



**HAL**  
open science

# La production de l'exception : discipline et sacralisation de la parole dans les couvents féminins post-tridentins

Antoine Roulet

## ► To cite this version:

Antoine Roulet. La production de l'exception : discipline et sacralisation de la parole dans les couvents féminins post-tridentins. L'Atelier du Centre de recherches historiques, 2022, 25, 10.4000/acrh.26238 . halshs-03880644

**HAL Id: halshs-03880644**

**<https://shs.hal.science/halshs-03880644>**

Submitted on 2 Jan 2023

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

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



## L'Atelier du Centre de recherches historiques

Revue électronique du CRH

25 | 2022

La Circulation de la parole dans les communautés religieuses (XIe-XVIIIe siècles)

---

# La production de l'exception : discipline et sacralisation de la parole dans les couvents féminins post-tridentins

*Building Exceptions. The Sacralization of Speech through Discipline in Modern Feminine Convents*

*La producción de la excepción. Disciplina y sacralización de la palabra en los conventos femeninos modernos*

Antoine Roulet

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/acrh/26238>

DOI : 10.4000/acrh.26238

ISSN : 1760-7914

### Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



### Référence électronique

Antoine Roulet, « La production de l'exception : discipline et sacralisation de la parole dans les couvents féminins post-tridentins », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 25 | 2022, mis en ligne le 28 octobre 2022, consulté le 02 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/acrh/26238> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/acrh.26238>

---

Ce document a été généré automatiquement le 5 décembre 2022.



Creative Commons - Attribution - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-SA 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

---

# La production de l'exception : discipline et sacralisation de la parole dans les couvents féminins post-tridentins

*Building Exceptions. The Sacralization of Speech through Discipline in Modern  
Feminine Convents*

*La producción de la excepción. Disciplina y sacralización de la palabra en los  
conventos femeninos modernos*

**Antoine Roulet**

---

A buen entendedor, pocas palabras

- 1 Cette contribution au dossier sur la circulation de la parole dans les communautés religieuses poursuit les articles précédents en partant d'un terrain légèrement différent. Seront étudiées ici des communautés féminines de l'époque moderne et des couvents de religieuses plus que des communautés proprement monastiques, communautés qui se rattachent ou sont assimilées aux ordres mendiants qui, dans l'espace ibérique qui nous occupera, connaissent un développement intense et une succession continue de réformes des XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles. L'exemple prédominant dans cet article sera celui des carmélites déchaussées, réformées entre les années 1560 et les années 1580 et destinées à devenir l'un des modèles les plus importants, sinon le plus important, pour les communautés religieuses féminines post-tridentines. Ce pas de côté n'en est pas un tant les grands principes qui régissent la circulation de la parole, déjà mis en avant dans les autres articles du dossier, sont tout aussi structurants dans nos cas, qui puisent leurs modèles dans une tradition érémitique largement fantasmée mais valorisant très fortement une vision maximaliste du silence et une conception verticale de la transmission de la parole. Sur le plan archivistique, la plupart des sources que nous mobiliserons – règles et constitutions, cérémoniaux, hagiographies manuscrites et imprimées – font des modalités de circulation de la parole un enjeu de leur propre

écriture : les formes de communication licites et illicites, les usages tolérés ou non, les manières de communiquer, verbalement ou non, y font l'objet d'une mise en scène édifiante, dont les destinataires principaux sont les religieux et les religieuses elles-mêmes. De ce point de vue, le passage par l'écrit et parfois par la publication est important. Qui cherche une parole libérée et circulante au couvent ne la trouve qu'intégrée dans toute une mise en scène qui justifie cette liberté ou la rappelle à l'ordre. De ce fait, le silence d'une religieuse est toujours représenté comme un signe de sainteté. Les vies louent la « femme d'un grand silence »<sup>1</sup>, d'un silence « rare »<sup>2</sup>, soulignent « l'extrémité »<sup>3</sup> dans le silence, vertu portée « au plus haut point »<sup>4</sup>, rappellent leur volonté de travailler en silence<sup>5</sup>, etc. Cette rhétorique a son importance : l'historien soupçonneux y voit aujourd'hui un signe du fait que ce principe était souvent rompu, s'il était nécessaire de le prouver, mais elle indiquait plus subtilement au lecteur dévot de ces hagiographies édifiantes que ces silences superlatifs ne s'opposaient pas au bruit et au bavardage, mais à un autre silence, réglé, louable mais normal dans les communautés religieuses. Naturellement, il y a loin de ces idéaux de sainteté à la réalité de la vie conventuelle, et l'hagiographie conserve de nombreux exemples de silences rompus, ne serait-ce que parce qu'ils sont l'occasion de mettre en scène une réprimande salutaire<sup>6</sup>. Il n'en reste pas moins que le silence doit être la norme. Dans cette perspective, deux remarques liminaires doivent être formulées.

- 2 En premier lieu, la forme de vie de ces religieuses invite à adopter une vision à la fois souple, graduée et englobante de l'exigence de silence et de la possibilité de parler et de se parler. Celle-ci ne se réduit pas à une logique binaire – parler/se taire ou ne rien entendre/vivre dans le bruit – mais constitue une forme de normalisation du paysage sonore qui prend en compte différentes manières de produire du son et d'écouter, qui sont toutes destinées à être régulées, au-delà du seul cas de la parole et des différents seuils de silence, en fonction des situations et des moments. Le couvent a de longue date été présenté comme une institution totale avec pour conséquence une insistance très marquée sur la dimension punitive et mortifiante de la vie conventuelle – indéniable jusqu'à un certain point – et une conception de la liberté des acteurs marquée par la recherche de marges de liberté et de contournement ou d'usages de la norme que Goffman appelait « adaptations secondaires »<sup>7</sup>. L'étude de la parole offre de ce point de vue une opportunité de recomposer cette image en montrant en quelque sorte comment le couvent prend en charge et formalise les écarts à la norme, de sorte que le binôme répression-liberté peine à rendre compte intégralement des logiques à l'œuvre. La formalisation des comportements est plus souple et subtile que la logique de prohibition de la parole qui prévaut dans nos imaginaires, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit nécessairement efficace. L'exigence de silence est tout particulièrement marquée dans les ordres contemplatifs dans lesquels nous prendrons nos exemples, qui mettent en place toute une critériologie pour apprécier le silence, dans laquelle une certaine forme de parole a sa place. Le jugement systématique de tout qu'on entend pour départager sons licites, voire bienvenus, et illicites, voire néfastes, conduit à distinguer, d'une part, des sons nécessaires, réguliers et régulés – les chants et les récitations des religieuses, les échanges et chansons joyeuses de la récréation, certaines paroles à certains moments, proférées d'une certaine manière, mais aussi cloches, carillons, *tablillas*, c'est-à-dire des petites planches de bois nouées les unes aux autres qu'on frappait pour appeler à certaines tâches – dont le rythme supposé imperturbable manifeste le bon ordre conventuel, et, d'autre part, des sons dont il faut discerner la

nature et le sens et qui peuvent être valorisés comme condamnés : soupirs d'extases, prières marmottées ou paroles chuchotées, bruits jugés intempestifs car trop sonores, mal maîtrisés, inarticulés, dont l'origine n'est pas toujours claire, au point que l'hagiographie attribue ordinairement tout bruit cacophonique à une intervention démoniaque, ce qui constitue déjà à l'époque un lieu commun très ancien de la tradition monastique et érémitique. Significativement, la prière liturgique n'est par exemple pas considérée comme une rupture du silence, lequel doit être appréhendé non comme une absence de bruit mais comme un état dans lequel la communauté se place et qui est propice à l'avancement spirituel, qui n'exclut pas la communication mais la purifie<sup>8</sup>. La régulation de la parole est un élément de cette normalisation du paysage sonore et relève de la discipline conventuelle, avec cet effet qu'elle appréhende un très grand nombre de situations, au-delà des exigences verticales de la règle<sup>9</sup>. Cette caractéristique permet de se départir d'une vision par trop binaire qui ferait osciller l'analyse entre deux fantasmes, l'utopie apologétique de communautés parfaitement silencieuses, régulées et conformes aux exigences qu'elles s'imposent, et le contre-modèle de couvents relâchés, voire corrompus, ayant trahis leurs idéaux, qu'on pourrait inférer à partir d'une vision trop rigide des exigences de la règle et de l'inévitable écart entre théorie et pratiques. Plutôt que d'explorer cet écart ou ces postures, ce qui met l'historien, tout attaché qu'il soit à démystifier l'hagiographie, dans une position morale qui épouse la logique apologétique des sources, cet article tentera d'analyser leurs effets et les usages que les acteurs ont pu en faire à des fins spirituelles ou pour rendre leur parole audible, asseoir leur position, etc., en épousant les cadres imposés par la vie conventuelle. Il faut redire néanmoins dès maintenant que rien n'indique que cette discipline soit toujours efficace : le silence est rompu, les religieuses bavardent et une certaine tolérance existe en la matière, qu'un regard contemporain a peut-être tendance à surestimer mais dont l'effet est que les communautés vivaient dans un écart raisonnable à la règle, ce qui permettait à la parole de circuler. En un sens, ce que nous avons tendance à prendre pour des écarts à la norme relève d'ailleurs d'une autre logique : les règles et constitutions monastiques sont moins des lois *stricto sensu* que des instruments de vie pour la communauté, au même titre que les vies modèles de l'hagiographie, qui aident à réguler les comportements avec souplesse et discernement et sous l'égide des supérieures.

