



HAL
open science

Capucines et capucins en Flandre au début du XVIIe siècle

Fabienne Henryot

► **To cite this version:**

Fabienne Henryot. Capucines et capucins en Flandre au début du XVIIe siècle. Être femmes dans une Église d'hommes entre Italie du Nord et Pays-Bas méridionaux Engagements, discours et réceptions, du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime, Julie Piront; Marie-Elisabeth Henneau, Oct 2017, Liège (Belgique), Belgique. pp.837-856. halshs-04206482

HAL Id: halshs-04206482

<https://shs.hal.science/halshs-04206482>

Submitted on 13 Sep 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Capucines et capucins en Flandre au début du XVII^e siècle

Référence bibliographique : « Capucins et capucines en Flandre au XVII^e siècle », M.-E. Henneau, C. Marchal et J. Piront (dir.), *Entre ciel et terre. Œuvres et résistances de femmes entre Gênes et Liège (Xe-XVIIIe siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 837-856.

Fabienne Henryot
École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques
Université de Lyon

Le monde franciscain se caractérise par une grande diversité à l'époque moderne, qui révèle moins des difficultés à se regrouper autour de valeurs communes, qu'une extraordinaire vitalité. Dans sa partie féminine, il connaît au début du XVII^e siècle une éclosion spectaculaire de couvents relevant de règles et de traditions différentes, quoique toutes liées à l'esprit de François et de Claire d'Assise : clarisses de l'observance, clarisses colettines, clarisses capucines, clarisses urbanistes réformées par Urbain IV ; annonciades rouges, récollettes et enfin, tertiaires régulières¹. Dans cet univers bigarré et complexe, on relève beaucoup de « faux amis ». C'est le cas des capucines dont il va être question ici, qui ne sont pas des clarisses mais des pénitentes qui observent la troisième règle de saint François. Leur assimilation aux capucines tient au fait qu'elles sont dirigées par des capucins, d'où l'homonymie trompeuse. La terre flamande a été particulièrement propice aux pénitentes du Tiers Ordre. Dès le XIV^e siècle, les communautés fleurissent autour de Saint-Omer. Malgré la révision de la règle imposée en 1521 par Léon X, l'expansion de cette nébuleuse franciscaine connaît au XVI^e siècle un coup d'arrêt lié à la mise sous clôture des sœurs et à l'affaiblissement de leur activité charitable².

C'est alors que naissent des initiatives originales qui, à la suite d'une relecture de la règle du troisième ordre, relancent la dynamique des fondations selon une orientation spirituelle nouvelle. C'est parmi ces initiatives qu'il faut situer la réforme de Françoise Taffin (1581-1642), en religion Françoise de Saint-Omer, qui prend corps à Bourbourg et s'étend ensuite rapidement dans l'Artois, les Flandres, les pays wallons, la principauté de Liège et jusqu'aux rives du Rhin, jusqu'à compter 20 couvents, grâce à l'action de Françoise et de ses deux filles Agnès de Bourbourg (1598-1651) et Ignace de Bourbourg (1600-1673). L'histoire de ces communautés de « capucines », comme elles se nomment elles-mêmes, groupées autour de l'observance de constitutions fixées définitivement en 1630, est documentée par une série de récits mis en œuvre dans la seconde moitié du XVII^e siècle. La découverte d'une vie manuscrite d'Ignace de Bourbourg parmi les documents du fonds jésuite des Fontaines de la Bibliothèque Municipale de Lyon, a éveillé notre curiosité pour ces sœurs dans le cadre plus

¹ MORACCHINI, Pierre, « Au cœur d'une province franciscaine. Les cordeliers, clarisses, sœurs grises et annonciades de France parisienne (XVII^e siècle) », *Revue Mabillon*, t. 12, 2001, p. 205-242.

² MORACCHINI, Pierre, « Tertiaires régulières de saint François », *Guide pour l'histoire des ordres et des congrégations religieuses. France, XVI^e-XX^e siècles*, éd. D.-O. Hurel, Turnhout, Brepols, 2001, p. 169-170.

large d'une enquête sur le rapport du monde monastique à la culture et aux pratiques de l'écrit³.

L'ambiguïté fondamentale qui réside dans le nom de ces sœurs « capucines » pose la question de la nature exacte des liens entre ces religieuses et les capucins installés massivement en Flandre à partir des années 1590. Jusqu'au milieu du siècle, trente couvents de capucins sont fondés dans ce qui devient la province gallo-belge ou « wallonne » en 1616⁴. La province s'étend des deux côtés de la future frontière entre les Pays-Bas méridionaux et le royaume de France, selon un axe est-ouest qui va de Saint-Omer à Malmédy, et un axe nord-sur reliant Marville et Bruxelles. À l'époque moderne, la *cura monialium* intéresse peu les capucins⁵ à la différence des récollets et des cordeliers, qui ont pensé véritablement la province de manière familiale, en tissant entre communautés masculines et féminines des liens très denses⁶. Les constitutions interdisent même aux capucins de prendre en charge la direction de sœurs, qu'elles observent ou non la règle de saint François. La direction des couvents de clarisses capucines ne s'est faite que sur injonction pontificale. Ceci dit, les tertiaires régulières ont tissé de leur côté des liens sacramentels et spirituels avec des religieux d'obédience variée, franciscains ou non⁷. Ainsi, au début du XVII^e siècle, toute configuration liant franciscaines et franciscains semble possible, en particulier dans ces Flandres du temps d'Albert et Isabelle, si favorables aux expériences régulières nouvelles⁸.

C'est sur l'émergence et la construction de ces liens qu'on va s'interroger ici, en considérant d'abord la manière dont la production des sources conditionne la manière d'évoquer ces relations entre religieux et religieuses dans ce microcosme flamand, puis en observant, à travers les trois figures de Françoise, Agnès et Ignace telles qu'elles sont restituées par ces sources, la nature exacte de ces liens.

Témoigner de la réforme : les sources et leurs réemplois

Pour repérer la place des liens entre capucins et « capucines » au commencement de la réforme voulue par Françoise de Saint-Omer, nous disposons principalement de sources secondaires, les biographies extrêmement abouties consacrées à Françoise⁹, à sa fille cadette

³ HENRYOT, Fabienne, « Croire, savoir, se souvenir. Typologie des gestes de l'écrit dans l'univers régulier à l'époque moderne », *Lire demain. Des manuscrits anciens à l'ère digitale. Reading Tomorrow. From Ancient Manuscripts to the Digital Area*, éd. Cl. Clivaz, J. Meizoz, F. Vallotton, Lausanne, PPUR, 2012, p. 541-562 ; « Les manuscrits théologiques d'Ancien Régime : vestiges, production, typologie », *Revue d'histoire des textes*, t. XI, 2016, p. 367-397.

