françaises de Lille



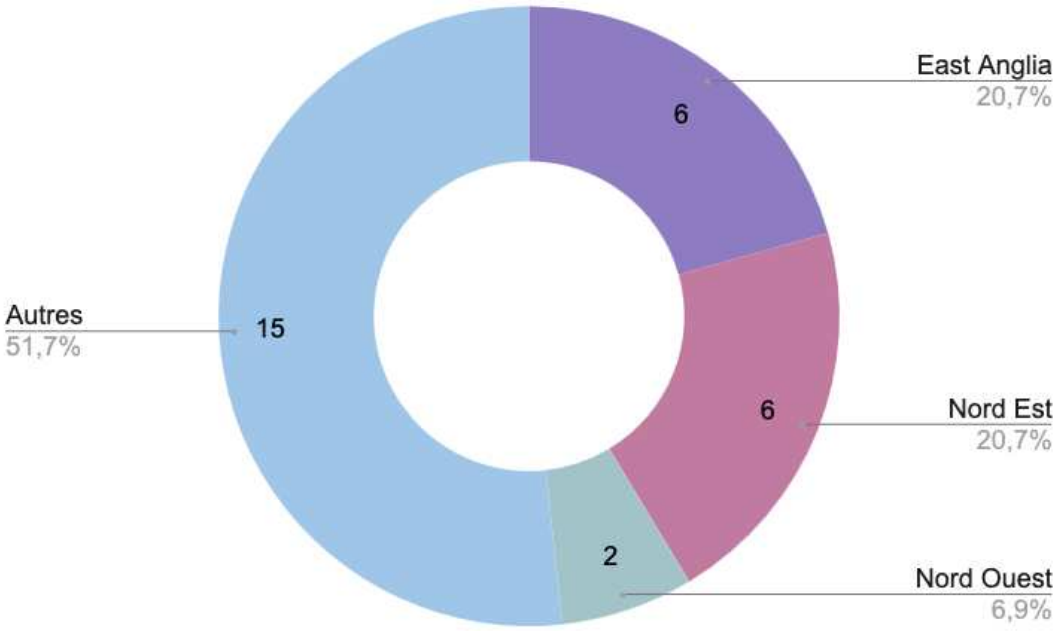
Annexe 24 – Distribution des recusants anglais, 1715-1720, The English Recusants: A Study if the Post-reformation Catholic Survival and the Operation of the Recusancy Laws, Biran Magee, 1938.



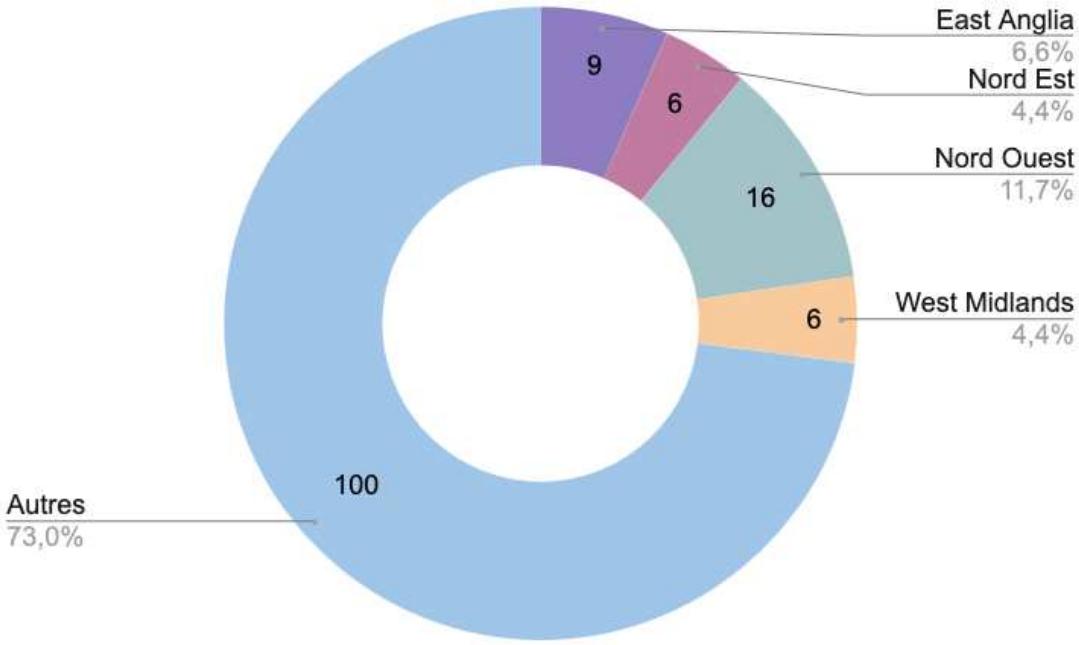
Annexe 25 – Gravelines : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs



Annexe 26 – Aire : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs



Annexe 27 – Dunkerque : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs



Annexe 28 – Rouen : Associations régionales par naissance, ou liens familiaux directs

Chapitre 6



Annexe 29 – Catherine de Sienne choisissant la couronne d'épines, Francesco Soderini, https://www.narthex.fr/blogs/echappe-des-reserves/catherine-de-sienne-choisissant-la-couronne-d2019epines-1