- 3 En second lieu, ce dossier d'articles invite à prendre à revers l'insistance des ordres religieux sur le silence et articule de ce fait deux dimensions : la parole elle-même et le fait qu'elle « circule » au sein des communautés. C'est un réflexe logique tant le silence lui-même est pensé dans la tradition chrétienne comme l'un des éléments de l'isolement de soi, propice à l'introspection, la contemplation et, en dernière analyse, comme l'un des éléments de la clôture elle-même et de sa dynamique de cloisonnement qui recherche la restriction des relations interindividuelles<sup>10</sup>. Dans la tradition monastique, et dès le haut Moyen Âge, le silence est présenté comme une fuite du monde et de son brouhaha frivole, comme la condition de la quiétude, de la saine délibération, de la prière, comme une condition voire une définition de la mystique dite apophatique en ce qu'elle est une manière de reconnaître pour soi et face aux autres le caractère ineffable de la divinité, une expérience de la solitude, une manière de jouir de la « douce méchanceté »<sup>11</sup> du silence qui ne renvoie que des échos angoissants à celui qui est en état de sécheresse spirituelle, etc. Par contraste, la parole, négatif supposé d'un silence d'abord pensé comme une forme de retrait ou de retranchement, est rangée du côté de la transmission de l'information et jouit d'une forme de présomption

de circulation. Celle-ci s'entend de deux manières : ce qui est dit risque d'être répété, transformé et de passer d'une personne à l'autre et ce qui est dit appelle une réponse, puis une autre et ainsi de suite. La parole appelle la parole. Cette circulation est très fortement valorisée et jugée bénéfique aujourd'hui et c'est d'ailleurs ce qui justifie les questionnements portés par ce dossier. Il en va très différemment dans les communautés médiévales et modernes, et ce au moins pour deux raisons. En premier lieu, nombre de paroles n'appellent pas de réponse, peuvent être énoncées sans être véritablement appelées à circuler ou ne transmettent aucune information d'un émetteur vers un récepteur. Bien souvent, au couvent, le message est le medium. La liturgie ou les oraisons jaculatoires, sur lesquelles nous reviendrons brièvement, en sont l'exemple le plus typique, mais les conversations autorisées pendant les heures de récréation, les poésies déclamées à cette occasion, relèvent encore de ce registre. Les paroles hiérarchiques, parfois punitives n'appellent pas plus de réponse : elles transmettent certes une information mais entendent brider, restreindre et maîtriser sa circulation et ses effets, ou en tout cas les réponses verbales qu'elle pourrait susciter. Les dimensions phatiques et poétiques du langage sont supposées primer et la parole n'est pas d'emblée une forme de communication, elle est *a minima* la manifestation d'une présence ou un rappel de la règle qui redouble ce qui est déjà connu. En second lieu, une grande attention est portée aux conditions de son énonciation et au contrôle de ce qui est dit et de ce point de vue, la réception et l'appréhension de l'information qui pourrait circuler est étroitement tributaire de la forme que prend sa transmission. La question classique des silences brisés et de l'écart entre la règle et la pratique s'en trouve redéfinie. Certes, il est évident que les religieuses parlent et échangent beaucoup plus qu'elles ne le devraient et que l'institution ne pourrait se maintenir sans faire preuve d'une grande indulgence en la matière. L'insistance de la règle et de l'hagiographie sur la question est d'ailleurs un indice à revers du caractère très banal de ces prises de liberté. Mais plutôt que d'essayer de mesurer les paroles qui circulent *malgré* la discipline conventuelle et l'appel au silence, cet article tentera de cerner comment les dispositifs disciplinaires sont pensés pour autoriser et légitimer certaines formes de circulations qui, loin de condamner la parole de manière indistincte, créent les conditions de sa sacralisation et de son exceptionnalité.

## La discipline de la parole

- 4 Règles, constitutions, cérémoniaux tentent de régler la parole et de canaliser sa circulation par au moins quatre biais : la maîtrise des temps et des lieux de parole, celle des sujets de discussion, celle des manières de parler et celle des personnes à qui on peut parler. Ces quatre dimensions prises ensemble dessinent une critériologie souple des paroles légitimes qui laisse une marge, sans doute étroite, à l'appréciation des uns et des autres et aux assouplissements sans lesquels la discipline communautaire ne peut prétendre tenir. La première forme de régulation de la parole vient d'abord des temps accordés à la parole dans le rythme conventuel. Le silence est toujours mis en avant mais d'un ordre à l'autre se dessinent de subtiles gradations, en fonction de l'austérité affichée et de la nature plus ou moins étroitement contemplative des communautés. Si le silence est toujours mis en avant dans le monde monastique et conventuel, il est plus valorisé dans les couvents de femmes. L'exigence de réclusion qui pèse sur les communautés féminines, sans cesse réaffirmé depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, et en particulier après le concile de Trente, malgré les difficultés que les autorités ont à

imposer la clôture<sup>12</sup>, a conduit à souligner leur vocation contemplative là où les religieux sont aussi prêtres, prédicateurs, confesseurs, théologiens, missionnaires etc., malgré l'essor de l'apostolat féminin au XVII<sup>e</sup> siècle. Pour autant, ce n'est pas un monde uniforme, loin de là. Chez certaines bénédictines, le silence ne semble véritablement exigé que pendant les offices et dans certains espaces, et encore, des exceptions sont prévues, y compris au chœur « avec brièveté et modestie »<sup>13</sup>. Dans les ordres et dans les communautés nombreuses qui ont fait de l'austérité un étendard, il est le plus souvent prévu un temps de silence intégral, où toute communication est en théorie interdite et où tout bruit est suspect. Dans la version d'origine des constitutions des carmélites déchaussées, dont le manuscrit date des années 1560, le silence est sonné à 8h du soir en hiver comme en été, et doit être gardé jusqu'à la sortie de l'heure de prime le lendemain. Le reste du temps, la communication est tolérée quand elle est rendue nécessaire par les tâches que certaines religieuses accomplissent, parfois à plusieurs, pour le fonctionnement de la communauté et, hors de ces cas, elle n'est permise qu'avec une autorisation de la prieure<sup>14</sup>. À Alcalá de Henares, d'autres carmélites, ayant leurs propres constitutions, gardent un silence supposé intégral de complies à prime le lendemain. Leurs constitutions, qui dédient un chapitre au silence, recommandent d'éviter de « trop parler », même pendant ces heures où « le silence n'est pas gardé avec autant de rigueur », pour ne pas courir le risque de tomber dans des péchés de langue. Les augustines déchaussées réformées par Juan de Ribera début XVII<sup>e</sup> siècle ont fait le même choix et doivent solliciter la prieure pour avoir le droit de parler le reste du temps<sup>15</sup>. Les capucines sont tenues au silence de complies à tierce – trois heures de plus donc – dans les constitutions données pour le couvent de Castellón de la Plana<sup>16</sup> mais aussi dans d'autres constitutions rééditées jusque tard dans le XVIII<sup>e</sup> siècle, données à Rome en 1617 pour les capucines de Valence et dans la foulée pour toutes celles de Castille<sup>17</sup>, ou dans des constitutions pour toutes les religieuses d'obédience franciscaines – les concepcionnistes notamment – publiés en 1689<sup>18</sup>. Ce schéma est peu ou prou commun à toutes les communautés de ce type, moniales contemplatives et cloitrées qui affichent leur austérité, au-delà du cas espagnol. Certaines constitutions de bénédictines françaises distinguent un grand silence, de complies à Prime et un temps de silence, où on ne peut parler sans autorisation et nécessité le reste du temps, hormis les récréations<sup>19</sup>. Les visitandines, réformées en France mais qui essaient par la suite dans l'Europe catholique, suivent un schéma plus complexe qui laisse plus de temps à la parole et dont le principe est comparable, puisqu'il s'agit toujours de segmenter des temps de parole et des temps de silence : les constitutions approuvées par Urbain VIII, reprises au moins jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle distinguent quatre « silences », des matines à l'heure de prime, du *benedicite* inaugurant le déjeuner à la récréation qui suit, de la récréation aux vêpres et des complies à la récréation qui suit le repas du soir<sup>20</sup>.

- 5 Ce premier cadre se redouble d'une hiérarchisation des espaces. Chez les dominicaines récollettes de Puebla de los Angeles, fondées en 1639 mais dont on garde des constitutions pour la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'est pas prévu de temps de parole et de silence mais cloître, réfectoire, dortoir et chœur sont des espaces silencieux, de sorte qu'il est peu de lieux où l'on peut parler<sup>21</sup>. Les augustines récollettes n'autorisent aucune parole hormis pendant les temps de récréation, sauf avec l'autorisation de la supérieure<sup>22</sup> mais sanctuarisent les mêmes espaces. Dans tous les cas, l'église et le réfectoire sont des espaces silencieux qu'il est interdit de quitter pour aller au parloir sauf cas de grave nécessité. L'infirmerie est un espace où l'on peut discuter « pour la

recréation des malades » selon les constitutions des capucines de Castellón déjà citées. Toutes les constitutions insistent sur l'impossibilité de se rendre dans les cellules des unes et des autres, pour juguler le péché de langue, et, lorsqu'il n'y a pas de cellules mais un dortoir dans laquelle chacune dispose d'un espace privatif, le plus souvent délimité par des tentures, celui-ci est un espace intégralement silencieux. Il en ressort que les espaces de la parole sont prioritairement les espaces subalternes du couvent et les lieux de transit : les couloirs, le cloître, la cuisine, le cellier, les espaces de travail en commun quand il y en a, etc. Les points faibles de la clôture – le parloir (*locutorio*), le tour – font logiquement l'objet d'une surveillance particulière. Le parloir désigne l'espace dans lequel les religieuses sont appelées à communiquer avec l'extérieur. Les constitutions réglementent la fréquence de la présence au parloir, quitte à donner des indications sur le type de personnes qu'on peut recevoir – des parents, s'ils sont proches, le confesseur –, la situation des interlocuteurs – ils sont séparés par la grille de la clôture et le plus souvent par un drap qui redouble la grille, voire deux grilles si l'on suit les recommandations de Thérèse d'Avila, « une côté extérieur, une côté intérieur, de telle sorte que la main ne puisse passer au travers d'aucune d'entre elles »<sup>23</sup> –, le type de sujets qui peut être abordé, voire le temps des discussions puisque certaines sources considèrent que tout sujet doit être tranché en une demi-heure<sup>24</sup>. À cela il faut ajouter le caractère semi-privé des échanges au parloir puisque toute religieuse qui s'y trouve appelée parle en présence de deux religieuses, souvent plus âgées, destinées à surveiller la teneur des discussions. Ce schéma se retrouve avec quelques variations dans toutes les constitutions de moniales. Dans certains cas, en fonction de la configuration du couvent, d'autres développements sont nécessaires pour conjurer les dangers d'une parole qui circulerait de l'extérieur vers l'intérieur de la clôture : les capucines de Castellón de la Plana s'inquiètent du parvis (*grada*) de leur église, qui, comme le parloir, constitue un danger potentiel et fait l'objet d'une grande attention. Cette réglementation ne concerne pas, comme on pourrait le croire, que des paroles échangées avec l'extérieur. Le fond du problème est précisément que ces conversations, qui souffrent d'une forme de présomption de mondanité, alimentent d'autres conversations à l'intérieur du couvent. Pour le même type de raison, la correspondance est filtrée : en théorie, les lettres sont lues par les supérieures et il n'existe pas de correspondance privée.