⁴ *Chorographica descriptio provinciarum et conventuum fratrum minorum S. Francisci Capucinatorum, praedicator, sacerdotum, clericorum, et laicorum universorum eiusdem ordinis collectio, quor undam fratrum labore industria delineata, sculpta, impressa*, Turin, s.n., 1649. Sur les capucins de la province gallo-belge, voir P. HILDEBRAND, « Les origines des capucins belges (1585-1587) », *Collectanea franciscana*, t. 2, 1932, p. 326-347 et 462-488..

⁵ MAUZAIZE, Jean, *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, Lille-Paris, 1978, t. II, p. 880-888.

⁶ MORACCHINI, Pierre, *Recherches sur la notion de "famille franciscaine" en France du Nord et en Lorraine (fin XVI^e-fin XVIII^e siècles)*, Thèse de doctorat, université de Strasbourg, 2011.

⁷ Voir JEAN-MARIE DE VERNON, *Histoire générale et particulière du Tiers-Ordre de S. François d'Assise*, Paris, G. Josse, 1667, t. 3, p. 241-244 à propos des tertiaires régulières de la province Saint-François et p. 378-380 pour la province Saint-Yves.

⁸ WERNER, Thomas et DUERLOO, Luc, *Albert & Isabella, 1598-1621*, Bruxelles, Koninklijke musea voor kunst en geschiedenis, 1998 ; DUERLOO, Luc, *Dynasty and piety : Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg political culture in an age of religious wars*, Farnham, Ashgate, 2012. L'infante Isabelle vient visiter le couvent d'Aire fondé en 1625.

⁹ MATHIAS DE SAINT-OMER, *La vie de la vénérable Mère Sœur Françoise de Saint Omer, fondatrice de la réforme des Religieuses de la Pénitence, dites vulgairement Capucines qui a eu son commencement aux Pays Bas en l'an 1614. Tyrée des mémoires qu'ont laissés par écrit les Vénérables Mères Sœurs Agnes et Sœur Ignace de Bourbourg, qui ont succédées à*

Ignace¹⁰ et enfin à quatorze autres sœurs de la même réforme, dont Agnès, fille aînée de Françoise¹¹. Si ces textes relèvent tous du genre hagiographique, ou du moins édifiant, ils appartiennent à des régimes d'écriture différents. La vie de la Mère Françoise a été écrite en vue d'une publication, aboutie en 1666. C'est un capucin, Matthias de Saint-Omer¹², qui s'est chargé de la rédaction. À l'inverse, la vie de la Mère Ignace est restée manuscrite ; l'économie générale du registre, sans véritable page de titre ni sommaire final, donne à penser qu'il manque peut-être des pages ou, ce qui paraît plus probable, qu'il s'agit d'un volume appartenant à un ensemble plus vaste de biographies. Parmi les indices que ce manuscrit n'est peut-être pas complet, nous relevons la formule « madame Louyse de Lorraine, princesse de Ligne, prit l'habit de nostre sainte réforme sous le nom de sœur Claire Françoise de Nancy, de laquelle nous avons fait mention en plusieurs endroits de cette histoire »¹³. Ces mentions étant inexistantes dans le document conservé à Lyon, il doit s'agir d'une référence à un autre volume. Au commencement du manuscrit, par ailleurs, l'auteur place son texte dans la continuité d'autres biographies : « ayant fait l'éloge d'une mère dont la sainteté est le bonheur de sa fille [Françoise], et d'une fille qui tire sa gloire, après Dieu de sa mère [Agnès], il est juste de marquer les avantages d'une seconde fille qui ne receut pas moins que la première le mérite de celle qui les engendra »¹⁴. L'auteur ne s'y fait pas connaître et rien ne permet de dire s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Nous supposons malgré tout qu'il s'agit plutôt d'une religieuse, qui a eu à sa disposition des sources orales et écrites très précises et qui s'associe souvent, dans son récit, à la communauté. Enfin, la compilation de vies de religieuses de la réforme est restée manuscrite jusqu'à sa publication en 1878-1879 par le capucin Apollinaire de Valence.

D'un point de vue chronologique, les trois sources paraissent contemporaines, ou presque. La vie de Françoise a été rédigée dans le second tiers du XVII^e siècle. Celle d'Ignace, dans la version manuscrite conservée à Lyon, pourrait avoir été écrite au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles¹⁵. C'est aussi le cas, à notre sens, du recueil composite de vies de capucines, malgré ce qu'affirme son éditeur scientifique au XIX^e siècle. En effet, la dernière religieuse dont la vie y est rapportée, la converse Philippine de Saint-Omer, meurt en 1580. La comparaison de cette compilation et du manuscrit de Lyon montre que la première emprunte jusqu'à des phrases entières au second, tout en simplifiant le récit ; il a donc été écrit après, et le manuscrit constitue une étape essentielle dans la collecte des éléments essentiels de la biographie d'Ignace, et sans doute d'Agnès et d'autres sœurs dans le ou les volumes perdus. Il faut ajouter à ce corpus la vie de Claire-Françoise d'Anvers écrite et publiée par le capucin Mansuet de Neufchâteau en 1673¹⁶. Ainsi, en quarante ans, la chronique des origines de cette congrégation est entièrement fixée.

ladite Vénérable fondatrice leur propre Mère, en la charge de supérieure & Mère ancelle du couvent de S. Omer, S. Omer, Joachim Carlier, 1666.

¹⁰ BM Lyon, ms. SJ 8/560, « Commence la Vie de la Vénérable Mère Ignace de Bourbourg, fille cadette de notre illustre mère fondatrice Soeur Françoise (Taffin) de Saint-Omer ». Désormais *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, suivi du numéro de page.

¹¹ *Histoire des capucines de Flandre écrite au XVIII^e siècle par une religieuse de cet ordre*, éd. Apollinaire de Valence, Paris, Librairie Poussielgue, 1878-1879, 3 vol.

¹² Matthias de Saint-Omer échappe pour le moment à toute tentative d'identification. Il n'est pas connu de BERNARD DE BOLOGNE, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Venise, S. Coleti, 1747.

¹³ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 88.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵ *Vie de la Vénérable Mère Ignace* p. 283 : la biographe évoque « cette présente année » le décès de l'évêque de Saint-Omer, qui survient le 3 octobre 1701.

¹⁶ MANSUET DE NEUFCHÂTEAU, *La fidèle pénitente représentée en la vie de la vertueuse Sœur Claire-Françoise d'Anvers, pénitente capucine*, Mons, G. Migeot, 1673. L'auteur est un religieux lorrain qui a connu ensuite une carrière internationale, comme aumônier de Jacques III d'Angleterre puis comme prédicateur dans les provinces gallo-belge et flamande. C'est sans doute dans ce contexte qu'il s'est rapproché de Claire-Françoise d'Anvers.

Ces biographies ont toutes en commun de puiser aux mêmes sources primaires, qu'elles mentionnent voire citent au long. D'une manière générale, il semble que les capucines aient d'emblée pensé leur réforme et leur expansion comme un événement devant être nourri par l'écrit, en vue de réemplois – juridiques, spirituels, historiques – futurs. Ce faisant, les capucines flamandes se comportent comme la plupart des religieuses des autres traditions régulières, particulièrement actives à prendre la plume tout au long de l'âge moderne. D'après le recensement de Thomas J. Carr, qui fait état de 320 œuvres de religieuses françaises aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles¹⁷, les femmes situées dans l'orbite franciscaine, clarisses, sœurs grises et annonciades, sont certes parmi les moins prolixes (20 textes seulement), dissimulées qu'elles sont derrière le massif bénédictin, carmélitain, de la Visitation, des Ursulines de France et de Nouvelle-France, enfin derrière la nébuleuse de textes de cisterciennes largement alimentée par Port-Royal. Cependant, la grande variété de ces vingt textes montre que les filles de saint François se sont parfaitement approprié les comportements scripturaires féminins de leur temps. Ces écrits sont de six types.

Les témoignages directs en constituent une première catégorie. Matthias de Saint-Omer dit avoir consulté les dépositions écrites de religieuses qui témoignent des vertus de la Mère Françoise. Ainsi, sur l'humilité de la fondatrice, il convoque les souvenirs de Marie de Bilstein, une jeune allemande venue rejoindre la réforme en Flandre¹⁸. Au moins dix témoignages de ce type ont été recueillis au lendemain de la mort de la fondatrice. Ce procédé fait songer à un projet de béatification, que cette *Vie* souhaitait probablement alimenter, quoique la démarche n'ait finalement pas été poussée plus avant. Parmi ces témoignages, les plus consistants sont toutefois ceux des deux filles de Françoise, Agnès et Ignace, qui ont laissé de véritables biographies de leur mère à la demande de son mentor spirituel, le capucin Augustin de Béthune, désireux d'écrire la biographie de sa pénitente¹⁹. La disparition d'Augustin dès 1643 explique le recours à un autre religieux. Matthias de S. Omer est conscient que ces textes sont sujets à caution, en ce qu'ils sont portés par des sentiments de piété filiale qui les « dénaturent ». Il doit donc justifier la démarche d'Agnès et d'Ignace : elles ne témoignent pas tant, affirme-t-il, de leur mère par le sang, mais d'une femme exceptionnelle dont elles ont été les témoins et les confidentes ; elles ont répondu aux « âtrains de la grâce, qui les a obligé à ce faire pour honorer & glorifier Dieu »²⁰. Ignace fait à son tour l'objet d'éloges, utilisés par sa biographe, qui les a trouvés dans les « mémoires des religieuses du couvent de Douay »²¹ ou dans des dépositions signées²², qu'elle a toutefois préféré anonymiser. Ces témoignages et récits écrits ont de toute évidence été conçus pour être rendus publics. À travers ces textes et l'exercice de relecture des événements qu'ils exigent, les religieuses contribuent à construire un système mémoriel autour de la réforme, de ses valeurs spirituelles, de son interprétation de l'esprit franciscain, tout en s'y représentant actives. La communauté s'y trouve mise en scène à travers le jeu des regards que les unes portent sur les autres.

Parmi les écrits mobilisés dans ce système, on trouve en second lieu ceux qui relèvent de l'écriture de l'intime. La Mère Ignace a laissé un récit autobiographique, écrit à la demande son confesseur²³, resté inachevé du fait du décès de ce religieux qui délivrait Ignace de cette obligation. Cette pratique de l'autobiographie spirituelle est courante tout au long du

¹⁷ Thomas J. CARR, « A Checklist of Published Writings in French by Early Modern Nuns », *The Cloister and the World. Early Modern Convent Voices*, éd. Th. J. CARR, Charlottesville, Rookwood Press, 2007, p. 7-26.

¹⁸ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 174.

¹⁹ D'après *Histoire des capucines...*, *op. cit.*, t. I, p. 492.

²⁰ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, épître au lecteur.

²¹ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 114.

²² *Ibid.*, p. 202-203.

²³ Sans doute Christophe de Morlet, archidiacre puis doyen de la cathédrale de Saint-Omer, qui devient évêque de Saint-Omer en 1632 avant de décéder l'année suivante, qui fut effectivement confesseur de la mère Ignace de Bourbourg.

XVII^e siècle²⁴ ; elle relève toujours d'un acte d'obéissance à l'égard d'un directeur spirituel, sans quoi l'exercice est jugé malsain, nombriliste et complaisant. L'auteur de la biographie d'Ignace cite très longuement ce texte, appelé *Remarques*, marquant la rupture avec le récit narratif par une calligraphie plus grosse et plus travaillée, selon une codification qui pose la question essentielle de la voix énonciative dans le récit, étant entendu que l'héroïne se définit moins par ce qu'elle a fait que par ce qu'elle est et expose²⁵. Ignace doit parfaitement savoir que ces autobiographies gardent rarement leur caractère initialement confidentiel et qu'elles sont souvent données à lire comme de véritables traités spirituels. On lit ainsi :

« sy pourtant nous en croyons au témoignages que les religieuses ont donnés de la vertu qu'elles ont veu pratiquer à la mère Ignace, pendant qu'elle gouverna leur couvent de Douay [...] cependant c'est ce qu'on ne peut presque point remarquer dans ses propres escrits, par ce qu'elle s'exprime fort sobrement sur ces matières, et toujours avec beaucoup de charité et de modestie, rapportant ces choses seulement pour instruire celles quy en rencontreront de pareilles, et non pour en former aucune plainte »²⁶.

Ignace de Bourbourg sait donc qu'elle sera lue un jour par ses sœurs, et pas seulement par son confesseur. On peut alors soupçonner une certaine autocensure, mais aussi un effort d'explication et de justification de ses sentiments et de ses actes.

En troisième lieu, les religieuses pratiquent l'écriture pastorale à l'échelle de leur communauté. Françoise de Saint-Omer a laissé par écrit des injonctions à l'observance et à la sainteté, qui lui confèrent un véritable magistère spirituel :

« Le grand désir qu'elle avoit de profiter toujours de plus en plus à ses filles, luy fit composer en son Noviciat un *Alphabet* très dévot & tout spirituel, contenant des ferventes aspirations, fort propres pour faire naître, nourrir & conserver dans l'esprit de ses filles le saint amour de Dieu, la piété & l'introversion, lequel *Alphabet* (après leur en avoir fait une fois la lecture), elle en donne à chacune en particulier une copie, les exhortant de s'en servir & de le mettre en pratique »²⁷.