- 6 Ces restrictions aux conversations imposées en fonction du statut des interlocuteurs ne sont pas réservées à la question délicate des relations avec l'extérieur. La parole est précisément l'un des leviers par lesquels la hiérarchie conventuelle se manifeste de manière réitérée. Ce sont à la fois les manières de parler et l'initiative de la discussion qui sont réglementés. La verticalité du rapport entre les « supérieures », les « mères » (religieuses expérimentées/anciennes prieures), les « sœurs » professes et les « novices » est patente dans la ritualité de leurs conversations, tout comme la hiérarchie entre religieuse de voile noir et de voile blanc. Les novices, en particulier, vivaient en théorie à part, ne pouvaient s'adresser aux religieuses sans autorisation expresse de la prieure ou de la maîtresse des novices. Toute parole adressée à la prieure est par ailleurs précédée d'une inclination, voire d'une gémulation dans certains cas, en théorie. Le principe est en général que l'initiative de la discussion doit venir de celle dont le rang est supérieur. Il est difficile d'appréhender comment ce type de réglementation pesait sur les interactions quotidiennes et était appliqué. Un indice cependant permet de traiter la question, celui de l'usage des dénominations « hermana », « madre » et « doña » dans les manières de s'adresser aux autres. Comme



communauté rejetant les valeurs de la société mondaine, le couvent interdit le recours aux titres et aux marques de déférences qu'apportent l'honneur familial dans le monde. La pensée de l'honneur chez Thérèse d'Avila, par exemple, qui ne perd pas une occasion de condamner le point d'honneur et le désir d'être plus que soi, se caractérise par une concentration de toutes les marques honorifiques sur Dieu<sup>25</sup>, avec une double conséquence : l'appel à la punition de celle qui maintient dans ses discussions les formes de révérences de la vie séculière et l'acceptation pour les supérieures, qui doivent être considérées comme des images du Christ, du quasi-titre de *madre*. Tout indique pourtant que ces principes sont difficiles à respecter dans certains couvents dans lesquels les inégalités statutaires du monde pèsent sur les relations entre les religieuses : beaucoup d'aristocrates se plaignent de ce que leurs sœurs ne parviennent pas, parce qu'elles sont duchesses ou comtesses, à se dispenser de les appeler *doña*, ce qui suppose parfois d'abandonner leur nom complet de religion et de garder leur prénom (*doña María*, et non *doña Maria de la Cruz*). Le livre de compte du carmel de Séville, qui accueille à compter de janvier 1620 une duchesse-veuve âgée de 45 ans, la qualifie dès cet instant de « *madre* », alors qu'elle n'est encore que techniquement une novice<sup>26</sup>. D'autres, à des fins de mortification, tentent de jouer sur des ces dénominations. Une vie de sœur Catalina María de Jesús<sup>27</sup>, issue d'un lignage noble, témoigne de ces stratégies et de ces brouillages : rentrée au couvent avec une dot énorme – 5 000 ducats – et en grande pompe, avec le soutien des supérieurs, elle affecte de se présenter avec le plus d'humilité possible, au point de changer son registre de langue et de se faire appeler par d'autres religieuses « *pastorona* », c'est à dire bergère. C'est une manière de cadrer ses interactions avec les autres sur laquelle elle semble avoir insisté puisqu'elle excellait aussi à fabriquer des costumes de bergères pour les processions que les moniales organisaient parfois à l'intérieur du couvent. Le registre pastoral permettait de jouer triplement sur son statut : en revendiquant une position subalterne, voire méprisée dans la société, qui est à l'opposé du monde élitiste et lettré des religieuses, en jouant sur l'intertextualité que le thème mobilise – récits romanesques et références bibliques –, tout en suggérant discrètement qu'elle a vocation à garder le troupeau et à devenir l'une des supérieures de la communauté. Dans le même temps, elle désigne sa mère, rentrée au couvent avec elle, comme une « *madre hermana* » en jouant sur l'ambiguïté du titre de *madre* et sur la juxtaposition entre parenté spirituelle et parenté charnelle. L'adresse aux autres qui précède la prise de parole est une manière de plus de la réguler dans une société qui se caractérise par l'inflation des titres et des marques de politesse et de révérences.

- 7 Enfin, c'est la manière de parler elle-même qui est discriminante. Les cérémoniaux et l'hagiographie détaillent la posture à tenir et l'hagiographie les redouble en présentant, ponctuellement, les manières de s'exprimer des religieuses les plus rodées aux attentes de la vie monastique : il faut parler à voix « basse et douce », en gardant les yeux baissés, surtout si l'interlocuteur est un homme ou une personne du monde<sup>28</sup>. Il faut se tenir suffisamment près pour être entendue sans avoir à lever à la voix, mais suffisamment éloignée pour ne pas indisposer l'autre par son haleine ou donner l'impression d'un échange secret, trop personnel, voire d'une amitié particulière, d'une connivence toujours condamnée là où toutes les religieuses doivent s'aimer également les unes les autres. C'est plus généralement l'attitude et le niveau de langue qui doit être surveillé. La « manière de visiter les couvents », un court ensemble de conseils destinés aux supérieurs faisant la visite annuelle, laissés par Thérèse d'Avila, recommande de surveiller la simplicité de langage des religieuses (« *simplicidad*,

llaneza y religion ») et leur voix, qui doit être « plus dans le style d'un ermite et des gens qui vivent en retraite ». Le texte rappelle encore qu'elles ne doivent pas se complaire dans le simple fait de parler, en choisissant un vocabulaire plein de nouveauté, voire d'affectation ou de préciosité<sup>29</sup>.

- 8 La valorisation du silence extrême est encore une dernière forme de rappel à l'ordre pour celles qui seraient tentées de relâcher leur vigilance et sans doute un indice du fait que le silence était assez peu respecté. Certains exemples hagiographiques jouent de la plasticité de la règle pour mettre en évidence des vies maximalistes, qui respectent un silence intégral en tout moment, font vœu de silence, ce qui revient à charger davantage leur conscience, ou mettent en scène leur volonté de garder le silence en toutes circonstances. Ainsi la vie de l'infante Marguerite de la Croix rappelle qu'alors qu'elle était au couvent madrilène des *Descalzas Reales*, elle gardait une pierre dans la bouche – un scrupule, littéralement – pour ne pas succomber à la tentation de parler pendant les heures de silence, ce que ses coreligionnaires ne pouvaient manquer de noter<sup>30</sup>. C'est un recours qu'on retrouve de loin en loin dans l'hagiographie, et dont on trouve des exemples dans la tradition, notamment dans les *vies* des pères du désert<sup>31</sup>. La carmélite Thérèse de Jésus exhibe aussi des baillons, qui sont utilisées dans certaines pénitences exceptionnelles<sup>32</sup> et que les religieuses s'approprient, comme moyen de « garder » le silence<sup>33</sup>. La frontière entre les mortifications visant le silence et les pratiques de souillure par lesquelles les religieuses testent leur résistance au dégoût pour mieux briser leur corps est d'ailleurs assez ténue : aux baillons, certains couvents ont préféré à cet effet, pour gagner sur les deux fronts, le torchon le plus sale qu'on puisse trouver<sup>34</sup>. Plus audacieuse, Juliana de la Madre de Dios, qui fut prieure du Carmel de Séville au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, mâche une molaire, parce que cela lui répugne et la force à garder le silence, manifestant une volonté d'édifier les autres, non sans une dose de culpabilisation pour ses consœurs<sup>35</sup>. C'est encore une mortification dite « extraordinaire » mais amplement documentée que de s'allonger à l'entrée du réfectoire, sur le dos, bouche ouverte, pour que chaque religieuse piétine la bouche de la pénitente en rentrant au réfectoire, manière de rappeler que la bouche est à la fois le lieu des péchés de langue et de gourmandise. D'autres mettent en scène leur vertu silencieuse de manière plus subtile, en n'étant jamais à l'initiative des conversations, voire en laissant peu d'espace, de temps, de situations où il soit possible de leur adresser la parole, fuyant les occasions de bavardage, comme l'augustine sœur Joana Guillén, pour qui la chose est si habituelle qu'on l'appelle Joana la *muda*, le mutisme étant d'ailleurs toujours présenté comme une forme de grâce en fin de vie, une libération de l'obligation de parler. L'hagiographie de Joana en rajoute sur ce chapitre, comparant ses lèvres closes à celles de l'épouse du Cantique des Cantiques, modèle de la religieuse idéale s'il en est, précisant qu'elle n'a pas de langue, comme la cigogne. Quand Joana Guillén s'avance dans les couloirs du couvent, toutes se disent « taisons-nous car voilà la Mère Joana »<sup>36</sup>. La bonne religieuse fait taire les mauvaises discussions et son silence exerce une censure, comme la tolédane Mariana Del Santísimo Sacramento « devant qui il ne fallait pas parler des choses du siècle »<sup>37</sup>. L'augustine Mariana de San José se distingue par son silence obstiné dans les douleurs de la maladie – autre poncif édifiant – et par sa manière de marcher, qui lui permettait de « garder » le silence, puisque « lorsqu'elle marchait d'un endroit à un autre, c'était d'une certaine manière qui faisait qu'on l'entendait à peine »<sup>38</sup>. L'idée que le silence est précisément ce que l'on garde – comme la règle elle-même – est d'ailleurs un rappel discret du fait que cette vigilance qu'on s'applique à soi est aussi tournée vers

les autres et vers celles qui seraient tentées de bavarder. Ces mentions récurrentes dans l'hagiographie sont un constant rappel à l'ordre pour les religieuses qui en sont les principales destinataires, et une trace évidente de la difficulté à faire respecter cette exigence aussi intégralement que le voudraient les supérieurs. Le rappel à la règle par l'exemple se redouble parfois dans l'hagiographie par des interventions surnaturelles plus intimidantes, comme cette apparition de Thérèse d'Avila, début XVII<sup>e</sup> siècle, à deux religieuses de Séville qui avaient osé parler pendant les heures de silence<sup>39</sup>.

## La parole neutralisée : les « enfantillages » de la récréation

- 9 Ces grands principes font l'objet d'accommodements qui laissent en général toute latitude aux supérieures, toujours susceptibles d'accorder une licence pour à tel ou telle pour échanger avec consœurs ou pour aménager le temps de parole. Dans tous les cas, ces autorisations ont le caractère d'une dispense, même lorsqu'elles sont orales, coutumières et parfaitement rentrées dans les usages. Les carmélites déchaussées ont de fait instauré une récréation au cours de laquelle la parole est théoriquement libre, si ce n'est que la nature des échanges fait l'objet d'une attention particulière. Ce temps privilégié est suivi d'une heure de silence ou de sieste. Il ne constitue pas en théorie un moment pour les discussions particulières, interindividuelles, mais pour des échanges collectifs : le type de parole qui peut y circuler est donc en théorie neutralisé et inoffensif. Les constitutions proposent que certaines religieuses « récréent » les autres, ce qui signifie qu'on n'y parle pas de soi, pas des autres, mais qu'on a des discussions édifiantes et divertissantes, qu'on compose des poèmes, qu'on chante, monte de petites pièces de théâtre dévotes, etc. C'est une parole joyeuse qui peut être énoncée. Toutes les religieuses sont ensemble, elles ont leur ouvrage avec elles, et peuvent parler de choses et d'autres « pourvu que ce ne soit pas hors des propos que doit tenir une bonne religieuse »<sup>40</sup>. Ce temps de détente pendant lequel la parole se relâche est une sorte de passage obligé de l'historiographie volontiers apologétique du Carmel qui est encline à expliquer le « succès » de la réforme carmélitaine, par rapport aux multiples tentatives de réformes concurrentes qui touchent la vie conventuelle de l'époque, par la « douceur » du gouvernement thérésien, par sa capacité à ménager des espaces de liberté et de parole face à une forme de vie réputée austère, par un gouvernement par l'amour et par l'exemple, toujours bienveillant, ce qui constitue pour la réputation de l'ordre aujourd'hui une posture avantageuse et reproduit des schémas d'histoire officielle et internaliste aussi vieux que la réforme elle-même<sup>41</sup>. Une autre tendance de l'historiographie, inconsciemment arrimée à la première, a fait du cloître depuis vingt ans, une forme de gynécée et un lieu de fuite des violences masculines du monde – ce qui est indéniable<sup>42</sup> – dans lequel la parole féminine est plus libre et dans laquelle une créativité bridée ailleurs, voire une forme de féminisme peuvent s'exprimer<sup>43</sup>. La vie conventuelle a en effet produit quantité d'œuvres, notamment poétiques<sup>44</sup>, qui étaient discutées, récitées, déclamées pendant la récréation et qui font de celle-ci, dans le monde hispanique tout du moins, le lieu privilégié d'épanouissement des écritures féminines. Si la récréation et la liberté de parole des carmélites font partie intégrante de ces rhétoriques volontiers hagiographiques, il est certain que cette organisation qui prévoyait des temps de parole soulagés des contraintes habituelles a été pensée dès le début comme une forme de soupape de la vie communautaire. Thérèse d'Avila y voyait

une manière de relâcher les tensions qui risquaient de se s'accumuler et de corrompre « la matrice » de ses religieuses toujours susceptibles de glisser, selon elle, vers la mélancolie, un danger terrible pour les communautés, précisément parce qu'il répand le murmure, un danger face auquel la réformatrice prônait l'isolement et les seaux d'eau froide<sup>45</sup>. Ce relâchement joue sur deux registres.

- 10 En premier lieu, c'est effectivement un temps pendant lequel la parole se débride et dans lequel les religieuses peuvent échanger sur leur piété, sur leurs activités dévotes, leurs travaux manuels, les ornements qu'elles préparent, les chansons qu'elles ont composées, leur scrupule. Le paternalisme thérésien qualifie ces échanges – entre autres choses – « d'enfantillages »<sup>46</sup> nécessaires et conseille aux visiteurs du couvent de faire preuve d'indulgence en la matière. Peut-on dire qu'il s'agit d'une parole qui circule pour autant ? Les centaines de chansons et de poèmes conservés, tout du moins pour les couvents ibériques, et notamment portugais, laissent penser que c'est un espace de parole neutre, très normée, très auto-référentielle qui ne prête ni à controverse, ni même à discussion. Si elle circule bien entre les religieuses, c'est à vide, pour la simple raison que cette circulation crée du lien et favorise la dynamique communautaire. Ici la dimension phatique de la parole communautaire trouve sans doute l'une de ses formes les plus achevées.
- 11 En second lieu, la récréation tolère pourtant les taquineries entre les unes et les autres, sous l'œil des supérieures, qui révèlent ou désamorcent les tensions de la communauté. Ces blagues (*burlas*) doivent être faites avec discrétion, notamment par le recours au surnom. On sait que la réformatrice du Carmel était encline à en donner, ce qui suppose à la fois un rapport hiérarchique et une proximité affective. Si ces surnoms neutralisent les réputations mondaines, et, nimbés d'une affectivité diffuse, atténuent les marques de la hiérarchie conventuelle, ils sont collectifs, donnés par les supérieures ou les plus anciennes et ne doivent en aucun cas dégénérer dans des amitiés particulières. Ils disent en général quelque chose de la réputation des unes et des autres (la grosse – *gorda*, la petite lettrée – *el letradillo* – pour ceux qui nous sont parvenus). Au-delà des surnoms, cette proximité permet aussi de ménager une forme d'espace critique, assez difficile à cerner, qui passe par une forme d'humour pieux destiné à s'épanouir lors de la récréation. L'hagiographie d'une religieuse qui avait professé au Carmel de Pastrana en 1573, significativement surnommée Marie la niaise (*boba*), permet d'appréhender la question. C'est l'ensemble de son nom de religion qui est changé dans son surnom, puisqu'elle avait pris lors de ses vœux le nom d'Ana de la Trinidad. Elle s'illustre par un caractère facétieux qu'on imagine de prime abord assez inoffensif : elle mime la « folie » pour chercher à s'humilier, en jouant sur un vieux lieu commun de la tradition spirituelle et hagiographique, multiplie les blagues, place une poire sous son vêtement pour faire croire à ce que la médecine du temps appelait une « opilation », un blocage des conduits internes qui provoque un abcès, jusqu'à ce que la prieure appelle le médecin. Elle parodie encore l'évêque du lieu pour faire rire ses consœurs, quitte à se déguiser, à l'occasion d'une « petite fête » (*fiestecita*) organisée pour la venue de Thérèse d'Avila à Ségovie. Le rire lui-même est en l'occurrence bienvenu, même si comme pour la parole, on attend qu'il soit maîtrisé, mesuré et qu'il ne défasse pas la « composition de soi » que la religieuse doit maintenir en toutes circonstances.
- 12 Ponctuellement, les blagues de María Bobales ont néanmoins des implications moins légères et se révèlent comme des occasions d'une critique ou d'une plainte voilée qu'on décèle peut-être déjà dans la parodie de la visite de l'évêque. Thérèse de Jésus s'en fait

l'écho en l'apostrophant ainsi : « c'est donc toi, qui est sans cesse à troubler les religieuses, en faisant office de petit diable »<sup>47</sup>, lui dit-elle. Le choix de ses mots est significatif : le recours au diminutif (*diablillo*) semble excuser son comportement, voire lui reconnaître une utilité, à tel point qu'elle assimile sa fonction à un « office ». En effet, les blagues de María sont parfois équivoques, en pointant par exemple les risques de manipulation propres à la mise en scène de l'extase. Elle s'ingénie à récupérer les larmes de Thérèse d'Avila et à s'en enduire les yeux « pour voir si elle peut se coller un peu de sainteté », manière d'honorer et de mettre à l'épreuve le charisme de la réformatrice de l'ordre<sup>48</sup>. María aurait encore pris l'habitude de piquer avec une aiguille ses consœurs en prière, manière à peine implicite de dépister les truqueuses sans avoir recours à la parole, le test de l'aiguille étant une épreuve classique infligées aux sorcières présumées et aux fausses saintes qui détruisent les réputations conventuelles. Une autre fois, elle se serait illustrée par une discussion exprimant ses doutes sur la théologie trinitaire et sur l'efficacité de la prière. Alors que la réformatrice lui aurait demandé pourquoi ou qui elle priait, celle-ci aurait eu le front de répondre – par humilité dit l'hagiographe – qu'elle ne priait pas. En réponse, elle aurait été encouragée à chercher à l'intérieur d'elle-même, mais aurait répondu qu'elle n'y trouvait qu'un cœur et des tripes. Ces échanges trouvent une conclusion qui sauve la hiérarchie conventuelle sans désamorcer la charge critique latente de la religieuse : « – Voyons, ma fille, tu as trois personnes à l'intérieur de l'âme. – Dans ce cas, il faut me donner à manger pour trois »<sup>49</sup>.

- 13 L'écriture hagiographique se situe ici sur une crête étroite : elle met en scène un échange qui manifeste les doutes et les inquiétudes de certaines religieuses, qui met en cause en sourdine l'autorité des supérieures et prend le risque de tourner en dérision la Trinité, qui n'est pas l'élément de la dogmatique le moins explosif qui soit, en Espagne et à l'époque moderne, tout en s'assurant que, une fois ces tensions manifestées, elles ne puissent porter à conséquence puisque ces mauvaises pensées s'expriment sur un ton proche de la plaisanterie, sous l'autorité de la prieure, et sont portées par une religieuse dont le statut dévalue d'emblée la parole tout en permettant qu'elle puisse s'exprimer : une converse jugée simplette dont la réputation de clown n'est plus à faire et dont le crédit est de ce fait assez faible.
- 14 Ce type de dispositif est crucial pour conjurer la prolifération de mauvaises paroles. Car c'est par les paroles désordonnées que les communautés se défont : le murmure, un péché de langue déjà ancien, est l'incarnation de la mauvaise parole, qui peut se décliner de bien des manières<sup>50</sup>. Il est la parole circulante par excellence. Au tout début des années 1580, Thérèse d'Avila et son confesseur d'alors, Jérôme Gratien, ont rédigé une anti-règle parodique qui décline toutes les manières de faire vaciller le fragile équilibre communautaire, qui passe essentiellement par le murmure, cette parole qui inverse les critères de la bonne parole que nous avons entrevus. Le murmure se répand sans contrôle, caché, il vient souvent de l'extérieur, il fait et défait des réputations particulières, il est porté par des figures d'autorité et non par des converses dont la parole est dévaluée. Thérèse d'Avila et Jérôme Gratien en détaillent les thèmes favoris : la déploration du présent par rapport au temps des origines, le comparatisme d'un couvent à un autre, d'une personne à une autre, la critique par les plus anciens des plus jeunes ou de ceux qui sont à la tête des communautés, les plaintes sur l'autoritarisme ou le laxisme des supérieurs, la dénonciation des faveurs particulières. La libération de la parole interindividuelle est la cause principale de ces désordres qui sont l'inverse de

la parole critique portée par María, niaise, publique, ouvertement déplacée, presque burlesque.