Ce type d'écriture permet à l'observance de prendre corps autour de textes censés tenir lieu de « bibliothèque » (le recours à l'ordre alphabétique et à l'ordonnancement des matières abordées dans le recueil évoque justement ce lieu) et de référence unique pour toutes les sœurs.

Ensuite, les sœurs pratiquent l'art épistolaire, et réunissent ensuite les missives en véritable archive de la réforme. La correspondance favorise la bonne administration des communautés, mais aussi la circulation de modèles de vertus. Écrivant à Agnès de Bourbourg à la mort de sa mère en 1642, les sœurs de Bergues prennent plaisir à rappeler le talent de la fondatrice en matière de prédication et d'exhortations²⁸. En d'autres circonstances, la lettre sert à communiquer des nouvelles importantes, comme le font les sœurs de Saint-Omer en 1636 quand elles écrivent à Françoise qu'elles l'ont élue ancelle et qu'elle doit revenir de toute urgence²⁹. Écrite parfois collectivement, la lettre est aussi destinée à une lecture publique, soit pour les nouvelles qu'elle véhicule et qui peuvent intéresser toute la communauté, soit parce qu'elle constitue un véritable petit traité spirituel, et qu'il est au surplus autographe, donc de grande valeur symbolique.

Les sœurs s'impliquent, en cinquième lieu, dans la production de textes normatifs. C'est Françoise de Saint-Omer qui rédige les constitutions, l'évêque Jacques Blazaeus l'ayant jugée capable de cet exercice de lecture et d'interprétation de la règle du Tiers Ordre. Cela n'a rien

²⁴ LE BRUN, Jacques, *Sœur et amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2013.

²⁵ PAIGE, Nicholas D., « Genèse d'une mentalité littéraire : les leçons de la transmission de l'autobiographie religieuse au XVII^e siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°49, 1997, p. 243-259.

²⁶ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 91.

²⁷ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ *Ibid.*, p. 172.

²⁹ *Ibid.*, p. 206.

d'exceptionnel chez les franciscaines de l'âge moderne³⁰. Françoise fait une première proposition en 1614, puis doit les remanier en 1616 à la demande du même évêque, « qui jugea nécessaire qu'elle travaillât à les étendre, & coucher par écrit en termes bien claires, bien intelligibles, & en telle forme qu'elle & ses compagnes desiroient entreprendre de les observer tout le temps de leur vie »³¹. En 1625, voyant l'expansion de la réforme, elle décide « de vaquer sérieusement à la revue & examen des Constitutions avec ses chères filles ». Le travail est cette fois collectif et les couvents s'échangent par courrier des remarques et réécritures des différents articles de ces constitutions. Ces dernières sont approuvées en 1630 par l'évêque, Mgr Boudot, puis par le Saint-Siège. Elles sont imprimées une première fois cette année-là, puis en 1632³².

Enfin, les biographes mobilisés dans l'écriture de l'histoire de la réforme peuvent compter sur les archives conventuelles. Quoique les constitutions soient silencieuses sur cette question, il est certain que chaque maison est attentive à la tenue des archives, puisque Matthias de Saint-Omer, la biographe d'Ignace et la sœur anonyme qui compile l'histoire de la congrégation au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles affirment avoir recueilli des documents dans chaque établissement. Celui de Saint-Omer s'impose comme un véritable « chef d'ordre » qui centralise les archives communes à toute la congrégation, notamment un « registre des fondations »³³ aujourd'hui introuvable.

Hormis les constitutions dans leur ultime version, celle de 1632, tous ces documents primaires ont disparu³⁴. Tel qu'ils apparaissent au filigrane des biographies, ils montrent des femmes qui s'emparent de l'écriture et du pouvoir symbolique qui y est associé, même quand cette écriture est suscitée par un pouvoir masculin, qu'il s'agisse d'une autobiographie spirituelle, des constitutions ou d'une collecte de témoignages sur une sœur décédée. Toutes ces sources ont aussi en commun d'être produites intentionnellement, dans le but de construire une image : image de soi par la correspondance ou l'autobiographie, image de la communauté par la tenue des archives par exemple. Elles cherchent toutes à dire le cloître par l'écrit. Le cas n'est pas si fréquent à ce moment du XVII^e siècle. Chez les bénédictines du Calvaire, par exemple, l'écriture de traités spirituels, de chroniques et de biographies spirituelles est le fait du personnel masculin dirigeant les sœurs et les communautés, comme le capucin Joseph de Paris, co-fondateur de la congrégation, ou le récollet Siméon Mallevaud, son premier annaliste³⁵.

Certes, les femmes n'ont pas le monopole de l'écrit dans le cloître. On trouve plusieurs allusions à des textes produits par des hommes, notamment ceux d'Emmanuel d'Arras, capucin et directeur de la Mère Agnès, puis de sa sœur Ignace entre 1648 et 1651 ; cette dernière aurait écrit dans son autobiographie : « il me donna beaucoup de documents [traités spirituels] tant pour ma conduite intérieure, que pour le service et l'utilité de nos chères consoeurs »³⁶, en complément des exhortations et prédications prononcées au couvent. De même, une sœur travaillée d'une peine intérieure demande à Ignace, alors mère ancelle à Saint-Omer, les secours d'un capucin ; Ignace l'accorde et la sœur et le religieux échangent

³⁰ MORACCHINI, Pierre, « Quand les clarisses lisent et éditent leur règle et leurs constitutions », *Les femmes dans le cloître et la lecture (XVII^e-XIX^e siècles)*, éd. F. Henryot et Ph. Martin, Paris, Beauchesne, 2017, p. 95-145.

³¹ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 143.

³² *Les constitutions régulières des sœurs de la pénitence du Tiers Ordre réformé du glorieux Père Séraphique S. François, dites vulgairement Capucines. Confirmées par nostre S. Père le Pape Urbain VIII*, Saint-Omer, Pierre Geubels, 1632

³³ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 219.

³⁴ À l'exception de bribes de correspondance du couvent de Douai, A.D. Nord, 97H8.

³⁵ HUREL, Odon, « La question de la lecture chez les bénédictines modernes. Quelques remarques autour des bénédictines du Calvaire au XVII^e siècle », *Les femmes dans le cloître...*, *op. cit.*, p. 147-170. HENRYOT, Fabienne, « Siméon Mallevaud et les *Annales calveriennes* (1671) : un récollet au service des bénédictines du Calvaire », *Les bénédictines de Notre-Dame du Calvaire : histoire et spiritualité*, éd. O. Hurel, Paris, Riveneuve éditions, à paraître.