## La parole obligatoire : acclamations et aveux

- 15 Cette discipline de la parole ne passe pas que par l'interdit. Il y a au couvent des paroles obligatoires ou encouragées, dont le propre est théoriquement de ne pas ou peu circuler. C'est évident pour les paroles adressées à Dieu, prières personnelles et liturgies, demandes, louanges, antiennes etc. qui constituent moins une parole circulante au sein de la communauté qu'une parole d'acclamation, assimilant les religieuses au chœur des anges. C'est encore le cas pour les oraisons jaculatoires que certaines religieuses marmonnent et qui n'échappent pas aux oreilles de leurs consœurs<sup>51</sup>. L'hagiographie rappelle à quel point ce type de prière sans cesse rabâchée peut se réduire à quelques mots, très peu formalisés. Une nièce de Thérèse d'Avila rompt le silence régulièrement en disant « Jésus, Jésus »<sup>52</sup>, une autre se contente d'un sommaire « pénitence, pénitence »<sup>53</sup>, là où les religieuses plus lettrées reprennent des versets des psaumes. Dans ce type de prière, le contenu, très stéréotypé même si chacune personnalise ses oraisons, importe en définitive très peu. Un exemple pousse très loin cette évidence, au Carmel de Cuerva, où une autre converse ignorante a entendu parler de l'*Amadis de Gaule* comme d'un roman d'amour alors que ce texte, l'une des publications les plus diffusées au début de l'époque moderne, est un roman de chevalerie jugé frivole, vain et condamné par toutes les autorités des ordres religieux féminins. Persuadée qu'il ne pouvait y avoir d'amour que pour Dieu, nous dit la chronique, et désireuse de ne pas oublier le nom de cet ouvrage, elle se l'était fait écrire sur un papier qu'elle gardait dans son scapulaire et le répétait « comme s'il eut s'agit d'une dévote oraison jaculatoire »<sup>54</sup>. Loin d'être réprimandée, la religieuse est laissée dans son ignorance, son confesseur jugeant ses intentions pures. Cette parole adressée à Dieu – ou à des statues, des visions – qui ne dit rien d'autre que la volonté d'être dévote, est tout à fait licite et sa régulation, ponctuelle, n'a pas véritablement la saveur de la faute. La chronique du carmel d'Ocaña vante ainsi une religieuse à qui il fallut imposer le silence tant elle louait en permanence Dieu à voix haute.
- 16 Mais au-delà du cas particulier de la prière et de l'office divin, les paroles obligatoires types sont les paroles dues à la prieure et à la communauté, dans certaines circonstances. Ce sont des aveux adressés à la communauté et, par son intermédiaire à Dieu, qui appellent moins un dialogue qu'une réponse. C'est le cas des examens de conscience, encouragés pendant un temps à heure fixe, quel que soit le lieu dans lequel la religieuse se trouvait. Celle-ci devait alors s'agenouiller et procéder à voix basse à son examen<sup>55</sup>. C'est tout particulièrement le cas de paroles échangées au chapitre des coupes, qui est le lieu d'une parole idéalement auto-dénonciatrice, encouragée par l'existence de zélatrices, chargée de surveiller dans la vie quotidienne les manquements à la règle et notamment au silence. Idéalement et rétrospectivement la faute s'y fait spectacle et discours sur soi, à des fins d'humiliation, comme chez Maria de la Purificación qui « après avoir demandé une licence pour le faire, dit au chapitre les pensées les plus intimes de son âme qui pouvaient contribuer à son humiliation et à son mépris, avec tant d'esprit et de larmes que tout le chapitre répandait des larmes, rendant grâce au seigneur de voir un tel exemple chez une novice »<sup>56</sup>. Dans le cas où la dénonciation ne viendrait pas des coupables elles-mêmes,



des dénonciatrices attitrées, dont c'est précisément l'office, s'en chargent. Le moment de l'administration de la peine constituant un risque d'épanchement émotionnel incontrôlé, il fait lui-même l'objet de précautions : la prieure ne doit pas avoir à hausser la voix et pour cela, doit attendre que sa colère soit retombée et maîtrisée avant de prononcer ou d'administrer quelque peine que ce soit. La gradation des peines concernant le silence est aussi significative du fait que la parole est d'abord pensée comme un danger pour la vie collective. Rire au chœur, ou faire rire les autres, faire du bruit dans sa cellule, avoir des conversations légères (*ociosas*), voilà des fautes légères, punies en théorie par des prières, des tâches supposées être humiliantes et des temps de silence. Parler au chapitre sans y avoir été autorisée, jurer ou parler sans maintenir la composition de soi adaptée – *desordenadamente* – constituent des fautes dites moyennes punies d'une discipline, toujours administrée par quelqu'un de plus vieux que la coupable. Quand ce type de faute se répète, quand une religieuse se rend au parloir sans en avoir l'autorisation, on bascule dans la faute grave, sanctionnée de deux jours de jeûne et de deux corrections. Enfin, les fautes dites les plus graves mettent directement en danger la hiérarchie communautaire. Parler à quelqu'un d'extérieur, médire de la prieure, tenir des propos « cachés » sur les autres dont la réputation – *fama* – est explicitement protégée par les constitutions, semer la zizanie, voilà ce qui vaut d'être recluse à part, disciplinée le dos nue et privée de la parole des autres (« de la compagnie des anges », dont le propre n'est pas de parler mais d'acclamer en chœur) en toutes circonstances. Ces paroles punitives, proférées devant tout le monde et qui n'appellent pas de réponse sont conçues en théorie comme un dernier recours. La vraie parole obligatoire, plus originale et supposée prévenir ce type de débordements dont les constitutions parodiques de Jérôme Gratien et Thérèse d'Avila nous rappellent à quel point ils étaient communs, est celle que l'on doit aux supérieures, érigées en confidentes régulières et obligatoires du reste de la communauté, de sorte que la prieure est en théorie celle qui maîtrise et concentre toute l'information qui est appelée à circuler et recueille les paroles de l'ensemble des religieuses pour leur offrir consolation et conseils spirituels et pour favoriser son discernement par une vue d'ensemble. Il faut venir parler à la prieure pour que ces paroles potentiellement déstabilisantes soient écoutées, protégées et que celle-ci puisse prévoir et prévenir les troubles à venir.

## La parole sacralisée : mise en scène de soi et passage à l'écrit

- 17 Il reste à comprendre une dernière dimension de cette régulation de la parole, sans laquelle le registre disciplinaire et obligatoire qui semble dominer la question tourne à vide. Toutes ces postures convenues ne doivent pas être ramenées unilatéralement à une forme de diabolisation de la parole, et ce pas uniquement parce qu'il existe une large tolérance pour des écarts négociés la règle commune. Tout au contraire, elles engagent plutôt une forme de sacralisation de celle-ci, en organisant sa rareté, en préparant les conditions et la mise en scène d'une parole plus légitime et efficace.
- 18 Celle-ci joue sur deux registres : la confiance, voire l'aveu, et la sentence édifiante de celle dont la réputation n'est plus à faire. Ces deux situations-types sont des éléments essentiels de la construction hagiographique de la vie conventuelle et de ses figures d'autorité. Le rôle central dévolu à la parole confiée à la prieure est l'un des éléments

du récit, porté par l'histoire de l'ordre du carmel déchaussé, d'une forme de gouvernement de l'amour qui caractériserait le fonctionnement des communautés carmélitaines. Il est destiné à la fois à lever les tensions communautaires et à garantir une forme de fluidité et de bienveillance dans l'exercice du pouvoir, la parole redoublant et adoucissant la règle. Si les prieures connaissent les états d'âmes et les scrupules des moniales – dans l'hagiographie des plus fameuses, c'est un don de clairvoyance qui anticipe leurs aveux – c'est pour ajuster leurs paroles à la situation, avec la plus grande « discrétion », le terme renvoyant à la fois à la neutralisation des tensions et des passions et au discernement nécessaire pour adapter les peines et les discours de consolation à chaque cas. Une partie des discussions entre les religieuses et leurs supérieures, ou entre les novices et leur maitresse, tourne autour de l'interprétation de la règle, des modalités de son application, de sorte que la norme supposée limiter la parole a aussi pour effet de l'alimenter, de se faire elle-même le sujet privilégié des conversations, en suspendant la norme pour mieux l'appliquer, un faux paradoxe qui a moins pour principe de limiter la règle que d'aménager et d'étendre son application. Le discours sur le silence, très commun dans la littérature spirituelle, est moins une contradiction ou un paradoxe du système que le cœur de sa dynamique, qui n'accepte les paroles singulières que si elles sont réflexives, remâchées, tendues vers l'exigence de la perfection, que si elles ont fait la preuve à la fois de leur nécessité et de leur pure intention, auquel cas un dialogue est possible, soit dans une relation de face à face entre une religieuse et une figure d'autorité, soit par le recours à une parole d'autorité, magistérielle, qui puisse faire publiquement l'exégèse de la règle. Il est difficile d'imaginer que cet équilibre délicat ne fonctionnait pas sans accroc. La mise en cause de la prieure, toujours possible, risque de ruiner l'équilibre théorique qui caractérisait cette circulation de la parole. Une partie des autorités ecclésiastiques, d'abord hors du Carmel, se méfiait de ce dispositif, à tel point que dans les années 1570, la prieure de la communauté de Séville fut accusée devant l'Inquisition de confesser ses religieuses<sup>57</sup>. Les consignes pour les visites de couvent laissées par Thérèse de Jésus laissent à penser qu'elle craignait que l'autorité de la prieure soit entamée par les visiteurs, en particulier car cela remettrait en cause sa capacité d'attirer les confidences des religieuses. Les tensions entre les religieuses et leurs supérieurs masculins atteignirent un point culminant à la fin des années 1580, au cours d'une série de péripéties que la mémoire officielle de l'ordre a en partie censurées<sup>58</sup>, dont l'un des enjeux était le mode de gouvernement des premières prieures : oral, épistolaire, horizontal, laissant une grande marge de liberté aux supérieures, notamment dans le choix des confesseurs, avec des règles écrites minimales et manuscrites, qui pouvaient varier d'une communauté à l'autre, dont l'application était discutée par lettre. Ce mode de gouvernement faisait primer la parole charismatique de la supérieure sur l'écrit, jugé moins labile, générateur de plus de scrupules, plus uniformisant<sup>59</sup>, charisme qui, dans les premiers temps de la réforme est encore largement un charisme personnel, enraciné dans la réputation ascétique des supérieures et dans leur proximité avec le charisme de la fondatrice elle-même, Thérèse d'Avila. Mais même dans les générations suivantes, l'autorité de la parole de la prieure passe en quelque sorte par sa position de force et par son charisme de fonction<sup>60</sup>, sans cesse mise en avant dans les sources hagiographiques proposées aux religieuses comme modèles de comportement. Il faut encore ajouter que si les enjeux propres à la rhétorique hagiographique conduisent à insister davantage sur le rôle des prieures, l'équilibre de la vie communautaire repose sur une tolérance parfois explicite pour les confidences interpersonnelles. La question



du choix du confesseur et du temps que l'on peut accorder aux religieuses au parler et de ce point de vue un enjeu crucial. Si le confesseur est avant tout une figure d'autorité et une incarnation de la discipline, si les sources hagiographiques ne se lassent jamais de souligner l'intense culpabilité des pénitentes, la régularité de la confession, les relations qui s'y nouent ont conduit l'historiographie de la direction spirituelle à considérer la relation confesseur-pénitente comme une forme de relation interpersonnelle, qui pouvait être mutuellement avantageuse et qui constituait un moment d'épanchement essentiel à la fabrique du sujet<sup>61</sup>. Les couvents sont pionniers dans le processus de privatisation de la confession personnelle qui se met en place lentement à compter du dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et le confesseur des moniales offre pour la communauté un double avantage : il respecte – en théorie – le secret de la confession et il est extérieur à la communauté sans en être radicalement coupé. La crainte du scandale est maîtrisée et la protection de la réputation du couvent est assurée. La parole ici exprimée ne circule pas. Il reste qu'au couvent, la liberté du choix du confesseur par les moniales est un enjeu politique de taille rarement laissé durablement aux mains des religieuses par leurs supérieures masculins<sup>62</sup> et que l'espace de parole offert par la confession, qui reste un espace disciplinaire est limité. Au-delà de la prieure et du confesseur, et malgré la crainte des amitiés particulières qui peuvent naître entre les religieuses, certaines constitutions jugent qu'adresser des paroles consolantes aux autres est un motif légitime de discussion pour prévenir l'aigreur, la mélancolie, la rancœur de celles qui sont en difficulté. Plus qu'une loi inamovible<sup>63</sup>, la règle de vie proposée aux religieuses est pensée comme un instrument normatif sur lequel repose l'équilibre communautaire : autant l'hagiographie ne cesse de mettre, évidence, l'observance sourcilieuse des religieuses, autant les exigences de la règle sont supposées être appliquées avec discernement par les supérieures.

- 19 Les échanges confidentiels avec les supérieures, le confesseur ou quelque religieuse de confiance ne sont pas la seule situation dans laquelle la parole peut être valorisée, y compris en dehors des cadres stricts exigés par la règle et les constitutions. Les sentences édifiantes des religieuses dont l'autorité est reconnue et qui ont sur faire la preuve de leur respect des exigences de la vie conventuelle sont un autre lieu commun. Elles se confondent d'ailleurs avec la parole des supérieures car celles-ci sont souvent à la tête de la communauté ou sont d'anciennes supérieures. La question de la mise en scène de la prise de parole, plus encore que la position qu'on tient dans la communauté, est ici cruciale. Toute la rhétorique du silence et toute la mortification qu'elle charrie mettent la parole en état d'exception, dans le double sens d'une exception légitime à la règle – on peut parler alors qu'on ne devrait pas – et d'une justification de la règle – il faut faire silence en temps normal pour que la bonne parole puisse naître. Il faut avoir testé la rareté des paroles de la locutrice, qui n'est qu'un élément parmi d'autres d'une réputation qui se bâtit ailleurs (ascétisme, ancienneté, mise en scène de la prière, observance, etc.) dont la conséquence est que la parole s'est fait attendre. Les paroles de Joana Guillén, celle-là même dont la seule présence était supposée faire taire les autres religieuses, sont ainsi des « sentences », dont il faut pondérer le « poids » et que les religieuses, « suspendues à sa bouche » recueillent comme des perles<sup>64</sup>. Le silence nourrit la charité et la rareté de la parole est une première garantie de sa qualité : la bonne religieuse retarde sa parole, elle suit ces poncifs inlassablement répétés de réfléchir avant de parler, sa parole a fermenté dans son cœur, a eu le temps de s'y infuser, car la bonne parole ne peut se propager au milieu du bruit et des controverses. La vie de sœur Feliciano de San José à laquelle nous reprenons ces images communes,

insiste sur cette rumination de la parole dans l'intériorité avant de la faire sortir : elle présente toute ouverture de la bouche comme un danger, montre à quel point la langue, destinée à recevoir l'hostie consacrée, doit se prémunir de toute forme de souillure, rappelle que parler, c'est refroidir mécaniquement, par le jeu de l'ouverture de la bouche, la température du « four » du cœur, théoriquement brûlant de dévotion, si bien qu'il faut, par précaution, passer deux fois chaque parole par la « lime » de la considération et de la chasteté avant de la poser sur la langue, de peur de la souiller. Une parole qui n'a pas été ruminée dans le four du cœur constitue une parole moins efficace, forcément plus mondaine. L'efficacité de la parole, le fait qu'elles soient effectivement « amoureuses, consolantes, comme des paroles du ciel »<sup>65</sup> comme les paroles que tient sœur Serafina Andrea Bonastre, carmélite non déchaussée de Saragosse, qui ne garde du monde « que la courtoisie », est un critère d'appréciation de sa légitimité<sup>66</sup>. Elle doit être prise dans son sens le plus fort, quasi performatif. Cette preuve par les effets, qui fait plus largement partir des critères de discernement de la vie mystique, en dit long sur l'exigence de mise en scène et sur l'appréciation de la performance corporelle que constitue l'art de poser une bonne parole, qui n'est jugée telle que parce qu'elle couronne tout un édifice de mise en scène de soi, et par la suite de mise en récit, dans le texte hagiographique lui-même. C'est ce qui permet à l'hagiographie, une fois de plus, de jouer avec les paradoxes qu'elle affectionne : c'est dans le silence que la parole se propage, qu'elle « court », dit l'hagiographe officiel des carmes, en renvoyant à une image d'Isaïe<sup>67</sup> (« la rivière court en silence »<sup>68</sup>) et la consécration de la parole passe par l'écrit, car elle permet de faire circuler silencieusement les sentences les plus édifiantes et lui confère une dignité qui reconnaît son efficacité.

- 20 La bonne parole est celle qui peut être écrite et qui doit être lue, voire conservée et archivée. Des décennies de travaux sur les bibliothèques conventuelles et, plus récemment sur le couvent comme lieu d'écriture, sont là pour rappeler que la conversation, théoriquement, se fait d'abord avec les livres<sup>69</sup>. Le passage à l'écrit joue plus concrètement sur un double registre. En premier lieu, prières, sentences ou extraits des écritures sont calligraphiés dans des cahiers, sur des papiers, parfois gardés autour du cou comme des amulettes, comme autant de paroles prises dans la tradition ou proférées par des personnages dont la réputation de sainteté est reconnue et destinés être portés, à circuler et à être répétées. Les religieuses les plus illustres laissent des conseils écrits (les « avisos » de Thérèse d'Avila<sup>70</sup>), font écrire des prières à leurs élèves, comme la franciscaine déchaussée Mariana de Jesús, dont les oraisons jaculatoires, sous forme d'abécédaire, rédigées pour les novices, ont été patiemment listées dans son hagiographie<sup>71</sup>, à la fois pour que la parole ne se perde pas mais aussi parce que, dès son vivant, elles ont circulé sous forme manuscrite et ont été recopiées par les religieuses qu'elle était destinée à former. Dans ce jeu, la frontière entre l'écriture et l'oralité se trouble, dans une situation qui, à une toute autre échelle, n'est pas sans rappeler celle du prédicateur<sup>72</sup> : les paroles sont pensées pour être écrites, elles sont prononcées parce qu'elles ont été lues ou parce qu'elles entretiennent avec l'écrit – les écritures, la littérature spirituelle – une parenté légitimante, de sorte que les paroles sentencieuses des religieuses semblent charrier toute la pesanteur de la tradition, dans une coïncidence qui n'est pas un hasard mais un effet recherché, une manière de faire vivre dans la parole une tradition venue de l'écrit mais déjà présentée, dans ces écrits, comme une parole. En second lieu, c'est l'hagiographie elle-même qui consacre la parole dans l'économie du texte écrit et qui, de ce fait, confirme la

circularité entre la bonne parole conventuelle et son écriture. D'abord, l'hagiographie contextualise les paroles, quitte à reproduire des « scènes » très stéréotypées – les paroles de l'agonisante, par exemple, les inflexions de la voix, l'émotivité de l'assistance – en reprenant tous les éléments de réputation qui viennent garantir la sainteté de celle qui parle. Ensuite elle élabore autour de ces paroles, les qualifie, les rattache aux Écritures, etc., et ce d'autant plus régulièrement que la source est imprimée, rédigée par un clerc, et non plus manuscrite, rédigée par les religieuses elles-mêmes. Ces choix d'écriture recherchent un effet d'imposition par la tradition, beaucoup plus marqué dans le passage à l'écrit, et encore plus dans le passage à l'imprimé, que dans l'inventivité orale des religieuses, effet qui est encore redoublé par la somme des paratextes qui consacrent toutes ces sources hagiographiques imprimées, qui mettent en avant leur validation par toutes sortes d'autorité et font précéder le texte lui-même de la publication des licences d'impressions, des avis des censeurs, des dédicaces, des proèmes au lecteur, des préfaces, qui disent au lecteur toute la qualité, l'utilité et l'orthodoxie de ce qu'ils vont lire. Enfin, ce mécanisme est encore appuyé par la mise en scène des paroles elles-mêmes, quand elles sont rapportées. De manière caractéristique, l'hagiographie recourt très peu au style indirect pour rendre compte des propos tenus par les religieuses et préfère jouer de la typographie pour mettre la parole à part dans le texte écrit : en italique, en exergue, sous forme de liste, etc. de sorte que c'est bien la parole qui est transmise et pas un vague contenu édifiant, mais une parole à laquelle l'imprimé et tout ce qu'il suppose en la matière de validation par les autorités ecclésiastiques et de consécration pour celle qui y a droit donne un surcroît de légitimité.

- 21 Le couvent, à la fois comme institution prétendant suivre des normes de fonctionnement explicites et écrites et comme communauté de religieuses animée par une vie sociale ayant ses dynamiques propres, met donc la parole en état d'exception. Non pas que celle-ci soit exceptionnelle en soi et que les religieuses soient effectivement toujours respectueuses des exigences de la règle en la matière, loin de là. Mais les conditions de l'énonciation et de la prise de parole, la réglementation du temps et des espaces de parole sont moins là pour interdire radicalement les mauvaises paroles que pour les placer hors-cadre. Tout se passe comme si l'exceptionnalité de la parole, dans une religion qui se pense comme la transmission d'une parole incarnée, avait besoin d'être placée hors du principe général de la règle – le silence – moins comme un problème ou un écart à la norme que comme une manière de la fonder, de la justifier et d'épurer le monde de la parole pour mieux la sacraliser quand elle respecte ce qu'on lui impose. La parole intempestive, anodine, mondaine est tolérée, peut-être largement, placée sous le régime juridique de la dispense, présentée comme un danger, comme une nécessité minimale mais vitale pour la vie de la communauté, une forme de concession dont les effets dangereux doivent être jugulés, non parce que le silence est un but en soi, mais parce qu'il est le milieu dans lequel certaines paroles, les seules qui vaillent sur le plan spirituel, peuvent véritablement se propager. Le régime disciplinaire qui peut faire surgir ces bonnes paroles nécessite un commentaire. Il est volontiers associé chez les modernistes à la « rupture » tridentine, et derrière elle, à l'entreprise de discipline sociale qui caractériserait une hypothétique « modernité » en gestation. Si nombre des exemples que nous avons pris sont animés par une recherche d'austérité qui est alors indéniablement associée à ce moment, il faut souligner que ces mécanismes structurent la vie monastique et conventuelle sur le très long terme, depuis le haut Moyen Âge et dans une référence constante aux premiers temps du

monachisme occidental, en suivant une dynamique connue de réformes et de retours auto-proclamés à l'austérité des origines qui dément largement la modernité de la discipline monastique. Il reste que l'exigence de silence, la logique disciplinaire devenue si familière dans l'historiographie de la première modernité, la mise en avant de l'austérité de la vie comme un marqueur quasi-identitaire et comme un produit d'appel pour les postulantes qu'on espère les plus zélées sont étroitement associés avec la production massive d'une hagiographie conventuelle manuscrite et imprimée, dont la réception va désormais très au-delà des milieux monastiques et dont le propos est de parachever un processus de mise en scène de la parole, déjà patent dans la vie conventuelle, qui consacre la parole édifiante, garantit et justifie la règle de vie elle-même comme un moyen de produire des paroles d'autorité.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ABELLÁN GARCÍA GONZÁLEZ, José Luis, « El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo », dans Lorenzo Piera Delgado, Luce Lopez Baralt (coord.), *El sol a medianoche: la experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 109-18.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer, L'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2021.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, « El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina », *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 36, 2018, p. 410-432.
- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, *Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015.
- BAHR, Cecilia, « Los ritmos del convento. El silencio y el sonido en el ámbito monacal femenino medieval (Castilla. Siglos XIII-XV) », dans Gerardo Rodríguez, Gisela Coronado Schwindt (dir.), *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar de la Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, p. 209-23.
- BARANDA LETURIO, Nieves, PIÑA, María Carmen (éd.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid, UNED, 2014.
- BARBEITO CARNEIRO, María Isabel, « Gestos y actitudes "feministas" en el Siglo de Oro español: de Teresa de Jesús a María de Guevara », dans Lisa Vollendorf (éd.), *Literatura y feminismo en España: (s. XV-XXI)*, Barcelone, Icaria, 2005, p. 59-76.
- BILINKOFF, Jodi, *Related lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, New York, Cornell University Press, 2005.
- CARRERA MARCÉN, Elena, « Honra, Social Authority, and Their Ideological Contradictions: Teresa of Avila's Views (1565) », *Hispanic Research Journal*, 4, 2007, p. 307-317.
- CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991.
- Écriture et Action, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