³⁶ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 112.

par écrit grâce à des billets où la sœur pose des questions sur son état spirituel et de petits traités où le religieux répond longuement³⁷. Cela signifie aussi que les sœurs ont identifié les capucins comme des interlocuteurs privilégiés, en ce qu'ils partagent des valeurs spirituelles communes. Ils représentent pour elles les intermédiaires de la vraie spiritualité franciscaine : « pour s'instruire toujours de plus en plus des saintes maximes de ce Père séraphique, elle se plaisait beaucoup à l'entretien spirituel qu'elle avoit avec les Révérends Pères capucins qu'elle regardoit comme les vraies enfants de saint François, et en cette qualité, elle les chérissait beaucoup »³⁸.

Cette posture d'« écrivaine » ou de « scriptrice » constitue un levier utile aux religieuses dans la négociation d'une véritable autorité juridique (à travers les constitutions), spirituelle (avec les biographies, autobiographies et traités didactiques) et mémorielle (avec le tenue de chroniques). Sous l'œil averti du personnel épiscopal de Douai et de Saint-Omer et des capucins de la province gallo-belge, les sœurs consacrent un temps visiblement quotidien à noircir le papier pour affirmer leur présence dans le paysage régulier, la justifier, et construire dès les premiers instants une *memoria* conforme aux canons hagiographiques et historiques du temps, fondée sur l'exaltation des vertus, un comportement héroïque des premières sœurs et une gestion domestique sans défaut. Ce faisant, c'est aussi une place dans le tiers-ordre régulier qu'elles se taillent, au moment où il est travaillé par d'innombrables transformations. En somme, l'écriture fait la réforme, au sens où le projet de Françoise de Saint-Omer est d'abord un projet d'ascèse personnelle, qui n'est pas destiné à être visible – encore qu'elle maîtrise à merveille la spectacularisation de sa vocation dans le milieu bourbourgeois³⁹. En écrivant pour elles-mêmes, mais aussi en permettant la circulation de textes construits comme celui de Matthias de Saint-Omer, ou de bribes de textes manuscrits dans l'espace public, elles font de la réforme une réalité sociale et spirituelle. D'autre part, le choix du genre biographique dans lequel viennent ce fondre ces sources autorise une véritable recomposition des faits, à travers divers procédés narratifs mis au service d'une démonstration d'autorité et de légitimité⁴⁰.

Dans la construction de cette autorité et de cette légitimité, les capucins sont identifiés comme de véritables partenaires de la rénovation d'un ordre religieux en perte, opération dans laquelle hommes et femmes savent exactement quel rôle ils doivent jouer. Les relations interpersonnelles au sein de la famille Maes-Taffin, telles qu'elles sont réinterprétées dans les biographies rédigées dans le dernier tiers du XVII^e siècle, préfigurent dès l'origine de la réforme la nature des liens entre hommes et femmes dans la future congrégation.

Présence et absence des figures masculines : la famille Maes-Taffin

Sans tomber dans une exploration psychohistorique⁴¹ des entreprises menées par la famille Maes-Taffin autour de la revitalisation de la règle du troisième ordre de saint François au début du XVII^e siècle, il convient de s'arrêter un moment sur quelques événements familiaux

³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁸ *Ibid.*, p. 263.

³⁹ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 115-116 et 145, à propos de l'entrée de Françoise dans la clôture, véritable cérémonie publique.

⁴⁰ JOUHAUD, Christian, SCHAPIRA, Nicolas, RIBARD, Dinah, *Histoire, Littérature, Témoignage*, Paris, Gallimard, 2009.

⁴¹ On sera prudent sur cette approche de l'histoire : FRIEDLÄNDER, Saul, *Histoire et psychoanalyse : Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*, Paris, Editions du Seuil, 1975 ; BIZIÈRE, Jean-Maurice, « "Before and after" Essai de psycho-histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 27, n° 2, 1980, p. 177-207.

qui paraissent déterminants dans le processus de réforme. Les biographies des trois protagonistes, Françoise, Agnès et Ignace, divergent sur un point essentiel, celui du parti-pris de la narration. Françoise est présentée par Matthias de Saint-Omer comme une femme forte que rien n'arrête, ni les sentiments, ni les difficultés matérielles et sociales, qui sait démarcher les corps constitués et les institutions ecclésiastiques pour faire aboutir son projet de vie recluse et de réforme. C'est peut-être là l'effet de la plume du capucin, qui présente Françoise comme un être aux vertus androgynes, sans doute parce que dans le processus de refondation du Tiers Ordre, Françoise n'est pas accompagnée d'un homme, comme on le voit dans d'autres situations célèbres (Alix Le Clerc / Pierre Fourier ; François de Sales / Jeanne de Chantal par exemple)⁴². À l'inverse, les vies d'Agnès et plus encore, d'Ignace, cèdent beaucoup plus de place aux sentiments, aux états d'âme, aux difficultés, aux sinuosités de la vocation. Elles n'ont pas été écrites dans le même contexte que la vie de leur mère, ni, de toute évidence, par la même personne.

Dans les trois textes, la figure paternelle s'impose entre absence et présence, mais avec des conséquences divergentes. Françoise Taffin, un temps pensionnaire chez les bénédictines de Bourbourg, perd sa mère alors qu'elle n'a que seize ans. Son père souhaite alors la marier pour l'établir socialement sans délai. Il lui choisit pour époux Alexandre Maes, juriste, conseiller de la châtellenie de Bourbourg, ancien élève des jésuites. Elle habite d'abord avec lui chez ses beaux-parents. Son beau-père s'impose comme le mentor qu'elle a perdu au sein de sa propre famille. Il lui donne à lire des livres de piété, rôle traditionnellement dévolu, dans les textes hagiographiques, aux mères :

« comme une partie des délices de ce vénérable Vieillard étoit la lecture des bons livres, il en faisoit bonne part à sa chère fille qui de son côté étant fort dévote, y prenoit un grand goût, & se porta du depuis avec tant d'affection à ces pieuses lectures qu'elle ne pouvoit s'en souler, sur tout aux œuvres du R. Père Louys de Grenade, qui attiroient en son cœur le feu sacré du saint amour de Dieu ; comme aussi à la vie des Saints ou elle contentoit merveilleusement son esprit [...] & de vray les bons livres ce sont de sages Pedagogues, qui nous enseignent à devenir meilleurs »⁴³.