ESTELA-GUILLEMONT, Michèle, « “El silencio es útil a toda persona cristiana”. Considérations sur quelques silences au XVI<sup>e</sup> siècle », dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 23-46.

DEL SAGRADO CORAZÓN, Enrique, « Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española », *Ephemerides Carmeliticæ*, 13, 1962, p. 518-565.

EVANGELISTI, Silvia, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

GABRIEL, Frédéric, « Silence du crâne. Hypothèses pour une théologie du silence en image », dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 47-66.

GABRIEL, Frédéric, « Communautés du silence : clôture, intériorité, règles et traditions monastiques à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 10/3, 2012, p. 11-37.

HENRIET, Patrick, « *Murus silentii* : la construction de L'intériorité par le silence, de Grégoire Le Grand à Pierre Damien », dans Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette, *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*. Tome 1. *La question du langage*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 204-229.

HENRIET, Patrick, « Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale », *Philosophical Readings*, XII/1, 2020, p. 241-246.

GARCÍA VALVERDE, María Luisa, « “A son de campana tañida, conviene a saber...” . Escritura, claustro y mujer en el Antiguo Régimen », dans Ramon Baldaqui Escandell (éd.), *Lugares de escritura: el monasterio*, Alicante, Servicio de Publicaciones de la universidad de Alicante, 2016, p. 123-152.

TOSCA, Hugo Lezcano, « La oración jaculatoria en los siglos XVI y XVII: textos y libros », dans Anne Cayuela (éd.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)*, Saragosse, Prensas universitarias de Zaragoza, 2012, p. 59-94.

MORUJÃO, Isabel, *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (sécs. XVI-XVIII)*, Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 2013.

Isabel MORUJÃO, Isabel, « Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal », *Peninsula, revista de estudos ibéricos*, 0, 2003, p. 241-260.

OUEDRAOGO, Jean-Martin, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », dans *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83, 1993, p. 141-157.

ROOT, Jerry, « *A Space to Speke* »: *The Confessional Subject in Medieval Literature*, New York, Peter Lang, 1997.

ROULLET, Antoine, « Fondations de Carmels, Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles », dans Frédéric Graber, Martin Giraudeau, *Les Projets, une histoire politique (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses des Mines, 2018, p. 29-40.

ROULLET, Antoine, « Dieu à l'exclamatif. Usages de la parole, de l'écrit et posture dévote dans les oraisons jaculatoires (Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », dans Tiphaine Guillaibert-Madinier, Julien Ferrant, *Le langage de la foi dans l'Europe des réformes*, Paris, Garnier, 2019, p. 171-189.

SÁNCHEZ GARCÍA, Encarnación, « Rhétorique du silence en milieu chartreux pendant le baroque hispanique » dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 67-82.

WEBER, Alison, « Saint Teresa, Demonologist », dans Anne J. Cruz, Mary Elizabeth Perry (éd.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 171-95.

WEBER, Alison, « Spiritual Administration: Gender and Disorder in the Carmelite Reform », *Sixteenth Century Journal*, XXXI/1, 2000, p. 123-147.

WEBER, Alison, « The Partial Feminism of Ana De San Bartolome », dans Lisa Vollendorf (éd.), *Recovering Spain's Feminist Tradition*, New York, Publications of the Modern Language Association, 2001, p. 69-87.

## NOTES

1. *De la fundación de nro convento de monjas de Caravaca*, Biblioteca nacional de España (ci-après BNE), mss 7018, *vie de Barbara del Espiritu Santo*.
2. *Relación breve y verdadera de la vida y muerte de la Venerable Ines de*, BNE, mss 5631, fol. 161r°.
3. EUFRASIA DE SAN JOSE, *Fundación del conbento de Arenas y Traslación del a la ciudad de Guadalajara*, BNE, mss 7018, fol. 312r° ou *Muertas del monasterio de Loeches hacia 1642*, BNE, mss 8693, fol. 331v° ou encore *Relación de la vida y muerte de la Madre Isabel Ana de San Jose*, BNE, mss 12960-14, fol. 5v°.
4. MANUELA DE LA MADRE DE DIOS, *Vida de nuestra santa Madre Mariana de Jesús*, BNE, mss 7018, fol. 124r°.
5. *Vida de la Madre Violante De la Concepción*, BNE, mss 8693, fol. 538r°.
6. MANUELA DE LA MADRE DE DIOS, *Fundación de nuestro convento de religiosas descalças carmelitas de la Villa de Cuerba* (1639), BNE, mss 7018, fol. 104r° ou *Noticias del Convento san Jose de Sevilla y libro de profesiones* (1639), BNE, mss 8693, fol. 556v°.
7. Erving GOFFMAN, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979. Version américaine, originale : *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*, Anchor Books, 1961).
8. Patrick HENRIET, « Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale », *Philosophical Readings*, vol. XII, n° 1, 2020, p. 245.
9. Cecilia BAHR, « Los ritmos del convento. El silencio y el sonido en el ámbito monacal femenino medieval (Castilla. Siglos XIII-XV) », dans Gerardo Rodríguez, Gisela Coronado Schwindt (dir.), *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar de la Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, p. 209-223.
10. Frédéric GABRIEL, « Silence du crâne. Hypothèses pour une théologie du silence en image. », dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 47-66 ; Frédéric GABRIEL, « Communautés du silence : clôture, intériorité, règles et traditions monastiques monastiques à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 10/3, 2012, p. 11-37 ; Michèle ESTELA-GUILLEMONT, « "El silencio es útil a toda persona cristiana". Considérations sur quelques silences au XVI<sup>e</sup> siècle », dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 23-46 ; Encarnación SÁNCHEZ GARCÍA, « Rhétorique du silence en milieu chartreux pendant le baroque hispanique », dans Alexandra Merle, Guillaume-Alonso Araceli (éd.), *Les voies du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*, Paris, PUPS, 2013, p. 67-82 ; Patrick HENRIET, « *Murus silentii* : la construction de L'intériorité par le silence, de Grégoire Le Grand à Pierre Damien », dans Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette, *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*. Tome 1. *La question du langage*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 204-229.
11. La formule est de Nietzsche dans l'aphorisme 423 d'*Aurore*.

12. Elisabeth MAKOWSKI, « L'enfermement des moniales au moyen âge. Débats autour de la décrétale *Periculoso* », dans Julier Claustre, Isabelle Heullant-Donat, Elisabeth Lusset, *Enfermements*. Vol. I. *Le cloître et la prison*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2021, p. 107-117.
13. *Constituciones para los monasterios de religiosas de la congregación benedictina claustral, tarraconense y cesar-augustana*, Barcelone, Lorenzo Deu, 1615, p. 38.
14. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Constituciones », p. 817-840, § 1.11, « En dando las ocho, en invierno y en verano, se tanga a silencio y se guarde hasta otro día salidas de prima, y esto se guarde con mucho cuidado. En todo el demás tiempo, no pueda hablar una hermana con otra sin licencia, sino fueren las que tienen los oficios en cosas necesarias. Esta licencia de la priora es cuando para más avivar el amor que tiene al esposo, una hermana con otra quisiere hablar en él, u consolarse, si tiene alguna necesidad u tentación. Esto no se entiende para una palabra u pregunta u respuesta que esto sin licencia lo podrán hacer ».
15. *Regla y constituciones de las monjas reformadas descalzas augustinas*, Valence, Beniro Monfort, 1775, p. 119.
16. *Regla primera de la Gloriosa madre Santa Clara y Constituciones de las Monjas capuchinas de Castellón de la Plana*, Valence, Jayme de Bordazar y Artazu, 1696, p. 16.
17. *Regla de la gloriosa Santa Clara, con las constituciones de las monjas capuchinas del Santissimo Crucifixo de Roma, etc.*, Madrid, Luis Sánchez, 1619.
18. *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la orden de N. P. S. Francisco en toda esta familia cismontana*, Madrid, Imprenta Real, 1689.
19. *Constitutions des religieuses bénédictines de Saint-Sulpice dans le diocèse de Rennes*, Rennes, 1685, p. 98.
20. *Regla de San Agustin y Constituciones para las hermanas de la Visitacion*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1802, p. 146.
21. *Regla y Constituciones para las religiosas recoletas dominicas del sagradao monasterio de la gloriosa y esclarecida virgen Sana rosa de Santa Maria (1639)*, Puebla de los Angeles, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789, p. 61.
22. *Regla dada por nuestro padre San Agustin a sus monjas con las constituciones para la nueva recolección della*, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1648, p. 44.
23. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Visita de Descalzas », p. 841-855, p. 845 : « y que por ninguna puda caber mano ».
24. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Avisos », p. 857-861, p. 860.
25. Elena CARRERA MARCÉN, « Honra, Social Authority, and their Ideological Contradictions. Teresa of Avila's Views (1565) », *Hispanic Research Journal*, 4, 2007, p. 307-317.
26. Archives des Carmélites déchaussées, Séville, *libro de recibos 1615-1638*, mss, s. f.
27. Archivo Histórico Nacional (Madrid), Clero regular, legajo. 3850, *Vida y virtudes de Catalina María de Jesús*, s.f.
28. *Ordinario o ceremonial de las religiosas descalzas carmelitas conforme a las costumbres antiguas de su religion*, Alcalá, por la viuda de Juan Gracián, 1622, chap. XII.
29. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Visita de Descalzas », p. 841-855, p. 852 : « Llaneza en el hablar : también mirar en la manera de hablar que vaya con simplicidad y llaneza y religión, que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada que no ir tomando vocablos de novedades y melindres – creo los llaman – que se usan en el mundo, que siempre hay novedades. Préciense mas de groseras que de curiosas en estos casos ».
30. JUAN DE LA PALMA, *Vida de la serenísima infanta Sor Margarita de la Cruz, religiosa Descalça de S. Clara*, Madrid, Imprenta Real, 1636, p. 215.
31. Un exemple dans Patrick HENRIET, « Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale », *Philosophical Readings*, vol. XII, n° 1, 2020, p. 241.