C'est donc d'un homme que vient sa formation. Puis Monsieur Maes décède à son tour, ce qui lui fait perdre « ses sages conseils & salutaires instructions ». À ce moment, la maison des Maes est régulièrement peuplée de capucins qui, n'ayant pas encore de couvent à Bourbourg (il sera fondé seulement en 1620), s'installent chez les Maes lorsqu'ils sont sollicités dans la ville pour des prédications. Un frère d'Alexandre, Roger Maes, entre d'ailleurs chez les capucins sous le nom de Célestin de Bourbourg. Les religieux deviennent ainsi les directeurs spirituels de la jeune Françoise⁴⁴. Ils l'initient à l'oraison mentale, faisant encore circuler les livres dans le foyer, notamment l'*Aiguillon d'amour divin* de saint Bonaventure, qui l'aide considérablement, dit son biographe, à passer l'étape du deuil de son beau-père. C'est à la lecture de la vie des saints qu'elle conçoit l'idée d'une vie conjugale abstinent. Elle parvient à convaincre son époux de vivre en perpétuelle séparation. Inexistence du père, disparition du beau-père, escamotage pur et simple de l'époux : les débuts dans la vie de Françoise Taffin sont placés sous le signe de l'absence, subie ou désirée, de la figure masculine. Dans le même temps, elle régit la vie spirituelle de sa maisonnée, qu'il s'agisse de ses filles Antoinette (future mère Agnès) et Barbe (future mère Ignace) qu'elle consacre à Dieu dès leur plus jeune âge, ou de ses servantes qui, sous son influence, entrent en religion. Ignace, dans son autobiographie, témoigne de la variété et de l'importance des exercices spirituels imposés à toute la maison, vêpres, salut, messes, prédication, lectures spirituelles et une heure par jour

⁴² Sur ces « couples nécessaires », voir BERNOS, Marcel, *Femmes et gens d'Église dans la France classique (xvii^e-xviii^e siècles)*, Paris, Ed. du Cerf, 2003, p. 205-209.

⁴³ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴⁴ L'*Histoire des capucines...*, *op. cit.*, p. 14-15, précise qu'il s'agit entre autres de Raphaël de Tournai, dans le siècle Denis de Clerck, entré en religion au couvent de Bruxelles en 1593.

d'oraison à l'église paroissiale de Bourbourg⁴⁵. De la sorte, Françoise s'impose comme une véritable « supérieure » dès son mariage.

Au début de l'année 1612, elle prend pour directeur le capucin Augustin de Béthune, dont Matthias de Saint-Omer fait l'éloge :

« homme sçavant, d'une grande piété, d'une haute capacité pour les choses intérieures, & d'une vertu si approuvée de tous les Pères Capucins de la Province Wallone, qu'après l'avoir employé aux charges de maître des Novices, & de gardien en divers convents, luy ont mis entre les mains le gouvernement de toute la province, le choisissant plusieurs fois pour leur provincial ; & est décédé dans les exercices de cette charge »⁴⁶.

Augustin de Béthune assistera Françoise jusqu'à son agonie en 1642. C'est elle qui l'a choisi, sur la foi de sa réputation ; elle est allée le solliciter au couvent de Saint-Omer où il est gardien depuis quelques mois⁴⁷. C'est lui qui l'aide à donner un sens à un appel mystique qu'elle aurait ressenti pendant l'oraison mentale, un jour qu'elle priait dans le chœur des clarisses anglaises de Gravelines. Elle a compris qu'elle devait suivre la règle de saint François ; or, il n'y a pas de capucines en Flandre et les religieuses de Paris, installées depuis 1606, n'acceptent pas de recrue non française. Augustin de Béthune lui propose alors de transformer sa propre maison en monastère si jamais un jour elle est veuve. Elle entraîne sa fille aînée Antoinette, dont elle est visiblement proche, dans ses propres aspirations à la sainteté. La jeune fille souhaite entrer chez les bénédictines de Notre-Dame de la Paix à Bourbourg. Son père, toutefois, n'est pas d'accord – entre les lignes, on devine qu'il ne consent qu'à regret à cette surenchère de dévotion dans sa maison. Il demande alors l'expertise d'un ecclésiastique pour sonder sa vocation. « A cet effet il employa un Père de la Compagnie de Jésus, ne se voulant confier aux Pères Capucins en cette matière, de crainte qu'ils ne jetassent pas la sonde assez profonde, d'autant qu'il les savait instruits du désir de sa femme de se faire elle-même religieuse »⁴⁸. Alexandre Maes semble craindre un véritable complot capucin dans sa maison. Le jésuite confirme la vocation d'Antoinette et elle entre chez les bénédictines. Pour peu de temps : tombée gravement malade, elle est renvoyée à ses parents. De retour chez elle, les capucins reprennent la direction de sa conscience, à grand renfort de confessions et de conférences spirituelles. La future Mère Agnès est ainsi un enjeu de pouvoir entre son père et sa mère ; entre le siècle, même dévot, et le cloître ; entre les formes de vie monastique traditionnelles et celles, au sein du franciscanisme, se renouvellent au début du XVII^e siècle.

Or, Alexandre Maes meurt le 25 janvier 1614 ; Françoise a 33 ans. Tous les liens familiaux masculins ont été abolis, remplacés par des liens spirituels avec des capucins, constituant désormais la famille de substitution des trois femmes Maes. Antoinette prend aussitôt le parti de se cloître avec sa mère. Mais Barbe est à peine adolescente. Son expérience du deuil et de la proximité capucine dans son environnement domestique diffère complètement de celles de sa mère et de sa sœur. Elle note dans son autobiographie que les capucins sont devenus des habitués de la maison de son père et qu'ils lui ont fait lire « le traité des grandeurs de saint Joseph, dans lequel elle trouva une oraison très longue qu'elle apprit parce qu'elle la goustoit beaucoup »⁴⁹. On ne peut pas ne pas souligner ici la référence à saint Joseph, père nourricier, à travers une lecture elle-même nourricière qui conduit l'enfant à l'oraison mentale ; « elle fit instance d'avoir ce livre à son usage particulier, ce qu'ayant obtenu, elle le tint tousjours

⁴⁵ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 10.

⁴⁶ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁷ P. HILDEBRAND, « Notes sur le P. Augustin de Béthune et les premières capucines flamandes », *Études franciscaines*, t. XLII, 1930, p. 316-322.

⁴⁸ *Histoire des capucines...*, *op. cit.*, t. II, p. 13.

⁴⁹ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 12-13.

comme son second ». Sa mère lui donne ensuite les Exercices de Bellintani capucin italien⁵⁰, ouvrage qui lui permet de perfectionner son apprentissage de l'oraison mentale. Mais Barbe était très proche de son père. Il ne lui reste plus que des modèles féminins sur lesquels régler sa vie : sa mère bien sûr, mais qui se trouve rapidement accaparée par ses nouveaux projets ; et Antoinette, « sa sœur aînée qui estoit ia tout à Dieu »⁵¹.

Trois mois après la mort de son mari, Françoise commence son projet de fondation d'une congrégation dans l'orbite franciscaine, dans sa propre maison. C'est Augustin de Béthune qui, d'accord avec l'évêque Jacques Blasaeus, lui-même franciscain d'origine brugeoise, impose à Françoise la règle du troisième ordre. On peut s'étonner ici que le religieux n'ait pas privilégié les clarisses capucines, d'une part parce que l'ordre commence alors à entrer en France et que le couvent des colettines d'Amiens passe même aux capucines en 1615 ; et d'autre part parce que ces sœurs sont traditionnellement fidèles aux capucins, ce qui aurait été institutionnellement plus cohérent. Quant aux tertiaires régulières cloîtrées ou en passe de l'être dans la première moitié du siècle, elles sont déjà nombreuses dans les Pays-Bas. Ceci dit, il existait alors un précédent important : la réforme de Pfannereg, en Suisse, conduite par Elizabeth Spitzlin, une tertiaire régulière († 1611) sous la conduite du capucin Louis de Einsiedeln, qui venait de mettre le couvent de Pfannereg sous la direction des capucins dont les sœurs ont adopté le mode de vie, avant de se répandre dans nombre de couvents de Suisse et de l'espace germanique⁵². Cette réforme associant des tertiaires régulières et des capucins a pu motiver les capucins wallons de s'appuyer de préférence sur la règle du troisième ordre pour les projets de Françoise Taffin. Le calcul n'est sans doute pas mauvais car il s'avère que les premières recrues de Françoise sont précisément des béguines, c'est-à-dire des femmes proches de l'esprit de la troisième règle⁵³. Ainsi, au lieu de saturer l'espace social avec un nouvel ordre féminin dont la capacité à recruter n'était pas assurée, il paraît judicieux d'avoir choisi une règle assez plastique pour autoriser une nouvelle congrégation tout en favorisant un esprit régulier qui suscitait déjà l'adhésion. Du reste, les capucins wallons, conformément à leurs constitutions, ont renoncé à prendre la direction de la maison de Françoise, et de toutes celles qui suivront. Leur proximité avec les trois femmes tient à leur bonne volonté, et non pas à un lien institutionnel.

Françoise négocie les autorisations urbaines d'installation d'une communauté régulière et commence la transformation de l'espace domestique en couvent. Toute occupée à ses dévotions et ses projets réguliers, elle laisse Barbe, sa fille cadette livrée à elle-même. Elle n'a guère le courage de lui dire qu'elle va se faire pénitente, consciente que c'est comme si l'enfant perdait ses deux parents, d'autant que la nouvelle destination de la maison familiale obligera Barbe à partir. C'est finalement François de Saint-Omer, capucin qui dirige alors Françoise, qui explique les intentions de la mère à la fille. Elle est d'abord catastrophée. Les exhortations du capucin étant sans effet sur le chagrin de Barbe, Françoise propose à sa fille d'effectuer un séjour à Bruxelles en compagnie d'une amie. Peut-être est-ce pour mieux écarter la petite fille et la mauvaise conscience qu'elle lui donne ; car quand Barbe revient chez elle, la maison est devenue un cloître. Il est prévu que sa grand-mère l'élèvera. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle n'a pas une vocation assurée. Le récit de ses tergiversations occupe plusieurs pages dans le récit tiré de son autobiographie. Elle se perçoit elle-même

⁵⁰ Mattia Bellintani, *Pratique de l'oraison mentale ou contemplative*, 1^e et 2^e partie, trad. Jacques Gaultier, Arras, Gilles Baudouyn, 1593, 1594, 1603, 1605, 1614 ; Arras, Guillaume de La Rivière, 1607 ; trad. Jacques Roussin, Arras, Robert Maudhuy, 1618 ; 3^e partie, Douai, Marc Wyon, 1610 ; 4^e partie, Douai, Marc Wyon, 1611.

⁵¹ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 10.

⁵² Lazaro Iriarte, *Histoire du franciscanisme*, Paris, les Éd. du Cerf - les Éd. franciscaines, 2004, p. 583-584.

⁵³ Sur la persistance du phénomène des béguines à l'âge moderne dans les Pays-Bas, voir DE VROEDE, Maurice, *Religieuses et béguines enseignantes dans les Pays-Bas méridionaux et la principauté de Liège aux XVII^e-XVIII^e siècles*, Leuven, Leuven UP, 1996.

comme un « problème » dans l'équilibre familial et dans l'effort de salut de sa mère et de sa sœur⁵⁴. Finalement, elle décide de rester avec sa famille ; le 4 octobre 1614, jour de la saint François, elle s'enferme avec sa mère et sa sœur. Il lui reste alors à se séparer du dernier membre masculin de sa famille auquel elle est extrêmement attachée, son oncle le capitaine Taffin⁵⁵. C'est peut-être dans ces « deuils » des figures paternelles qu'il faut chercher l'explication du choix d'un prénom masculin, Ignace, à son entrée en religion, choix que la biographe a quelque peine elle-même à s'expliquer⁵⁶.

Ce parcours complexe mérite d'être rapproché de l'itinéraire de Suzanne Vander Goes, la future Claire-Françoise d'Anvers (1623-1670), entrée chez les capucines de Courtrai à l'âge de 23 ans en 1643. Son père décède quelques mois avant sa naissance. Sa mère la met sous la conduite d'une béguine d'Anvers dès son plus jeune âge, puis sa formation, principalement spirituelle, est assurée par l'un de ses frères, qui entre lui-même chez les capucins sous le nom de Daniel d'Anvers⁵⁷. Là encore, la disparition prématurée du père et l'influence capucine, dans des liens fraternels biologiques cette fois, semblent composer les ingrédients essentiels de la vocation. Suzanne et son frère aspirent à avoir en religion un même père et une même mère (François et Claire), de même que dans le siècle ils avaient les mêmes parents. Le cloître marque alors, et paradoxalement, la continuité voire le renforcement des liens familiaux, plutôt que leur rupture. Le rapprochement s'impose aussi avec deux autres personnalités féminines exactement contemporaines de Françoise, d'Agnès et d'Ignace. Jeanne-Françoise de Chantal (1572-1641), d'une part a en commun avec Françoise d'avoir été orpheline de mère très jeune, mariée par son père, puis jeune veuve, à cette différence près que la jeune noble bourguignonne était extrêmement attachée à son mari. Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672), d'autre part, de la même génération d'Ignace et Agnès, connaît également le veuvage à 19 ans, avec un nourrisson à élever, le petit Claude Martin. Il n'a que douze ans lorsqu'elle entre chez les ursulines de Tours et sera durablement bouleversé par cet « abandon ». On le voit, le veuvage, la maternité et la vocation religieuse entrent en conflit chez les femmes du premier tiers du XVII^e siècle.