32. Archivo Silveriano de Burgos (ci-après ASB), mss 57 D, 82A et B, *santas Costumbres de Segovia*, Tolède, Avila.
33. MIGUEL BAUTISTA DE LANUZA, *Vida de la Venerable Madre Teresa de Jhs*, Saragosse, Domingo la Puyada, 1656, p. 33.
34. MIGUEL BAUTISTA DE LANUZA, *Fundación y excelencias del convento de San Jose de Carmelitas descalzas de Zaragoza*, Saragosse, 1659, « traer en la lengua una mordaza, o en la boca el estropajo de fregar más sucio », p. 103.
35. BNE, mss 5807, *Vida de la Madre Juliana De la Madre De Dios*, fol. 60r°.
36. Gaspar MANCIBÓN, *Vida de la Venerable Madre Sor Joana Guillem*, Orihuela, Felipe Mey, 1617.
37. *Breve relación de lo que habemos podido descansar de las virtudes de algunas religiosas*, BNE mss 7018, fol. 367r°.
38. Luis MUÑOZ, *Vida de la Venerable Madre Mariana De S. Joseph, Fundadora de la Recolectión de las monjas Agustinas, priora del Real convento de la Encarnación*, Madrid, Imprenta Real, 1645, p. 283, « Hasta en el modo del andar, guardaba silencio, era con cierto modo que andando de una a otra parte apenas era sentida ».
39. BNE, mss 8693, fol. 556v°.
40. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Constituciones », p. 817-840, § 6.5 : « como no sean cosas fuera del trato que ha de tener la buena religiosa ».
41. On en trouvera un exemple récent dans Rosa María ALABRÚS IGLESIAS, Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, *Teresa De Jesús: la construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015.
42. Rosa María ALABRÚS IGLESIAS, « El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina », *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 36, 2018, p. 410-432.
43. Silvia EVANGELISTI, *Nuns : A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; María Isabel BARBEITO CARNEIRO, « Gestos y actitudes “feministas” en el Siglo de Oro español: de Teresa de Jesús a María de Guevara », dans Lisa Vollendorf (éd.), *Literatura y feminismo en España: (s. XV-XXI)*, Barcelone, Icaria, 2005, p. 59-76 ; José Luis ABELLÁN GARCÍA GONZÁLEZ, « El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo », dans Lorenzo Piera Delgado, Luce Lopez Baralt (dir.), *El sol a medianoche: la experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 109-118 ; Alison WEBER, « The Partial Feminism of Ana de San Bartolomé », dans Lisa Vollendorf (éd.), *Recovering Spain's Feminist Tradition*, New York, Publications of the Modern Language Association, 2001, p. 69-87.
44. Isabel MORUJÃO, *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (sécs. XVI-XVIII)*, Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 2013.
45. Alison WEBER, « Saint Teresa, Demonologist », dans Anne J. Cruz, Mary Elizabeth Perry (éd.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 171-195 ; Teresa DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Fundaciones », chap. 7 ou « Visitas de Descalzas », chap. 17.
46. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Visita de Descalzas », p. 841-855, p. 852.
47. « eres tú, la que andas inquietando a las monjas, haciendo oficio de diablillo ! »
48. « a ver si se pega un poco de santeza ».
49. ASB, mss 16 I, p. 7.
50. Carla CASAGRANDE, Silvana VECCHIO, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
51. Hugo LEZCANO TOSCA, « La oración jaculatoria en los siglos XVI y XVII: textos y libros », dans Anne Cayuela (éd.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)*, Saragosse, Prensas universitarias de Zaragoza, 2012, p. 59-94 ; Antoine ROULLET, « Dieu à l'exclamatif. Usages de la parole, de l'écrit et posture dévote dans les oraisons jaculatoires (Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », dans Tiphaine



- Guillabert-Madinier, Julien Ferrant, *Le langage de la foi dans l'Europe des réformes*, Paris, Garnier, 2019, p. 171-189.
52. BNE, mss 8693, fol. 475r°.
53. BNE, mss 5807, fol. 9v°.
54. BNE, mss 7018, fol. 98v°.
55. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Constituciones », p. 817-840, § 1.8.
56. ASB, mss 38 A, carmel d'Ocaña, « habiendo pedido licencia para ello, dijo en capitulo los más íntimos pensamientos de su alma que le pudiesen ser de humillación y desprecio. Esto hizo con tanto espíritu y lágrimas que las hizo derramar a todas las capitulares dando gracias a NS viendo tal ejemplo en una novicia ».
57. Enrique DEL SAGRADO CORAZÓN, « Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española », *Ephemerides Carmeliticae*, 13, 1962, p. 518-565.
58. Isabel MORUJÃO, « Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal », *Peninsula. Revista de estudos ibéricos*, 0, 2003, p. 241-260.
59. Alison WEBER, « Spiritual Administration: Gender and Disorder in the Carmelite Reform », *Sixteenth Century Journal*, XXXI/1, 2000, p. 123-147.
60. Sur ces différents charismes et sur leur jeu dans la réforme du Carmel : Jean-Martin OUEDRAOGO, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », dans *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83, 1993, p. 141-157 ; Antoine ROULLET, « Fondations de Carmels, Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles », dans Frédéric Graber, Martin Giraudeau, *Les Projets, une histoire politique (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses des Mines, 2018, p. 29-40.
61. Jerry ROOT, « A Space to Speke ». *The Confessional Subject in Medieval Literature*, New York, Peter Lang, 1997 ; Jodi BILINKOFF, *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, New York, Cornell University Press, 2005.
62. Alison WEBER, « Spiritual Administration: Gender and Disorder in the Carmelite Reform », *Sixteenth Century Journal*, XXXI/1, 2000, p. 123-147.
63. Le statut légal ou non des règles et constitutions monastiques et d'ailleurs débattu par les canonistes depuis l'émergence des ordres mendiants : Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer, L'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2021, « De la très haute pauvreté ».
64. Gaspar MANCIBÓN, *Vida de la Venerable Madre Sor Joana Guillem*, Orihuela, Felipe Mey, 1617, p. 117.
65. MIGUEL BAUTISTA DE LANUZA, *Vida de la venerable madre Feliciano de San Joseph carmelita descalza*, Saragosse, Domingo de la Puyada, 1654.
66. Raymundus LUMBIER, *Vida de la venerable Madre Sor Serafina Andrea Bonastre, fundadora principal del convento de la encarnación de monjas de la observancia de N. S. del Carmen de Zaragoza*, Carmelita-Saragosse, Juan de Ybar, 1675, p. 13.
67. « pro eo quod abiecit populus iste aquas Siloae quae vadunt cum silentio et adsumpsit magis Rasin et filium Romeliae », Is. 8, 6.
68. MANUEL DE SAN JERONIMO, *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesus*. Tome V. Prologue, Madrid, Geronimo de Estrada, 1706.
69. Nieves BARANDA LETURIO, María Carmen PIÑA (éd.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid, UNED, 2014 ; María Luisa GARCÍA VALVERDE, « “A son de campana tañida, conviene a saber...” ». Escritura, claustro y mujer en el Antiguo Régimen », dans Ramón Baldaqui Escandell (éd.), *Lugares de escritura: el monasterio*, Alicante, Servicio de Publicaciones de la universidad de Alicante, 2016, p. 123-152.
70. TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2004, « Avisos », p. 857-861.
71. BNE, mss 7999, fol. 14 r°.

72. *Écriture et Action, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 135-162.

---

## RÉSUMÉS

Cet article examine les contraintes qui pèsent sur la circulation de l'information et de la parole dans des couvents féminins de l'époque tridentine, en particulier chez les carmélites déchaussées, à partir de la manière dont elle est dévotement lise en scène dans les hagiographies des religieuses. Il s'agit moins de mettre en évidence une répression de la parole, selon le poncif qui voudrait que les couvents soient exclusivement des lieux de silence qu'une discipline, circonstanciée, précise, englobante, qui tente de réguler jusqu'aux espaces et aux temps de la récréation dont le propos est de légitimer certaines paroles au détriment d'autres et de dessiner un espace de parole ordonné. En posant que la prise de parole est l'exception, même si celle-ci est de fait fréquente, les normes conventuelles et l'usage que les religieuses savent en faire permettent l'émergence d'une parole sacralisée qui affermit l'autorité des supérieures et espère réguler la vie communautaire

This article deals with the constraints on the circulation of information and speech in Tridentine female convents, in particular among the Discalced Carmelites, based on the way it is devoutly portrayed in the hagiographies of the nuns. Rather than highlighting the repression of speech, according to the cliché that convents are exclusively places of silence, it emphasises the discipline of speech, which is circumstantial, precise and all-encompassing, and which attempts to regulate even the spaces and times of recreation, the purpose of which is to legitimise certain words to the detriment of others, and to draw an ordered space of speech. By assuming that speaking out is the exception, even if it is in fact frequent, the conventual norms and the use that the nuns know how to make of them allow for the emergence of a sacralized speech that reinforces the authority of the superiors and hopes to regulate community life

Este artículo examina las limitaciones en la circulación de la información y la palabra en los conventos femeninos tridentinos, en particular en comunidades carmelitas descalzas, a partir de la forma en que se retrata devotamente en las hagiografías de las monjas. En lugar de destacar la represión de la palabra y ensalzar los conventos como lugares de silencio, pone el acento en la disciplina de la palabra, circunstancial, precisa y omnímoda, que intenta regular hasta los espacios y los tiempos de recreo, cuya finalidad es legitimar ciertas palabras en detrimento de otras, y dibujar un espacio ordenado para la palabra. Al asumir que hablar es la excepción, aunque de hecho sea frecuente, las normas conventuales y el uso que las monjas sabían hacer de ellas permitían la aparición de un discurso sacralizado que refuerza la autoridad de los superiores y espera regular la vida comunitaria

## INDEX

**Keywords** : convents, hagiography, silence, speech, discipline, carmelites

**Mots-clés** : couvents, hagiographie, silence, parole, discipline, carmélites

**Palabras claves** : convento, hagiografía, silencio, palabra, disciplina, carmelitas

## AUTEUR

### **ANTOINE ROULLET**

L'auteur est historien moderniste, chargé de recherche au CNRS, rattaché au Centre de Recherches Historiques. Ses travaux portent sur les couvents féminins modernes, leur patronage, leur rapport à l'argent et au crédit