Il est important de souligner que dans la vie de Françoise de Saint-Omer, les capucins sont omniprésents, à travers les figures de François de Saint-Omer, d'Augustin de Béthune puis de tous les capucins qui prêchent dans les différents couvents fondés à partir de 1620. À l'inverse, dans le récit concernant Ignace de Bourbourg, il en est d'abord assez peu question⁵⁸, du moins jusqu'à la mise à distance de la figure maternelle, lorsque Françoise quitte Douai en 1636. Cet épisode est rapporté de manière poignante, montrant que les contradictions initiales de la vocation ne sont pas résolues ; du reste, c'est la première fois en trente-cinq ans que les deux femmes sont séparées⁵⁹. En revanche, après le départ de Françoise, les capucins reviennent dans le récit. Emmanuel d'Arras est élu gardien des capucins de Douai et devient confesseur des sœurs. Le retour d'une figure masculine dans la vie d'Ignace est accueilli comme une grâce. Elle aurait écrit dans ses *Remarques* :

⁵⁴ Épisode assez piquant : un jour, elle est en entretien spirituel avec sa sœur et un capucin, lequel demande à Antoinette : « et bien que ferons nous de nostre jeune Barbe. À quoy son aînée répondit, sy Dieu dispose que ma mère et moy prenions la closture, il pourroit estre qu'elle resteroit avec nous jusques à ce que sa divine bonté l'inspire au choix de la vocation qu'elle doit prendre » (*Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 26). La question initiale, venant d'un capucin, est formulée de manière pour le moins comique !

⁵⁵ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 42.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 43-44.

⁵⁷ MANSUET DE NEUFCHÂTEAU, *op. cit.*, p. 32-35.

⁵⁸ Il est intéressant de souligner que dans la vie de Françoise de Saint-Omer, le narrateur vante les secours spirituels obtenus par Ignace auprès d'Onésime de Mons, gardien des capucins de Lille au temps où elle était maîtresse des novices dans le couvent de cette ville (p. 194), et que dans sa propre biographie, ce religieux est totalement oublié.

⁵⁹ *Vie de la Vénérable Mère Ignace*, p. 84-86.

« mon Révérend Père, luy disés ie, ie me trouve en des besoins extremes, ie vous supplie humblement, pour l'amour de Dieu, de m'ayder, et de prendre la conduite de mon ame, assistée de la divine grâce, ie vous obeyrai, en tout ce qu'il vous plaira me commander. Sa révérence me répartit Savez vous obeyr, comme cela i'en doute fort. A quoy ie respondit (sic) : ouy mon Père. D'autant que par la miséricorde de Dieu, quy m'a donnée la puissance d'avoir mon ame entre mes mains : ie la soumetts sans aucune résistance. Sy cela est, reprit-il, que vous savez obéir de la sorte, Dieu vous bénira et ie vous ayderai »⁶⁰.

Le directeur est présenté comme un prophète, un intermédiaire entre les femmes et Dieu :

« mais qui pourroit exprimer les vertus de ce très digne et saint homme, ie prie Dieu que sa sainte parole opère ses effets en nous iusques au trespas attendu que plusieurs aussy bien que moy, avons expérimentées que Dieu parloit par sa bouche, mais d'une manière si merveilleuse qu'il penetrait le centre de l'âme, avec tant de force qu'il estoit impossible d'y resister, parce qu'à mesme tems qu'il proferoit ses parolles, on recevoit une lumière quy descouvroit les defauts dont on estoit entachée, de sorte qu'on ne pouvoit dire autre chose sinon j'ay péché »⁶¹.

Au-delà des poncifs littéraires et spirituels relatifs à la direction de conscience⁶², il apparaît clairement qu'Ignace trouve un certain équilibre spirituel et mental à la fréquentation du capucin, alors que sa mère voit dans les religieux un appui bien utile à l'expansion de l'ordre. Mais la mère comme la fille, à l'image de bien des religieuses du temps, ont su inventer avec les capucins un mode d'association où le masculin et le féminin tirent de leur nature la justification de cette collaboration et des buts qu'elle poursuit. Cette hypothèse semble se confirmer à la lecture des vies des quatorze autres capucines flamandes exemplaires qui figurent dans l'*Histoire* de l'ordre. Hormis Claire-Françoise d'Anvers, et peut-être Marie de Bilstein, la plupart des religieuses ne semblent pas avoir eu des liens privilégiés avec des capucins, notamment après leur entrée dans le cloître. Soit que cette association n'est plus indispensable, la réforme étant désormais assurée, soit que la chroniqueuse, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, n'est plus du tout sensible à cette proximité spirituelle et intellectuelle, et ne juge plus nécessaire de la mentionner dans son récit.

*

Les biographies de Françoise de Saint-Omer, d'Agnès et d'Ignace de Bourbourg éclairent non seulement trois destinées remarquables du monachisme féminin d'Ancien Régime, elles rendent aussi compte de trois réalités essentielles. D'abord, elles montrent comment l'écrit est sollicité dans le cloître pour construire une réforme et la justifier, la promouvoir, en combinant l'autorité du témoignage personnel, toujours féminin dans notre cas, et celle, réelle ou symbolique, du pouvoir masculin, de nature plutôt juridique et sociale. Ensuite, elles montrent comme le récit recompose, peut-être artificiellement, les ingrédients traditionnels de la biographie édifiante, l'enfance dévote, le mariage imposé, la maternité, le veuvage précoce, la vocation religieuse, en fonction de trames déjà connues du public, tout en restant fidèle à l'histoire personnelle de ces trois femmes, et en particulier celle de Françoise. Enfin, ces trois figures montrent le jeu complexe des sensibilités à l'œuvre dans le processus réformateur et dans l'expansion de la nouvelle congrégation. C'est peut-être moins la personnalité des mères fondatrices que la perception qu'en projette le rédacteur ou la rédactrice qui se donne alors à voir. Françoise de Saint-Omer est ornée des vertus masculines : elle est « courageuse », « conquérante »⁶³, prêchant volontiers à ses sœurs, s'appuyant sur les capucins wallons pour

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104-105.

⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

⁶² CHADUC, Pauline, « Le rôle de la direction spirituelle dans l'avènement du catholicisme moderne », *Religion, Ethics and History in the French Long Seventeenth Century*, éd. W. Brooks et R. Zaiser, Berne, Peter Lang, 2007, p. 131-144.

⁶³ MATTHIAS DE SAINT-OMER, *op. cit.*, p. 110 et 115.

favoriser les nouvelles fondations conventuelles. Ignace de Bourbourg paraît fragile, tourmentée, travaillée par la sécheresse spirituelle, compensant une vocation mal assurée par des mortifications extrêmes, sévère avec ses sœurs autant qu'avec elle-même, et ne trouvant le soulagement que dans ses dialogues avec ses confesseurs, en particulier le capucin Emmanuel d'Arras. Ces textes renvoient deux images contradictoires de l'exercice des charges supérieures en milieu féminin, et deux modes d'articulation avec la présence masculine au couvent, infiniment nécessaire, parfois subie, toujours instrumentalisée.